

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO (UEMA)
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS (CCSA)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CARTOGRAFIA SOCIAL E POLÍTICA DA
AMAZÔNIA (PPGCSPA)

CLICIANE COSTA FRANÇA

**DINÂMICA E ORGANIZAÇÃO DE *MOBILIZAÇÕES ÉTNICAS* DOS
TENETEHARA-GUAJAJARA DA TERRA INDÍGENA PINDARÉ-MA**

São Luís-MA

2018

CLICIANE COSTA FRANÇA

**DINÂMICA E ORGANIZAÇÃO DE *MOBILIZAÇÕES ÉTNICAS* DOS
TENETEHARA-GUAJAJARA DA TERRA INDÍGENA PINDARÉ-MA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós- graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia-PPGCSPA da Universidade Estadual do Maranhão –UEMA, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Cartografia Social e Política da Amazônia.

Grande área: Ciência Política e Relações Internacionais

Orientador: Prof. Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida

São Luís-MA

2018

França, Cliciane Costa.

Dinâmica e organização de mobilizações étnicas dos Tenetehara Guajajara da terra indígena Pindaré - MA / Cliciane Costa França. – São Luís, 2018.

117 f.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, Universidade Estadual do Maranhão, 2018.

Orientador: Prof. Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida.

1. Mobilizações étnicas. 2. Política. 3. Indígenas. 4. Organização.
I. Título.

CDU 316.35.023.4(812.1)

CLICIANE COSTA FRANÇA

**DINÂMICA E ORGANIZAÇÃO DE *MOBILIZAÇÕES ÉTNICAS* DOS
TENETEHARA-GUAJAJARA DA TERRA INDÍGENA PINDARÉ-MA**

BANCA EXAMINADORA

Prof^o. Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida
Universidade Estadual do Amazonas(UEA)
(Orientador)

Prof^a. Dr^a Jurandir Santos de Novaes
Universidade Federal do Pará(UFPA)
(Examinadora interna)

Prof^o. Dr. Glademir Sales dos Santos
Universidade Federal do Amazonas(UFAM)
(Examinador externo)

Essa manifestação não vem de agora, em nossos antepassados ela foi manifestada de forma diferente, não foi na estrada, não foi na cidade, ela foi conquista, enfrentada, manifestada no pulso, foi na luta, foi na flecha, foi na briga. E hoje é diferente, hoje temos maneiras diferentes. Hoje, vamos em Brasília, fazemos uma manifestação na estrada. Então, são coisas que estamos conquistando de maneira diferente. Então, vamos estar sempre juntos, honrar as nossas palavras, respeitar as nossas lideranças, os jovens respeitar os mais velhos, porque isso também faz a diferença.

(Pedro Guajajara, 16 de Agosto de 2017. Reunião final da Mobilização contra o Marco Temporal

AGRADECIMENTOS

A Deus que usou pessoas especiais para cuidar de mim: meu pai, que são minha base; Clícia Rosane, por ter me presenteado com Giovana, minha alegria e saudade de todos os dias; Adriano, perdão pelas impaciências.

A dona Maria do Amparo que estará sempre em minha memória. É eterno ouvir tua voz dizendo: “Vão pros índios”? Continuamos, dona Maria. Eu queria mais tempo para que você pudesse ver as mudanças...

Ao Elson Gomes da Silva, até pelas dores que ainda sentimos e suportamos juntos, em tudo sou grata.

A todos os professores do PPGCSPA que contribuíram de forma construtiva com a minha formação, entre os quais cito Arydmar Vasconcelos, pelas valiosas anotações sobre o trabalho, guardo todas; Rosa Acevedo por ter indicado alternativas para seguir, mesmo que talvez eu não “fizesse trabalho de campo”, por conta dos atrasos nas bolsas, Jurandir Novaes, que propôs um trabalho significativo de reflexão a partir de Fraser em sua disciplina, e que muito me ajudou. Incluo também o André Freitas, que docemente veio de Minas, ensinar, de uma forma empolgante, o que poderíamos aprender com Rancière, a professora Consolação Lucinda, por sua dedicação e simplicidade e o professor José Camilo, que junto a Luís Lima transmitiram conhecimentos sobre “noções básicas de Cartografia Clássica”, propondo sempre uma reflexão. E por fim, ao professor Alfredo Wagner, pelos conhecimentos dispensados a mim durante o período do mestrado, por todas as dúvidas suscitadas, são elas que nos ensinam.

Ao Davi Pereira Júnior, Polliana Nascimento e Gardênia Ayres, pessoas que sempre me ajudaram nessa caminhada, desde os estudos para seleção, até o compartilhamento de angústias.

A todos os colegas da terceira turma, vocês são incríveis. Em especial, a Jhullyenny Silva Santos, pela ajuda e compreensão nas dores que compartilhamos; a Claudinha, cheia de empatia e a Ana Valéria que sempre recebeu a todos com muita alegria em sua casa

A querida Nila Coutinho, sempre disponível, não por obrigação, mas porque é de natureza ser eficiente, carinhosa e gentil.

A Nazaré, pelo apoio espiritual, nenhuma palavra expressa o seu cuidado comigo.

A família do Sr. Raimundo Guajajara, as professoras da T.I Pindaré, ao Flaubert Guajajara, pela confiança e amizade que construímos.

RESUMO

Este trabalho de dissertação tem por objetivo a análise etnográfica dos “Movimentos” organizados pelos Tenetehara-Guajajara da Terra indígena Pindaré, localizados no município de Bom Jardim –MA. Para tanto, o objeto de estudo diz respeito à dinâmica das *mobilizações étnicas*, tratando da forma como são organizados, evidenciando os seus critérios políticos e organizativos. Os resultados aqui apresentados são frutos da construção da relação de pesquisa junto aos Tenetehara-Guajajara, iniciada em 2013, por meio da oportunidade de observar “festas” que os referidos *agentes sociais* organizam em suas comunidades. A pesquisa aponta para a relação que há na construção dos processos mobilizatórios com a afirmação da identidade étnica desses grupos, constantemente ameaçados por *atos de Estado*. Os denominados “Movimentos” demonstram as especificidades das *comunidades* em se mobilizarem de diferentes formas, entre estas, por meio das interdições feitas na BR -316, o que institui, para os Tenetehara-Guajajara, a possibilidade de fazerem a sua própria política. Enfatizamos, no decurso dos fatos etnográficos, aqui apresentados, que a *vida política* desses *grupos étnicos* não se reduz a atos de repúdio e formas de mobilização. Cumpre observar, nesse sentido, a *infrapolítica*, as formas cotidianas de resistência que são construídas diariamente pelos *agentes sociais*. Estes nos apresentam a possibilidade de organização dos “Movimentos” face aos conflitos internos que vivenciam nas suas comunidades. À guisa de conclusão, analiso a forma específica de mobilização dos Tenetehara-Guajajara como uma *atividade política*, mediante a reapropriação de um espaço, uma ação que apresenta uma ruptura que tem subvertido princípios de ordenamentos tidos como ‘legítimos’, mas que não atendem e não representam a vontade e a voz dessas *comunidades*.

Palavras –chave: mobilizações étnicas; política; indígenas; organização.

ABSTRACT

This thesis has as goal doing an ethnographic analysis of the "Movements" organized by the Tenetehara-Guajajara from the Pindaré Indigenous Land what is localized in the county of Bom Jardim. Therefore, the object of study refers to the dynamics of *ethnic mobilizations*, dealing with the way they are organized, showing their political, and organizational criteria. Meanwhile, the results presented here is the result of the construction of the research relationship with the Tenetehara-Guajajara, begun in 2013, through the opportunity to observe "parties" that the *social agents* organize in their communities. The research points to the relation that exists in the construction of the mobilizational processes with the affirmation of the ethnic identity of these groups, constantly threatened by *acts of State*. By the way, The so-called "Movements" demonstrate the specificities of the *communities* were mobilized in different ways, among them. Through the blocks made in BR -316, by the Tenetehara-Guajajara established the possibility of them doing their own politics. In addition, we emphasize, in the course of the ethnographic facts presented here, that the *political life* of these *ethnic groups* is not reduced to acts of repudiation and forms of mobilization. Likewise, It is necessary to observe, in this sense, the *infrapolitics*, the daily forms of resistance that are built daily by the *social agents*. These present us the possibility of organizing the "Movements" in the face of the internal conflicts that they experience in their communities. Finally, as a conclusion, I will analyze the specific form of mobilization of the Tenetehara-Guajajara as a *political activity*, through the reappropriation of a space, an action that presents a rupture that has subverted principles of orders considered as 'legitimate', but that does not attend, and do not represent the loosely and the voice from these *communities*

Keywords: ethnic mobilizations; policy; indigenous; organization.

SIGLAS E ABREVIATURAS

APIB- Articulação dos Povos indígenas do Brasil

CEMAR- Companhia Energética do Maranhão

CESSIN - Centro de Estudos Superiores de Santa Inês

COAPIMA- Coordenação da Organização e Articulação dos Povos indígenas do Estado do Maranhão

COIAB- Coordenação das Organizações indígenas da Amazônia Brasileira

DNIT- Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes

EFC- Estrada de Ferro Carajás

FUNAI - Fundação Nacional de Apoio ao Índio

FUNASA- Fundação Nacional de Saúde

GESEA - Grupo de Estudos Sócio Econômico da Amazônia

GPS - Sistema Global de Posicionamento

IBAMA- Instituto Brasileiro do Meio Ambiente

PEC - Proposta de Emenda Constitucional

PIBIC- Programa Institucional a Bolsa de Iniciação Científica

PBA-CI- Plano Básico Ambiental do Componente indígena

PGC - Programa Grande Carajás

PL- Projeto de Lei

PNCSA- Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia

SPI - Serviço de Proteção ao Índio

STF- Supremo Tribunal Federal

T.I - Terra Indígena

UEMA - Universidade Estadual do Maranhão

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I- INSERÇÃO EM CAMPO: TRAJETÓRIAS, PRÁTICAS DE PESQUISA E A CONSTRUÇÃO DAS RELAÇÕES ESTABELECIDAS COM OS TENETEHARAGUAJAJARA	16
1.1 Do percurso anterior ao convite para a “festa da Mandiocaba”	18
1.2 O “Dia do Índio” e a “festa da Mandiocaba”	24
1.3 A experiência de marcação de ponto no Rio Pindaré: sobre a confiança no conhecimento dos indígenas sobre o rio.....	28
1.4 Os ritos Tenetehara e a sua função social e política.....	30
1.4.1 Estadia na aldeia Areião durante a “festa do Moqueado”	34
1.5 A continuidade da relação de pesquisa durante o mestrado.....	37
1.6 Tempo, silêncio e amizade na perspectiva da relação construída com os Tenetehara-Guajajara	40
1.7 Dificuldades no campo acadêmico	45
1.8 Descrição do objeto de estudo	46
CAPÍTULO II- A DINÂMICA DAS MOBILIZAÇÕES ÉTNICAS NA TERRA INDÍGENA PINDARÉ	51
2.1 As <i>situações sociais</i> observadas	51
2.1.1 Mobilização nacional: o dia 13 de julho de 2016 na T.I Pindaré	52
2.1.2 A Mobilização na Semana de Fortalecimento Cultural	58
2.1.3 A Mobilização contra o Marco Temporal.....	60
2.1.3.1 Reunião final da mobilização	63
2.2 Organização das <i>Mobilizações étnicas e Luta por reconhecimento</i>	64
2.3 <i>Atos de Estado</i> em forma de intervenções empresariais e os efeitos sobre as <i>mobilizações étnicas</i> na e Estrada de Ferro Carajás e na BR 316	70
CAPÍTULO III- OS CRITÉRIOS POLÍTICOS E ORGANIZATIVOS DAS “FORMAS DE MOBILIZAÇÃO”	79
3.1 Sobre conflitos sociais e novas possibilidades de organização política	80
3.2 “Autonomia é tomar decisões próprias”: reuniões, geração de recursos e critérios para participação nos “Movimentos”	87

3.3 “Concentração” e “formação de frente”: a importância das lideranças e da representação escolar	91
3.4 As Mobilizações e o “preparo espiritual”	95
3.5 Arsenal de resistência: pinturas, cantos, danças e flechas nas <i>mobilizações étnicas</i>	97
3.5.1 Dos estigmas vivenciados pelos Tenetehara –Guajajara	101
CONSIDERAÇÕES FINAIS	105
REFERÊNCIAS	109
APÊNDICE A- FOTOGRAFIAS	112

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa trata das diferentes formas de mobilizações organizadas pelos indígenas da T. I Pindaré, localizados no município de Bom Jardim-MA, autodefinidos como Tenetehara-Guajajara.

Essa dupla designação que utilizarei advém do processo em que passaram os povos indígenas no Maranhão, que durante a sua história foram definidos pelos não-índios como “Guajajara”, que significa, segundo os próprios Tenetehara-Guajajara, “dono do cocar” - (wazay-cocar; zara-dono). (GOMES,2002)

Sendo o nome “Tenetehara” também adotado entre eles mesmos, tanto em relação a afirmação de uma identidade, o “ser Tenetehara”, quanto por um critério de autodefinição; farei uso dos dois em concordância com a compreensão dos próprios *agentes sociais*¹ da referida pesquisa, que utilizam as duas autodefinições, não excluindo nenhuma delas, como expõe Alzenira Guajajara:

É os dois, é os dois, Tenetehara e Guajajara. Tenetehara quer dizer, né, sabe que é gente verdadeira e o Guajajara nós sempre fomos chamados de Guajajara(...). Guajajara que é chamado, quer dizer donos do cocar e provém da palavra em tupi, como o karaiw não sabe chamar, então ele escreveu Guajajara , então o Guajajara ficou. Então é Tenetehara e Guajajara aí se definiu os dois. Acredito que foi isso o que aconteceu: o karaiw não acertando chamar o nome na língua, então ele acertou o “Guajajara” e o “Guajajara” ficou e o (nome) Tenetehara ficou ali (esquecido), só com ele. O Tenetehara valorizou muito o (nome) “Guajajara”, seria tipo assim: Alzenira Tentehara Alves, Alves por conta do meu esposo e esse Tentehara foi substituído por Guajajara (...). (Alzenira Guajajara, Entrevista. Jan de 2018)

Os Tenetehara-Guajajara que fazemos menção em boa parte desta pesquisa estão situados às margens da Br 316, no município de Bom Jardim, e próximo ao trecho do quilômetro 289 da Estrada de Ferro Carajás, no município de Alto alegre do Pindaré.

Falo a partir das práticas de pesquisa detidas na T.I Pindaré que possui, atualmente, oito aldeias, a saber, Januária, Tabocal, Areião, Areinha, Novo Planeta, Aldeia Nova, Piçarra Preta e Novo Angelim; além das informações iniciais colhidas na aldeia Januária e Areião sobre os Tenetehara-Guajajara da aldeia Maçaranduba da T.I Caru.

Há um imperativo , entre os Tenetehara-Guajajara, guiado pela necessidade da prática de “se manifestar” frente aos problemas identificados em suas comunidades, não se pode

¹ Segundo Bourdieu (1997, p.160), os agentes sociais são constituídos como tais em e pela relação com o espaço social (ou melhor, com campos) e também as coisas na medida em que elas são apropriadas pelos agentes. Conforme analisa Gaioso (2013, p.66), o agente social é visto em função das relações subjetivas que regem a estruturação da sociedade global, a ação não é simples reprodução de uma estrutura, esta deve ser considerada em seu sentido subjetivo, a partir da estrutura de um campo socialmente determinado.

organizar um “Movimento” sem que haja um processo de mobilização anterior às práticas de *resistência declaradas*(SCOTT,2000) observadas em espaços públicos.

O sentido de “manifestação” se expressa da seguinte maneira, de acordo com estes agentes:

Então, o que afeta o que vier de ruim, imediatamente a gente vai fazer uma **manifestação, o que a gente vai fazer pra evitar isso né**, então foi isso aquela conversa lá aquele momento. Então, **digamos: “ah, essa é a portaria 303, a PEC 215”**. Aí temos que **fazer alguma coisa pra impedir que isso venha a acontecer, daí reunimos** toda a comunidade. (Antônio Santana Guajajara, 2013/Conversa informal no Seminário Parcial: Cartografia Social, Mobilização e Direitos dos Povos e comunidades Tradicionais, no dia 21 de março de 2013)

(...)temos que se **manifestar**, temos que **se assentar** (no sentido de reunir) **nós as liderança e chamar atenção** do pessoal que tá lá no gabinete lá, se a gente não tá resolvendo, se eles disserem que não é em São Luís, ou é em Brasília, a gente tem que ir lá(...).(Raimundo Guajajara. Conversa informal realizada em novembro de 2014, na Aldeia Areião. Grifos meus)

A “manifestação” não diz respeito apenas a um ato observado em espaços públicos, está relacionada pontualmente às práticas que vão desde a identificação das demandas das “comunidades”, discussão em “reuniões”; às interdições, cantos e danças realizados em uma rodovia ou até mesmo dentro das aldeias, ação em que os indígenas chamam a mídia local para gravar e publicizar a reivindicação que tenham organizado para o momento.

De acordo com o observado no trabalho de campo dessa pesquisa, “mobilização”, “movimento”, e “manifestação” são denominações utilizadas pelos indígenas que, por vezes, tratam da mesma prática, compreendidas também como palavras sinônimas.

No entanto, “mobilização” e “manifestação” referem-se mais especificamente a todo o processo² realizado para que haja os atos designados como “Movimento”.

Cabe ressaltar que ao fazer menção em termos de “O Movimento”, isso não quer dizer “O Movimento indígena” enquanto organizado por meio de associações e que tem representatividade através de formas organizativas como sede, papéis relacionados às funções como presidente, secretários e associados.

“O Movimento” ou “O Movimento da Terra Indígena Pindaré e Caru”, trata-se de uma categoria mais geral, utilizada em notas de repúdio, cartas, discursos que representam comunidades politicamente organizadas segundo critérios, em nosso caso, por vezes, não formais, antes, se utilizam de vários mecanismos para a concepção dos seus “Movimentos”.

Com base na observação dos “Movimentos” organizados pelos Tenetehara-Guajajara, usaremos analiticamente o conceito de Bourgois(1993), compreendendo esses “Movimentos”

² Essas concepções estão de acordo como observado por Venâncio Guajajara e Antônio Francisco Sousa, jovens que participam dos atos designados como “mobilizações”.

enquanto *mobilizações étnicas* dada a relação da dinâmica dos atos encetados pelos indígenas com processos políticos e econômicos.

Os *agentes sociais* dessa pesquisa, situados em diferentes posições no *campo*. São indígenas que exercem a função de professores nas escolas das aldeias, lideranças atuais e antigas, mulheres e jovens.

O critério de seleção para as conversas informais e entrevistas deu-se em função da construção da minha relação de pesquisa. Em um primeiro momento (de 2013 a 2014), nas primeiras idas ao local de estudo, optei, devido às condições de inserção no campo, por fazer registros através de fotografias, filmagens, anotações em cadernos e poucas entrevistas no período em que haviam festas realizadas pelos Tenetehara-Guajajara.

Nesse período não foram executadas entrevistas sistemáticas, principalmente por observar que alguns indígenas guardavam certa desconfiança quanto a prática de pesquisa.

Foi por meio de participações em eventos realizados pelo PNCSA em parceria com o GESEA e a Universidade Estadual do Maranhão, que tive acesso a informações, assim como fiz a transcrição de entrevistas feitas por pesquisadores do Projeto Nova Cartografia Social e Política da Amazônia, que me colocaram diante das primeiras informações sobre indígenas da T.I Pindaré, entre eles, Anísio e José Guajajara, que foram lideranças no ano de 2013, em Januária.

Ao iniciar o trabalho de campo, passo a conhecer outros agentes sociais, entre os quais elenco como principais entrevistados: Raimundo Guajajara; cacique da aldeia Areião; Flaubert Guajajara, da aldeia Januária, representante escolar da T.I Pindaré, ambos são um dos principais membros da comunidade que possuem legitimidade na comunidade para “convocar mobilizações”; Alzenira Guajajara, professora de língua indígena, irmã de Malaquias, atual liderança de Areinha; Maria Angélica Guajajara, cunhada de Sr. Raimundo, como “mais velha” possui grande conhecimento acerca das “festas”, orientando as moças e crianças nos cuidados que devem tomar durante os seus rituais.

Complementam essas entrevistas, a que foi realizada , em novembro de 2014 , na cidade de São Luís, por Davi Pereira Júnior com Antônio Souza, representante jovem dos “movimentos” na T.I Pindaré; e a que foi dirigida por Tomas Paoliello Pacheco de Oliveira com Sônia Guajajara, coordenadora executiva da Articulação dos Povos indígenas no Brasil-APIB, na XI Assembleia Geral da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira-COIAB , realizada nos dias 28, 29 e 30 de agosto de 2017, no Pará, Terra Indígena Alto Rio Guamá

Em meus trabalhos de campo, de 2014 a 2015, observando o desconforto causado pela presença dos instrumentos que gravam voz e por ocasião das visitas que fazia e que resultavam em extensas conversas, optei por gravá-las, pedindo permissão para tanto. Nessas circunstâncias já conhecia Sr. Raimundo, liderança da aldeia Areião, e toda sua família.

Nessas conversas, trajetórias de vidas, formas de compreender o mundo, problemas das comunidades, relatos sobre rituais e narrativas mitológicas, eram contados, sem que houvesse demasiadas interrupções através das minhas perguntas.

Indígenas e também um não-indígenas que conversei dessa forma foram: Sr. Raimundo, Eloiza, Eloide e Venâncio Guajajara (respectivamente: filha, esposa e genro); Oliveira, pescador não-indígena; Maria José Guajajara, esposa de Oliveira, em 2013 cacique na aldeia Tabocal; Francidalva Guajajara, professora de língua indígena, irmã de Cláudio (cacique de Januária); Marli Guajajara, professora de língua indígena na aldeia Tabocal; Francisca Guajajara, professora de língua indígena na aldeia Januária.

Presente em rituais inicialmente, e nos últimos dois anos em “Movimentos”, colhi também diversas alocações públicas proferidas que expressavam a importância que os indígenas dão para as suas “lutas”, bem como para as formas específicas de organização delas.

As principais alocações que compõem este trabalho referem-se aos seguintes agentes: Raimundo Guajajara; Beto Guajajara³, cacique da aldeia Januária; Marcilene Guajajara representante da Coordenação da Organização e Articulação dos Povos indígenas do Estado do Maranhão-COAPIMA; Sônia Guajajara, Alzenir Guajajara, da aldeia Januária, participante nos Movimentos da T.I Pindaré; Pedro Guajajara, cacique da aldeia Piçarra Preta, Cláudio Guajajara, cacique da aldeia Januária

Nesses três anos, diferentes posições foram assumidas no trabalho de campo: como estudante, primeiramente, e depois como pesquisadora. Assim, descrevo minha trajetória no primeiro capítulo que não se encontra dissociada dos resultados aqui apresentados, nela há pretensões em apresentar os principais agentes dessa pesquisa, a forma como foi construída essa relação, imbricada com outras trajetórias.

A presença de professores indígena que levavam a sua turma inteira para os “Movimentos”, contando como uma espécie de atividade pedagógica para eles, permitiu identificar a relação do ensino nas escolas indígenas com as práticas mobilizatórias, bem como ter acesso a mais informações sobre dúvidas que tinha acerca de determinados atos nos “movimentos”. Nesse sentido, Jacinta Guajajara, Regina Guajajara, Marli Guajajara e Alzenira

³ Nome fictício

Guajajara, concederam importantes contribuições, inclusive tentando me ensinar palavras na língua indígena, ou explicando conversas que não entendia.

Esse estudo tem como objetivo a análise etnográfica dos “Movimentos” organizados pelos Tenetehara-Guajajara da Terra indígena Pindaré. Para tanto, o nosso objeto de estudo diz respeito à dinâmica das *mobilizações étnicas*, à forma como são organizados, evidenciando os seus critérios políticos e organizativos.

Desde os primeiros questionamentos feitos quanto ao objeto de estudo que concordamos no fato de não serem as “manifestações”, publicamente conhecidas no Maranhão, capazes de gerar uma compreensão mais aprofundada sobre os processos mobilizatórios. Mas, ainda assim, no segundo capítulo nos detemos a descrever, com os limites do que podemos apresentar, a sequência de atos observados durante A Mobilização nacional no dia 13 de Julho de 2016, a Mobilização contra o “Marco Temporal”, ambos articulado por meio da APIB, e a Mobilização na Semana de Fortalecimento Cultural da Terra indígena Pindaré.

A observação destas “mobilizações” tem como objetivo a compreensão dos princípios organizativos e das “formas de mobilização”, o que será apresentado no terceiro capítulo, buscando assim interpretações sobre essa maneira própria dos indígenas de construir a sua política.

Para fins de leitura e esclarecimento acerca do uso de determinadas palavras, adianto que estão entre aspas as expressões e atribuições dadas pelos Tenetehara-Guajajara, aspas simples para algumas que queira chamar atenção, criticamente; com letras maiúsculas, palavras na língua indígena que são escrita desta forma; conceitos e noções utilizados por autores e autoras seguem em itálico.

CAPÍTULO I

INSERÇÃO EM *CAMPO*: TRAJETÓRIAS, PRÁTICAS DE PESQUISAS E A CONSTRUÇÃO DAS RELAÇÕES ESTABELECIDAS COM OS TENETEHARA-GUAJAJARA⁴

A rede de relações sociais que propiciou o início da construção do objeto de estudo, serão relatadas com o objetivo de expor sob quais condições obtive os primeiros dados deste trabalho, fruto do esforço coletivo junto a indígenas, estudantes e pesquisadores.

Não se trata apenas de expor acontecimentos baseados em experiências de trabalhos e atividades acadêmicas desenvolvidas com indígenas; que durante a trajetória de pesquisa, levaram aos resultados apresentados aqui, mas de refletir sobre minha posição em *campo*, dificuldades encontradas e interpretações construídas durante a convivência junto aos Tenetehara- Guajajara.

Somo a esta descrição, pautada nas observações feitas em *locus*⁵; a compreensão tanto do campo acadêmico-científico em que estou inserida, quanto a construção das relações e da posição do papel de estudante a pesquisadora, nas aldeias em que iniciei as práticas de pesquisa.

Ao tratar sobre ‘campo’, não quero dizer que a noção está atrelada ao *locus* de estudo, limitadamente. Não gostaria de enquadrar a ‘inserção’ como sendo o ato de estar em algum lugar desvinculado dos efeitos da prática de pesquisa baseada na construção de uma rede de relações.

O limite do campo, como afirma Bourdieu (2010, p.31), dá-se a partir dos seus efeitos, ou em outro sentido, um agente ou uma instituição faz parte de um campo na medida em que nele sofre efeitos ou que neles os produz.

Esta descrição, portanto, refere-se à minha inserção tanto no *campo* acadêmico-científico, como no *campo* das relações construídas junto aos Tenetehara-Gujajara. Escrever sobre essas relações, referidas à trajetória de pesquisa, é uma tarefa que não se executa facilmente visto que também exige um esforço no sentido de rememorar, em meio a uma

⁴ Este capítulo trata-se de uma releitura do capítulo intitulado *Inserção em campo: continuidades e rupturas na construção da posição de etnógrafa e as relações estabelecidas com os Tenetehara*, que compôs o trabalho de conclusão de curso “Somos um povo lutador”: conflitos e resistência dos Tenetehara da Terra indígena Pindaré. Monografia (graduação)-Curso de Ciências Sociais, Universidade Estadual do Maranhão, 2015.

⁵ Compreendendo locus como lugar. “O locus do estudo não é o objeto de estudo. Os antropólogos não estudam as aldeias (tribos, cidades, vizinhanças...), eles estudam nas aldeias” (GEERTZ, 2012).

variedade de acontecimentos, que às vezes passam despercebidos durante o processo de reflexão e sistematização da escrita.

Relato esta trajetória a partir do *campo* acadêmico, por considerar os efeitos da própria formação na construção do objeto de estudo, que segue na perspectiva da prática de pesquisa guiada pela compreensão mediante o ponto de vista dos agentes, com seus saberes, práticas, e não restritamente das pretensões que se baseiam unicamente nas vontades do pesquisador quanto à realização das suas pesquisas científicas com prazos determinados para começo e término, desconsiderando a forma como os agentes lidam com o tempo em suas comunidades.

As práticas de pesquisa implicaram, por vezes, na compreensão de como os Tenetehara-Guajajara lidam com o seu tempo de acordo com as suas cosmologias, com a forma em que operam suas práticas de pesca e plantio no cotidiano.

Como afirma Barth (2000, p.32 e 33), acerca de *grupos étnicos*, apenas os fatores socialmente relevantes tornam-se importantes para diagnosticar o pertencimento, e não as diferenças explícitas e “objetivas” que são geradas a partir de outros fatores como traços, sinais e signos manifestos. Essa relevância pode nos dar elementos para que possamos compreender como os Tenetehara-Guajajara organizam suas interações conforme a sua identidade étnica.

A prática de pesquisa guiada a partir do ponto de vista dos *agentes sociais*, resulta também na tentativa de compreender a interpretação que os agentes possuem acerca do que o pesquisador está fazendo e de sua posição em *campo*; não significa ter a ingenuidade de achar que os entrevistados não conferem significado às nossas pesquisas.

Os *agentes sociais*, segundo os quais nos relacionamos, durante nossas pesquisas, interveem, expondo e enfatizando a imagem que querem passar de si mesmo. Enfim, a imagem que querem tornar pública; cabendo ao pesquisador estar atento às ações dos agentes, que não se configuram em *atos gratuitos*⁶, desprovidos de sentido.

Durante a realização das práticas de *campo* e as relações que me levaram a conhecer lideranças indígenas de diferentes aldeias na T.I Pindaré, pude perceber como a minha inserção se deu de acordo com escolhas pensadas cuidadosamente com o objetivo de não incorrer em situações que poderiam prejudicar o início e a continuidade da relação de pesquisa.

Nesse sentido é que penso ser o universo da pesquisa, para estudantes que iniciam na prática de pesquisa durante a graduação; um momento de treinamento constante do olhar, uma desconstrução de ideias preconcebidas. E nessa desconstrução, vemos *a pesquisa como*

⁶ De acordo com a perspectiva de Bourdieu (1996, p.138) que aponta, mediante os postulados da sociologia, que há uma razão para os agentes fazerem o que fazem, o que denota o fato de não realizarem atos gratuitos, ou seja, atos em que não podemos fazer sentido.

atividade racional e não como uma espécie de busca mítica de que se fala com ênfase para se sentir confiante” (BOURDIEU, 2010).

As escolhas que realizei em *campo*, mediante a relação construída marcadamente devido a minha presença durante festas realizadas pelos Tenetehara-Guajajara; juntamente com o auxílio das oportunidades em participar de atividades acadêmicas, possibilitaram os resultados que serão descritos e analisados nesta pesquisa.

1.1 Do percurso anterior ao convite para a festa da *Mandiocaba*⁷

Mediante o acompanhamento de trabalhos realizados pelo Grupo de Estudo Socioeconômico da Amazônia (GESEA), passei cerca de dois anos participando de reuniões, onde havia debates e leituras voltadas para diversas temáticas no estudo sobre comunidades tradicionais, entre essas leituras, estudos sobre trabalhos etnográficos de antropólogos.

O referido Grupo, que possui um laboratório situado no Centro de Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Estadual do Maranhão, na sala “Kalil Mohana”, foi inaugurado em 7 de julho de 2011.

A partir daí, pesquisas em comunidades tradicionais que já contavam com o investimento de professores -pesquisadores ligados a rede do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, foram sendo direcionadas, e redirecionadas, sendo, inclusive, apresentadas em seminários⁸ organizados com a ajuda do GESEA, professores e alunos do Departamento de Ciências Sociais.

Muitos dos investimentos, já realizados em pesquisas, em comunidades tradicionais no Maranhão, que conheci inicialmente, estavam relacionados a comunidades quilombolas e quebradeiras de coco, por isso tanto os agentes de comunidades e pesquisadores que conheci, quanto às leituras que tive acesso se referiam a estas identidades, especificamente. Em 2010, no âmbito do grupo não havia investimentos, especificamente no Maranhão, sobre indígenas.

Em 2012, a professora Cynthia Carvalho Martins, coordenadora do grupo, apresentou duas situações relacionadas a conflitos territoriais e ambientais no Maranhão, expondo a situação da implantação da fábrica da Suzano em Imperatriz, sobre os impactos ambientais e a situação de conflito vivenciada por indígenas da T.I Pindaré com empresas de telecomunicação, devido à implantação de cabos subterrâneos que passam pelas aldeias.

⁷ Festa que antecede a do Moqueado e tem como um dos seus momentos principais, a distribuição da mandiocaba, mingau feito de abobora, arroz e pedaços de batata.

⁸ Seminário Parcial “Cartografia Social, Mobilização e Direitos do Povos e comunidades Tradicionais”; Colóquio Internacional dos Quilombolas, II Seminário das Comunidades Quilombolas de Alcântara, que foi realizado no Salão Paroquial

A oportunidade de estabelecer relação com esses grupos, por meio da pesquisa, foi alvo do meu interesse naquele ano, principalmente devido à ausência de conhecimento mais atualizados sobre situações de conflitos com povos indígenas na academia.

Assim, a professora adequou um dos seus projetos⁹, adicionando nos seus objetivos específicos o estudo realizado na Terra Indígena Pindaré, onde iria desenvolver uma pesquisa de iniciação que foi intitulada: *A luta dos Tenetehara pela manutenção da sua territorialidade na Terra Indígena Pindaré.*

Esta pesquisa tinha como objetivo conhecer os saberes do modo de vida dos índios Tenetehara-guajajara, analisando as mobilizações acionadas mediante a implantação de projetos de linha de transmissão e energia. Para isso, o plano de trabalho buscava identificar os conflitos acionados mediante a implantação de projetos; relacionando as diferentes formas de mobilizações com os saberes dos grupos e observando as especificidades culturais que contribuem para a manutenção da sua territorialidade.

Ao encerrar as atividades concernentes a essa pesquisa, dei continuidade a mesma, por meio da elaboração de outro plano de trabalho associado ao projeto intitulado: *A construção da etnicidade em comunidades tradicionais: territorialidades, saberes e a construção das expectativas de direito em diferentes situações empíricas referentes a indígenas e quilombolas no Maranhão*, sob a orientação da professora Patrícia Portela Nunes, que se disponibilizou a ampliar a temática para observação também de situações relacionadas a indígenas, onde desenvolvi um plano dentro da proposta do projeto, mediante os resultados já obtidos no primeiro ano de pesquisa. A continuidade do plano também serviria para direcionar a pesquisa para monografia.

Inicialmente, para aproximação do *locus* de estudo, estive presente em atividades realizadas no Centro de Ensino Superior de Santa Inês (CESSIN), a fim de conhecer alunos de pedagogia que já tinham iniciado há poucos meses pesquisas relacionadas à educação indígena na T.I Pindaré.

As iniciativas desses alunos estavam sob a orientação da professora Helciane de Fátima Abreu Araújo, que contribuiu no processo de diálogo entre este Centro de Ensino e lideranças da Terra indígena Pindaré.

Essa interlocução, vale ressaltar, não é estabelecida de maneira fácil, pois exige certo nível de confiança, por parte dos indígenas, para deixarem que suas comunidades sejam alvos de estudos.

⁹ Projeto: Mobilizações e saberes em comunidades tradicionais no Maranhão

Há certa insatisfação das lideranças e demais membros das *comunidades*, quando aceitam a realização de estudos em suas aldeias, e ficam sem qualquer retorno quanto aos resultados dos trabalhos.

Antes de atentar para a realização das próprias pesquisas, buscando os resultados para obtenção dos dados e construção do estudo; o pesquisador precisa se preocupar, sobretudo em estabelecer uma relação de confiança, responsabilidade e compromisso, principalmente se o diálogo for entre lideranças indígenas e pesquisadores.

As lideranças indígenas representam a *comunidade*, elas podem possibilitar, dependendo da relação que se estabelece, o acesso ao cotidiano nas aldeias. Sendo este acesso negado ou vetado por estratégias dos próprios indígenas, em caso de uma possível não aceitabilidade por parte de alguma liderança.

Tratando do fato segundo o qual lideranças representam suas *comunidades*, refiro-me que o sentido de ‘comunidade’ aqui não está relacionado apenas em termos de comunidade¹⁰ no sentido territorial.

Insta ressaltar que ‘comunidade’ não se trata de um conceito estático. Gusfield (1975) trata dessa questão evidenciando os diferentes usos do conceito. Entre estes o de *comunidade* no sentido territorial; e aquele na perspectiva relacional, fazendo menção ao caráter dos relacionamentos humanos. Em determinados contextos neste trabalho utilizaremos este sentido.

Compreende-se o conceito de *Comunidade* como um construto social, conceito inventado, que nos ajuda a interpretar diferentes situações sociais, de acordo com a experiência vivenciada. Para tanto, de acordo com a fala dos agentes sociais, comunidade se define da seguinte maneira:

as pessoas entendem comunidade apenas como espaço onde vive um grupo , um espaço que ali foi delimitado , determinado para a vivência de um grupo , mas pra gente que faz parte de uma comunidade indígena , a gente vê muito além disso, Embora a gente tenha conflitos internos ,mas a gente ver a comunidade não só como referência a um espaço, mas uma comunidade onde os indivíduos estão realmente vivendo em comum, vivendo por algo em comum , vamos colocar assim, trabalhando junto em defesa de algum direito , vivendo e convivendo pra garantir a existência e a subsistência do indígena pra fortalecer a cultura, então a gente vê o aspecto comunidade, o espaço e principalmente os indivíduos que vão fazer com que todas as práticas rituais que são ali praticados por aqueles indivíduos sejam mantidas e fortalecidas. (Flauberth Guajajara. Entrevista 17 de agosto de 2017)

Tal como os Tenetehara-Guajajara se referem a sua vivência em comum; ao falar em “comunidades” e “comunidade”, não estamos falando restritamente do espaço físico, mas também das relações, que implicam conflitos, modos de vida e lógicas diferenciadas que fazem parte da cultura dos Tenetehara-Guajajara. Tal percepção fica explícita na fala de José Carlos

¹⁰ Utilizarei o termo sem aspas quando ele se referir à espaço físico.

Guajajara, antiga liderança da aldeia Januária, quando ele diz: “na parte da comunidade, assim no modo de vida nosso, ainda é precário, porque eu acredito que os indígenas tem dificuldade de se habituar com o modo de vida do branco, assim no modo de trabalho, por causa dos seus costumes e na sua organização também”.

De acordo como observado nas falas de algumas lideranças: “na minha comunidade”, o sentido de acordo com Venâncio Guajajara, pode estar ligado somente a vivência vinculada ao espaço de sua aldeia, mas na maioria das vezes está relacionado a vivência dos Tenetehara-Guajajara situados em um território, como as referidas “Terras indígenas Pindaré” ou “Caru”, que nas falas em espaços fora da aldeia, ganham a expressão “na nossa comunidade”.

Todos esses significados de “comunidade”, como podemos observar, são atrelados a fatores políticos e organizativos, no sentido de estarem relacionados também à *comunidade* que “luta” pelos seus direitos, a um “modo” específico de viver, como salienta José Guajajara.

Retomando a discussão sobre a expectativa de construir uma relação de pesquisa junto aos Tenetehara-Guajajara; optei nas primeiras visitas apenas por observar, às vezes, semelhantemente a eles, de maneira silenciosa, cuidando para não ser demasiadamente invasiva ao fazer muitas perguntas.

A pressa, a precipitação, a imposição do tempo do pesquisador para colher os seus dados na pesquisa, são ações que tentei abolir da minha prática de pesquisa, visto que foi se construindo uma relação de amizade com indígenas, algo que ultrapassa, nesse sentido, uma relação, restritamente, de pesquisa.

Durante a realização da primeira pesquisa de iniciação científica, as minhas tentativas de inserção no *locus* de estudo foram analisadas de maneira criteriosa. Saliento a orientação da professora Cynthia Martins e do antropólogo Davi Pereira Junior que me ajudaram no processo de escolha do momento mais adequado para realizar as práticas de ‘trabalho de campo’.

Iniciante nessa pesquisa, por algumas vezes fiquei preocupada, diante da impossibilidade de adequação das datas para cumprir, relacionadas aos objetivos do plano de trabalho acadêmico, com o momento adequado para fazer a pesquisa nas aldeias.

Minha primeira aproximação, deu-se no dia 26 de setembro de 2012, viajei com a professora Cynthia, para a cidade de Santa Inês. O Centro de Ensino Superiores (CESSIN-UEMA) estava com uma programação em comemoração aos 15 anos do Centro. Nesta ocasião haveria uma palestra sobre *Cartografia, territorialidades e deslocamentos de povos e comunidades tradicionais*, ministrada pelas pesquisadoras Arydmar Gaioso e Cynthia Martins e o pesquisador Davi Pereira Junior.

Ao final do evento, conheci Francisca Suellen de Sousa, na época, aluna no curso de pedagogia que já havia realizado duas visitas às aldeias, juntamente a outros alunos, sob a orientação da professora Helciane.

Suellen me informou sobre a dificuldade em fazer visitas no mês de setembro, em virtude de assassinatos e brigas que estavam acontecendo em algumas aldeias. Apesar de não serem nas aldeias onde estávamos nos propondo a iniciar a pesquisa, esses assassinatos movem lideranças, por vezes, de outras aldeias na busca pela resolução dos crimes. Parece-me que Flauberth Guajajara¹¹ havia explicado que o mês não estava muito propício para a visita de pessoas “de fora”¹². Em casos de assassinato, por exemplo, realmente, é preciso tomar cuidado, pois às vezes há uma espécie de acerto de contas, por parte dos próprios indígenas, nas aldeias.

De fato, dias antes de ter viajado para Santa Inês, havia ocorrido o assassinato de dois irmãos, no povoado de Alzilândia, Alto Alegre do Pindaré. No dia 23 de setembro de 2012, Luis Guajajara Neto e Isaías Guajajara Neto, foram assassinados, após um desentendimento. “A FUNAI acredita que os crimes estiveram relacionados ao comércio de madeira na terra indígena” (CIMI,2012).

Meses depois, em visita ao Conselho Indigenista, obtive alguns dados sobre assassinatos de indígenas no Maranhão, que ainda não estavam oficializados, como afirmou Rosimeire Diniz, coordenadora adjunta do CIMI. Entre esses dados, constavam o assassinato dos dois irmãos, supostamente atribuído a conflitos entre madeireiros e indígenas.

Por essa situação de assassinato e de conflitos internos que estavam também acontecendo em algumas aldeias, adiei a pretensão de fazer visita, por um período. Troquei contatos com Suellen, aguardando assim informações sobre a situação das aldeias, caso desse para fazer outra visita, a mesma se propôs a me comunicar.

Depois de quatro meses, após a minha primeira ida a Santa Inês, retornei em fevereiro por ocasião do Curso de Capacitação de Sistema Global e Posicionamento, que foi realizado no CESSIN.

Este curso fez parte de uma das atividades desenvolvidas dentro do Projeto: *Mapeamento Social como instrumento de Gestão Territorial contra o Desmatamento e a devastação: processo de capacitação de povos e comunidades tradicionais*.

Nestas atividades referentes ao *mapeamento social*, com a realização dos cursos de GPS e Direitos Territoriais dos Povos e comunidades Tradicionais, pode-se perceber, de acordo com

¹¹ Professor na escola indígena da aldeia Januária.

¹² Forma como a maioria dos indígenas se refere àqueles que não são indígenas, não conhecem e não moram em suas aldeias.

Almeida (2013, p.157), a unificação da consciência que esses grupos tem do seu território com a consciência de si mesmos, expressas por meio de suas reivindicações face ao Estado.

Tal relação alcança, por vezes, o uso dos próprios mapas situacionais como *instrumento político*, como avalia Gaioso (2013, p71). Os mapas construídos junto aos agentes sociais, nas chamadas *oficinas de mapa* na Terra indígena Pindaré tiveram não somente uma repercussão em torno da reivindicação dos limites da área invadida por “assentados”, como auxilia no processo educativo, na medida em que se encontra na “sala de recursos”¹³ da escola da aldeia Januária, apresentando a visão que esses grupos tem de si mesmo, a consciência dos conflitos que os cercam, o domínio do seu território e do uso dos seus recursos naturais.

O Projeto se propunha a analisar situações de efeitos socioambientais e conflitos vivenciados por povos e comunidades tradicionais. Entre a área de abrangência do projeto, estava o eixo Santa Inês – Imperatriz.

Nos dias 30 de janeiro a 3 de fevereiro de 2013 foram realizados cursos, passando pelas cidades que compreendiam este eixo, a saber: Monção, Santa Inês, Imperatriz e Açailândia, respectivamente.

Acompanhei a viagem, a partir da chegada em Santa Inês, antes disso os pesquisadores estavam em Monção. A opção por ir diretamente para Santa Inês, seria por conta da possibilidade de lideranças indígenas irem fazer o curso.

No entanto, no curso dado em Santa Inês, não houve presença de lideranças indígenas, ao passo que lideranças participaram no curso que foi realizado em Monção. Sabendo disso, busquei, posteriormente, ter acesso às gravações feitas no curso em Monção, sobre a fala dessas lideranças que estavam voltadas para as situações de intervenções empresariais em suas comunidades.

Fiz a transcrição das falas de Anísio Guajajara e José Carlos Guajajara, que atualmente não são mais lideranças da aldeia Januária. Por meio da fala dessas antigas lideranças, obtive informações sobre a relação das aldeias com a empresa Companhia Vale do Rio Doce, a situação da aldeia Januária e o conflito relacionado à demarcação de terras e o problema da diminuição da área.

Em Santa Inês, o curso foi realizado no CESSIN e em Imperatriz, no Sindicato dos Trabalhadores Rurais. Minhas participações nesses cursos se deram de maneira alternada entre colaboração na organização e participação como ouvinte.

¹³ Sala com computadores onde, geralmente, os professores lançam notas e os estudantes fazem as suas pesquisas.

No primeiro dia do curso, conheci Elson Gomes da Silva, graduando em Pedagogia, que seria substituto da Suellen na pesquisa já iniciada na T.I Pindaré. Por meio desse aluno fui apresentada em março a José Carlos Guajajara, que conheceu o Elson no curso dado em Monção.

Minha apresentação a José Carlos Guajajara ocorreu no Seminário Parcial: *Cartografia Social, Mobilização e Direitos do Povos e comunidades Tradicionais*. José Carlos Guajajara havia comentado com Elson sobre a programação em abril que seria realizada em comemoração ao “Dia do Índio”, e nesse mesmo período aconteceria a festa do Moqueado ¹⁴na aldeia Areião, que trata-se de um processo marcado pela passagem da puberdade para a fase adulta, momento onde moças e rapazes são preparados para serem apresentados à *comunidade* como homens e mulheres Tenetehara, a festa é também uma das formas de “valorização da cultura” dos Tenetehara-Guajajara de acordo com a concepção do Sr. Raimundo Guajajara

Na ocasião do seminário, José Carlos havia dito que Elson poderia participar, fotografando. Nessa oportunidade o aluno perguntou se outras pessoas que pretendiam realizar estudo na área poderiam fotografar, com a afirmação de José Carlos, fui apresentada por Elson a esta liderança e falei sobre as pretensões da minha pesquisa inicial. Assim, ele nos convidou para participar da festa com eles.

O meu percurso até a chegada ao *locus* da pesquisa, foi permeado por essas participações em seminário, reuniões, palestras, que me permitiram, conhecer a temática relacionada à conflitos em comunidades tradicionais, além de possibilitar estabelecer relações com pesquisadores que me auxiliaram na caminhada de pesquisa.

1.2 O “Dia do Índio” e a festa da *Mandiocaba*

Nos quatro meses, anteriores à entrada na aldeia, tive certa preocupação quanto à realização das primeiras práticas de ‘trabalho de campo’, principalmente no que se refere à entrada com pessoas que não conhecia.

Em fevereiro de 2013 houve uma oportunidade de entrada na aldeia, no período em que ocorreu o curso sobre noções básicas de GPS¹⁵ em Santa Inês. Esperava que alguma das lideranças das aldeias fossem, no entanto, nenhuma delas compareceu.

¹⁴ O Sr. Zé Carlos havia nos falado sobre a festa do moqueado, mas ao chegar na aldeia, tratava-se de um dos momentos de preparação para a festa do moqueado, que se chama “festa da mandiocaba”.

¹⁵ GPS(Global Positioning System-Sistema de Posicionamento Global). Este curso ministrado por Adaildo Pereira dos Santos e Davi Pereira Júnior, realizado no âmbito do Projeto Mapeamento Social como instrumento de Gestão Territorial contra o Desmatamento e a devastação: processo de capacitação de povos e comunidades tradicionais.

Conheci uma pesquisadora que, participando nesse mesmo curso se prontificou a ir até a aldeia Januária, juntamente com um professor do CESSIN, para dar uma palestra relacionada a direitos indígenas. Cogitei a possibilidade de ir com esta pesquisadora, no entanto, aconselhada por Davi Pereira Junior, recusei esta primeira oportunidade, por não conhecer a relação que a mesma mantinha com indígenas daquela aldeia. Meses depois, a oportunidade de ir por meio de uma liderança, Sr. José Carlos Guajajara, conhecido como “Zé Carlos”, pareceu ser uma escolha mais adequada.

No dia 18 de abril saí da rodoviária de São Luís para Santa Inês. A viagem de ônibus dura cerca de quatro horas. No primeiro ano de pesquisa fiquei hospedada na casa de Suellen Fernandes, no bairro chamado Santo Antônio. Nos anos consecutivos fiquei hospedada na casa de Dona Maria do Amparo, mãe do Elson, no bairro Nova era.

O deslocamento de Santa Inês para o município de Bom Jardim, era feito por meio de “carro de lotação” como chamam na cidade. Muitos motoristas se agrupam nas proximidades do Posto de Gasolina chamado “Santa Fé”, localizado próximo à praça principal da cidade, chamada de Praça da Laranjeira. Eles ficam à espera de pessoas que fazem o percurso Santa Inês – Bom Jardim, entre outros.

O trajeto dura cerca de 30 minutos, onde passamos sob a ponte do rio Pindaré na Br.316. Em outros retornos à aldeia, depois da festa da Mandiocaba, o horário dos carros de lotações demarcavam o tempo da visita. Se tínhamos que retornar da aldeia para Santa Inês, em feriado ou fim de semana, precisava ser antes das 17 horas.

Pegar lotação à noite é perigoso, pois não há iluminação na pista, além dos riscos de assalto. Em uma das minhas visitas, no fim de semana, percorri um longo trecho da Br. 316, andando, por conta da demora dos carros, e de já estar anoitecendo. Quando já estávamos próximo à ponte, conseguimos uma carona para retornar.

Sr. Raimundo conta , inclusive, que nesses deslocamentos suas filhas e a esposa foram assaltadas:

O problema que pegou pra mim e pegou pra ela também pra Eloide é porque semana passada ela recebeu o dinheiro dela, só que não foi possível dela estar com esse dinheiro. Hoje em dia a gente fica até com medo de chegar na estrada pra pegar carro, eu fico até com medo disso agora. A minha menina até pro colégio agora ela tá, se eu não for deixar ela de moto, nem de ônibus que tá carregando, elas não querem ir mais se eu não for deixar elas. Ela fica com aquele medo do que elas passaram mais a mãe dela porque foi assim, semana passada saiu pagamento dela , aí ela deu um dinheiro para as filhas dela comprar roupa aí fomos , levamos as três. Quando foi um dia de sexta-feira elas fizeram todas as compras, quando chegou por volta das três horas da tarde quando chegou ali em frente ao Maranhão moto, a se passou por um taxista. Ela vinha com a bolsa todas as documentações e o dinheiro também, antes de chegar na pontinha, o carro começou a matar carreira, aí elas disseram: O que foi? E o carro parou. Chegando ali na pontinha da fazenda o motorista saiu e começo a abrir a porta

do lado delas e disse pra elas saírem , que ali estava acontecendo um assalto .Elas saíram , aí a mulher disse: “por favor , não mata nós não , leva tudo , mas deixa a gente com vida , aí ele deu um empurrão na minha menina pra poder tirar a sacola do lado dela , aí daí ele olhou pra ela e disse que ia estuprar ela. , aí ela Ameaçou matar elas e até ele dizer: pode correr , aí elas atravessaram na frente do carro e e ele dizendo para elas não olharem pra traz , porque se não ele atirava, elas pediram socorro ali na fazenda , mas não chegou ninguém , ai ele fez a manobra no carro e foi embora ,, quando o carro da policia ia passando , eles tentaram ir atrás mas não acharam não, Mas ai foi tudo por Deus , porque já pensou ele tira elas pra outro rumo como várias ?Assim acontece né?(Raimundo Guajajara. Conversa informal. Nov de 2014)

Minhas visitas iniciais na aldeia se davam sempre na companhia de Elson e de estudantes do CESSIN (estes especificamente na primeira visita), sendo considerado “perigoso”, como mulher, fazer deslocamentos sozinha.

As aldeias se localizam às margens da Br. 316. Na aldeia Areião existe uma porteira, normalmente é perto dela, debaixo de uma árvore que as pessoas esperam carros de lotação, e também onde os índios vendem peixe para motoristas, às vezes, artesanatos também ficam expostos para venda.

Um dia antes de ir para aldeia, fui até a FUNAI de Santa Inês, levar uma documentação com Suellen, relacionada à lista de pesquisadores que fariam o curso de GPS em maio na aldeia Januária, na verdade precisaríamos de permissão para o trabalho. Fomos recebidas por Wendel Jesus de Miranda, agente indigenista, que foi bem solícito e disse que iria tentar agilizar o processo de resposta ao documento enviado para Brasília. Além deste documento, foi elaborado outro, constando assinaturas das lideranças das sete aldeias¹⁶, autorizando a realização desse curso, o que facilitou a nossa entrada.

Ao que parece, Wendel possuía certa respeitabilidade perante as lideranças da aldeia Areião, por se fazer presente nas mobilizações, caso seja chamado; por tentar agilizar a realização de algumas demandas feitas pelos indígenas e por não se negar a ouvi-los, como prática de alguns funcionários nessas situações. Os indígenas convidam ele para as festas, de modo que no início da pesquisa, eventualmente o encontramos na aldeia.

No dia 19, fiz o deslocamento de Santa Inês para Bom Jardim, juntamente com alunos do CESSIN, a saber, Elson Gomes da Silva, Francisca Suellen Fernandes de Sousa, Reyllane Lucena Santos e Ismack Soares de Sousa. Fomos direto para a casa do Zé Carlos, na aldeia Januária. Esperamos ele se arrumar para nos deixar na aldeia Areião, onde estava acontecendo a festa.

¹⁶ Nesse período, a aldeia Areinha ainda não havia sido formada.

Ao chegarmos na aldeia Areião, Zé Carlos nos apresentou para Sr.Raimundo como estudantes da UEMA e disse que estávamos fazendo um trabalho. Ele nos deixou à vontade para observar e fotografar.

A dificuldade que tive nesse primeiro momento foi de separação dos diferentes agentes que estavam ali e que, ao contrário do que tinha pensado, sobre a festa acontecer em um momento específico, notei que estava acontecendo dentro de uma outra comemoração a do “Dia do Índio”.

Zé Carlos apenas nos deixou na aldeia, tinha outros afazeres e foi embora. Pessoas chegavam e saíam, nossa permanência na cabana onde os indígenas fazem as suas festividades, era notada, e chamou atenção de Leonardo Guajajara, sobrinho de Sr.Raimundo.

Ele sentou ao meu lado, e observava o fato de estar anotando, eu não sabia que ele era uma das lideranças da aldeia, logo, ele olhou e perguntou sobre o que estávamos fazendo. Com um pouco de temor no que ele ia compreender do que ia falar, expliquei que estava fazendo uma pesquisa relacionada à “luta” deles e que era estudante da UEMA. Depois disso, ele continuou a observar, silenciosamente e não disse nada. Talvez o fato de sermos apresentados por outra liderança, não trouxesse muita desconfiança, no momento.

Passamos o dia na aldeia, almoçamos na casa do Sr.Raimundo, junto a sua esposa, missionários e Wendel. A filha do Sr. Raimundo, Eloiza Guajajara, que também é uma das lideranças da aldeia, mantinha a mesma postura de somente observar.

Ao final da festividade Sr.Raimundo nos convidou para ir no outro dia, pela manhã, fotografar a finalização da festa da mandiocaba. Aceitamos¹⁷ e acordamos de chegar no horário estabelecido por ele.

Era um dos momentos muito importante para a festa: a distribuição da “mandiocaba”. E participavam nesse momento, aqueles que moravam na aldeia, incluindo os missionários, nós e os parentes das moças.

Gravamos e fotografamos durante todo o dia. Fomos apresentados a Sr. Dejacy Guajajara, liderança da aldeia Tabocal, por meio do Sr.Raimundo. Nessas primeiras apresentações, ele sempre nos chamava pelo termo: “os meninos”. “Os meninos estão aqui fazendo um estudo sobre a gente”

A percepção de que minha inserção nas aldeias se deram por meio de lideranças eliminou, por um tempo, a tentativa de conhecer outras aldeias sem estar ao lado de uma

¹⁷ Ao falar em terceira pessoa refiro-me às práticas iniciais de pesquisa de campo compartilhadas com Elson Gomes da Silva

liderança. Com a mudança que houve na liderança da aldeia Januária, a única pessoa que poderia me levar a outras aldeias seria Sr.Raimundo.

A mudança de liderança ocorreu devido as divergência entre as lideranças da referente aldeia. Zé Carlos não concordava com as práticas da outra liderança que não tomava decisões apoiadas pelas *comunidades*. Por sua decisão, Zé Carlos deixa de ser cacique e vai morar em Monção, logo, a liderança da aldeia ficou nas mãos de pessoas que não tínhamos contato, a fim de retornarmos, confiadamente, a esta aldeia.

Com essa mudança, optei também por retornar mais vezes à aldeia Areião, mas, principalmente, por querer saber mais a respeito da história de vida de Sr.Raimundo, ele sempre nos recebia bem e tem paciência em responder minhas indagações.

Por meio dos seus convites para visitá-los sempre que pudéssemos, é que paulatinamente retornávamos à aldeia com o material que recolhíamos nas pesquisas de campo, assim como sempre comprávamos artesanatos feitos pela sua esposa, como, pulseiras, colares, brincos e prendedores de cabelo, feitos de miçangas e penas coloridas.

Ao término da “festa da Mandiocaba”, explicamos o nosso interesse em observar o preparo das moças e rapazes até o fim, logo, o Sr.Raimundo disse que avisaria sobre a data de realização da “festa do Moqueado” e assim ficamos aguardando, mantendo contato também por meio de ligação.

No intercurso dessa espera planejei retornar à Januária assim que houvesse outra oportunidade, como estava realizando atividades como colaboradora no projeto de Mapeamento Social, juntamente com a pesquisa de iniciação científica, retorno a esta aldeia, especificamente, por meio da realização das atividades referentes ao mapeamento.

1.3 A experiência de marcação de ponto no Rio Pindaré: sobre a confiança no conhecimento dos indígenas sobre o rio

No mês de Maio retorno à aldeia Januária, por ocasião dos cursos sobre Noções básicas de GPS; e Direitos Territoriais dos Povos e comunidades Tradicionais¹⁸, realizado na “casa de cultura”.

As casas de cultura são espaços construídos pelos indígenas, onde realizam reuniões e festas, cada aldeia possui uma casa de cultura diferenciada, podem ser feitas com o teto de palha de babaçu, ou telhas, sustentadas por troncos talhados, retirado de árvores, sem paredes ou com paredes No centro das casas há um suporte para sustentar a estrutura da casa, mas que também

¹⁸ O curso sobre direitos territoriais ministrado por Danilo Serejo.

serve como referencial para as danças Tenetehara que são circulares, feitas ao seu redor. A casa de cultura da aldeia Januária, especificamente, tem o formato octagonal.

Esta viagem ocorreu junto a pesquisadores do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Na Januária me apresentei¹⁹ como iniciante na pesquisa com povos indígenas.

Durante os dias de curso, realizamos um trabalho que consistia na prática de marcação de ponto, por meio de GPS, em áreas de conflito, às margens do Rio Pindaré. Esta foi uma experiência importante para a compreensão inicial das estratégias traçadas pelos Tenetehara-Guajajara que pescam no rio.

Saí de canoa²⁰, por volta das 10 horas, de um porto localizado na aldeia Januária, onde os Tenetehara-Guajajara atracam suas canoas para pescar. O trabalho²¹ de marcação foi realizado em quatro canoas juntamente com lideranças indígenas, colaboradores e pesquisadores, ficamos até às 18 horas da tarde percorrendo o rio Pindaré, no meio da tarde nos deparamos com um temporal e nessa época o rio já estava “cheio”.

Tive certa preocupação, principalmente por não conhecer o rio e por ser a primeira vez que participava desse tipo de trabalho. Dona Maria José Guajajara, cacique da aldeia Tabocal, guiava a nossa canoa, juntamente com Sr. Oliveira, seu esposo. Ambos brincavam ao perceber o nosso temor, pois na nossa percepção a canoa parecia muito leve em relação à pancada da chuva, eles contavam histórias de morte, rindo, e se prevaleciam da minha tentativa falha em aparentar uma tranquilidade. Enquanto eles guiavam a canoa, nós retirávamos a água de dentro dela, pra equilibrar o peso.

Nessa situação comecei a perguntar se eles faziam muito aquele mesmo percurso na época em que rio estava cheio, eles riam no meio do temporal e disseram que sim, mas que já tinha acontecido acidentes de “canoas virarem e gente sumir”.

Nesse momento estávamos a frente das outras canoas que estavam com os demais pesquisadores e resolvemos parar, a fim de esperá-los, fiquei apreensiva em olhar pra trás e não ver nenhuma canoa, mas Dona Maria parecia tranquila no meio do temporal e o fato de saber que ela dominava aquela prática e conhecia o rio, assim como os demais indígenas, passou certa confiança, de modo que abandonei as perguntas sobre o rio e passei apenas a retirar a água e observá-la silenciosamente, assim como eles fazem, por vezes, conosco.

¹⁹ Ao retornar para esta mesma aldeia, meses depois, notei que uma liderança havia entendido que eu estava realizando trabalho ainda ligado ao grupo de pesquisadores. A partir daí senti necessidade de esclarecer que se tratava da minha pesquisa e que a partir dali possivelmente não retornaria mais com o grupo.

²⁰ Juntamente com Gardênia Ayres, Sr. Oliveira, Maria Guajajara e Francisca Suellen.

²¹ Equipe de pesquisa: Anísio Guajajara, Leonardo Guajajara, José Carlos Guajajara, Antônio Guajajara, Pedro Viana Guajajara, Sr. Oliveira, Maria Guajajara, Davi Pereira Junior, Helciane de Fátima Abreu Araújo, Danilo Serejo, Gardênia Ayres, Racquel Santos, Reyllane Santos, Clíciane França, Elson Silva e Francisca Suellen.

Depois de alguns minutos, as demais canoas reapareceram, e os indígenas todos rindo entre si. Riam do fato de Leonardo Guajajara ter dormido na direção da canoa, um fato que, para mim, diante de um temporal não provocaria riso, mas sim, tensão. No entanto, as brincadeiras que surgiram diante disso, acabou por provocar risos em todos. Diante de mim, Leonardo aparentava ser um pouco sério e observador, depois desse incidente, ele passou a lidar com a minha presença de maneira mais descontraída.

1.4 Os ritos Tenetehara-Guajajara e a sua função social e política

Antes de proceder à descrição sobre a relação de pesquisa por meio da minha presença nessas festas, gostaria de explicitar prévias considerações acerca da forma como compreende-se ritual para fins desta pesquisa.

Uma das principais festas que observei, durante os ‘trabalhos de campo’, foi a do Moqueado que abrange práticas ritualísticas mantidas tradicionalmente pelos Tenetehara-Guajajara e consiste em um processo iniciado a partir da menarca, primeira menstruação da menina-moça, seguido por um período de reclusão e abstenção de determinados alimentos, sendo finalizado com a apresentação, das atuais mulheres à *comunidade*.

Na Terra Indígena Pindaré, atualmente, o rito de iniciação masculina é realizada durante a última fase que é a de finalização do ritual, eles são apresentados à *comunidade* junto as “meninas moças”.

No que se refere aos ritos de puberdade, densos estudos foram elaborados por Victor Turner, onde este autor, relatando sobre sua experiência de estadia entre os Ndembus, fala do constante convite que era feito a ele para que assistisse as frequentes realizações dos ritos de puberdade.

Nesse contexto ele atenta para duas diferenças existentes entre “observar” e “alcançar alguma compreensão”, para ele, *uma coisa seria observar as pessoas executando gestos estilizados e cantando canções enigmáticas que fazem parte da prática dos rituais e outra é tentar alcançar a adequada compreensão do que os movimentos e as palavras significam para elas* (TURNER, 2013).

Durante as observações realizadas em trabalhos de campo, e sistematização do material para análise, noto esta mesma diferença, e poderia dizer distância que existe entre a “observação e compreensão”, que se configura em um desafio para trabalhos embasados na etnografia. Em minha prática de pesquisa não acompanhei todos os ritos em que moças e rapazes passam.

A dificuldade de estar na aldeia, devido às atividades relacionadas a minha formação no curso de Ciências Sociais da Universidade Estadual do Maranhão, que me separavam, por meses, das visitas às *comunidades*.

Em visita a casa de Sr. Raimundo Guajajara, em outubro de 2013, conversamos sobre a caçada, um ritual realizado entre os Tenetehara-Guajajara que antecede a “festa do Moqueado”. O pai das “donas da festa”²² que estão passando pelo ritual, que em nosso caso era o Sr. Raimundo, organiza os homens, seus amigos e parentes que estão dispostos a ir à mata caçar. Elson havia recebido este convite de Raimundo, que não apresentou restrições à presença de mulheres, explicando que a mulher dele ia para ficar no rancho e que poderíamos ir.

Não há data para voltar, isso é estabelecido de acordo com o número de caças, se suficiente, eles voltam para aldeia, se ainda for pouco, eles continuam na mata. A farinha preparada para que os homens possam se alimentar durante os dias na mata, é feita pelas mulheres da aldeia. Leva-se farinha, alguns quilos de arroz, e outros alimentos para os primeiros dias, depois a alimentação pode ficar por conta da caça que capturarem, caso nos dias de caça acabe a comida que levarem.

Eloide Guajajara, esposa do Sr. Raimundo, não pode ir à caçada, embora quisesse ir. Os preparativos foram feitos rapidamente e suas filhas, “as donas da festa”, não poderiam ir, devido aos dias de aula que perderiam na escola.

Embora fosse permitido que fosse, a escolha mais adequada seria ir na companhia de Eloide, geralmente, “*uma mulher vai com os caçadores para a mata, a fim de cuidar do moqueado, colocá-lo no defumador para que não apodreça*”. (ZANONNI, 1999, p. 69), como Eloide não pode ir, a escolha mais adequada, no momento, foi a de ficar à espera do ensaio e da festa que começa quando os homens voltam da caçada.

Sendo assim, acompanhei momentos específicos dos quais atentei para observar a função social e política por meio dos ensinamentos dos ritos, logo a pretensão desta pesquisa não se baseará em trazer uma etnografia das festas que observei.

A atenção nas festas esteve relacionada ao “alcance dos significados” das relações de conflito entre indígenas e agentes externos que são apresentadas durante as festas, por meio de discursos proferidos por lideranças Tenetehara-Guajajara.

Em se tratando do Ritual do Moqueado, embora os Tenetehara-Guajajara que conheci considerem importante registrarmos as suas festas e continuarmos os estudos que contribuem

²² Sr. Raimundo tem quatro filhas, duas delas estavam participando do ritual, como cacique da aldeia que possui prestígio perante a sua comunidade, suas filhas são instituídas como sendo “as donas da festa”.

para dar visibilidade a sua cultura, os seus discursos evidenciam que há uma organização política em torno da construção de “Mobilizações”.

Compreendendo a própria arbitrariedade presente em tomar como ponto de partida a função social e política dos ritos observados nas festas, opto por essa abordagem por ser a que mais se aproxima da experiência empírica baseada na minha prática de pesquisa.

No que se refere à noção de rito de passagem, e sua teoria representada pelos autores Gennep e Turner, entende-se que é preciso, como aponta Bourdieu (1996, p.97), relacionar a esta teoria certas questões que ela mesmo não suscita, e em particular, aquelas atinentes à função social do rito e da significação social da linha, do limite cuja passagem o ritual torna lícito.

Um dos efeitos essenciais que a teoria do rito de passagem²³, com a ênfase na passagem temporal, pode mascarar, na perspectiva de Bourdieu, seria a separação entre aqueles que passaram pelo rito, daqueles que ainda não o fizeram.

Essa separação, conforme o autor, consagra a diferença, que institui uma identidade que atribui um “direito de ser e também um dever de ser”, no sentido de função de uma identidade, atrelada não somente a passagem, em nosso caso específico de moças para mulheres, rapazes para homens, mas à legitimação em relação aqueles que não foram instituídos.

Não se trata apenas da diferença entre os sexos e o tratamento distintivo que surge diante disso, assim como a função social de homens e mulheres Tenetehara-Guajajara que foram consagrados, mas a linha que separa aqueles que se “resguardam” daqueles que não se resguardam, o que os tornam não passíveis desta operação ritual.

O valor de se resguardar durante o ritual fica explícito por meio da valorização entre os Tenetehara-Guajajara sobre a história da cobra de duas cabeças. Ao conversar com Sr.Raimundo, ele reafirma o que Pedro Guajajara, seu cunhado, fala sobre o perigo da cobra de duas cabeças:

“...é uma cobra que tem, são três tipos de cobra, assim das cor né, tem um que é amarelinho e ela tem a cabeça branca, no mesmo tempo é por isso que se chama cobra de duas cabeças, porque ela tem a cabeça atrás e na frente, aí tem também preta e ela tem a cabeça branca também, aí tem também que é pintada também, preto com branca, são três tipos de cobra e essas cobra são muito perigoso demais. A cobra macho ele é muito perigoso pro lado de menina mulher, menina jovem, quando vem a primeira menstruação que eles tavam dizendo aquele dia e a cobra fêmea ela é muito perigosa também pro lado de jovem, rapaz que se formam também no caso(...), porque se ele

²³ “Van Gennep mostrou que todos os ritos de passagem ou de “transição” caracterizam-se por três fases: separação, margem (ou limen, significando limiar em latim) e agregação”(TURNER,2013).A primeira fase abrange o afastamento do indivíduo ou de um grupo, quer de um conjunto de condições culturais, ou estrutura fixa anterior; a segunda fase esta relacionada à posição do indivíduo “transitante”, com características ambíguas, com poucos ou quase nenhum dos atributos do passado, ou do futuro; e a terceira fase, onde consuma-se a passagem, com o indivíduo tendo direitos e obrigações.

andar à toa até capaz da cobra seguir o rastro dele, segue ela aonde ele tá e lá **ela se torna uma pessoa pra ele, uma mulher, uma jovem**, se o rapaz não gostar dela, ela pode querer vir entrar dentro da casa, onde ele dorme e querer dormir mais ele **e do mesmo jeito é cobra macho também, pode fazer com menina mulher como eles tavam contando que aconteceu** com a menina lá que **o bicho já tava dormindo mais a menina porque a menina não teve todo esse cuidado** quando ela viu a primeira menstruação dela, ela não se cuidava(não passou alho na base planta dos pés para espantar a cobra, prática exigida logo que vem a primeira menstruação)...” (conversa informal/nov.de2014)

O valor de se *resguardar* no ritual tem significado não só para o período em que moças e rapazes são *consagrados*⁴, mas tem implicações no papel que homens e mulheres Tenetehara-Guajajara precisam cumprir na sua *comunidade*, pois além de investidos de uma representação de si mesmos, transformam os comportamentos que acreditam estar obrigados a adotar para se ajustar a tal representação.

Embora, haja a personificação da cobra para os dois sexos, os ensinamentos quanto ao cuidado é direcionado enfaticamente para as moças, assim como as histórias até agora conhecidas, ocorreram com meninas. Sr.Nicolau Guajajara menciona outra moça, diz que “duas cobras” estavam gostando dela²⁴, isso traria problemas, a mesma engravidaria e não passaria pelo “Moqueado”.

“Não se cuidar”, “não se resguardar”, de acordo com os homens mais velhos, para além de representar um desapego ou desobediência às regras do ritual, pode gerar problemas quanto à organização social da comunidade, pois espera-se que as moças, depois da primeira menstruação, passem pelo ritual que as *consagram*⁴ como mulheres Tenetehara-Guajajara, perante a comunidade que as veem como “prontas” para formar família.

A unidade mais importante na estrutura social tenetehara é a família extensa constituída por um número de famílias simples reunidas por laços de parentescos. É mais importante que a unidade biológica (homem, esposa e filhos) porque além de constituir a base da produção econômica, é mais estável e subsiste ao rompimento das famílias simples o que garante maior segurança ao indivíduo. (GALVÃO; WAGLEY, p.39)

O ordenamento político e social dos Tenetehara-Guajajara implica também na manutenção do ritual, como forma de agregamento dos indivíduos e de construção das relações que irão formar a base da unidade social que é a família extensa. Esta, como já citado agrega um número de famílias unidas por laços de parentesco. Dentro dessas unidades são formados também as lideranças políticas de uma comunidade, como no caso da aldeia Areião, onde a

²⁴ Narrativa semelhante que se refere à sedução da cobra em relação a jovens, encontra-se no livro de Eduardo Galvão e Charles Wagley: “A mulher que se casou com a cobra”. In: Os índios tenetehara: uma cultura em transição. Ministério da Educação e cultura, serviço de documentação, 1961.

liderança da aldeia é representada pelo pai, filha e sobrinho, respectivamente: Sr, Raimundo, Eloiza e Leonardo.

É importante para o crescimento do grupo a manutenção do ideal proposto no ritual para fins de organização social e política que se inicia na formação da família que tem como fator preponderante moças e rapazes que se deem ao casamento.

É a vida futura da moça que está sendo preparada, as representações implicam para cada sexo um ideal diferente, como afirma Zanoni(1999), o ritual de apresentação da menina-moça serve para ampliar as relações externas ao núcleo familiar. O ritual masculino, ao invés exalta o ideal religioso ao introduzir o adolescente no domínio do canto e do maracá, portanto da voz dos espíritos.

Pensando nessa diferenciação, podemos dispor da perspectiva de Bourdieu(1996), quando ele aponta para os ritos diferenciados sexualmente que consagram a diferença entre os sexos, ou constituem em distinção legítima, em instituição. O ritual, portanto, operando uma separação, exerce um efeito de consagração, que tem implicações na ordem estabelecida, principalmente no que diz respeito à formação de futuras famílias.

1.4.1 Estadia na aldeia Areião durante a festa do Moqueado

Depois da “festa da mandiocaba”, em abril, esperava-se que a finalização do ritual, com a “festa do moqueado”, acontecesse em setembro, no entanto o repasse de um recurso da Vale S.A que seria depositado na conta da associação da aldeia, não deu certo, pois a conta não estava regularizada. Houve também um período de greve nos bancos, o que impossibilitou qualquer ajuste.

A festa não aconteceu e retornei às aldeias em outubro de 2013, no dia 12, para saber sobre o andamento da festa. Como não encontramos Sr.Raimundo, passamos na aldeia Januária, e nesse dia estava acontecendo a comemoração do dia das crianças, uma pequena celebração na Igreja Assembleia de Deus, organizada pelos indígenas, membros da igreja e por missionários. Leonardo disse que estava acontecendo a comemoração do dia das crianças e nos levou até a Januária para observar, nos deixando com os missionários.

Durante as idas à aldeia em casos de festividade, devido às várias atividades que lideranças realizam nessa ocasião, observei que as lideranças nos recomendavam para os missionários, para que eles ajeitassem comida, em caso de não dar tempo para eles providenciarem, a fim de não nos deixarem sozinhos. Sempre dizíamos que não era preciso se preocupar com a nossa comida, mas notava que era uma preocupação do Sr.Raimundo, por exemplo, em nos deixar aos cuidados de alguém, e no caso ele às vezes nos deixava aos

cuidados de seus amigos missionários, enquanto saía para resolver qualquer outro assunto referente à festividade.

Por algumas vezes comia junto a missionários e indígenas no quintal da igreja, por recomendação das lideranças, ou porque os próprios missionários eram convidados das lideranças em suas casas.

Sr.Raimundo nos apresentava aos missionários, dizendo: “os meninos” estão fazendo um estudo, são meus amigos, estão conosco aqui, aí vocês podem ver aí uma comida pra eles, eles podem banhar aqui (na igreja) também”. A igreja, é um espaço comum usado pelos indígenas, missionários e amigos dos indígenas, em épocas de festividade. Havia um banheiro no quintal da Igreja e por orientação do Sr.Raimundo, banhei neste banheiro, nos dias que estive na festa,

A festa, como já exposto, previsto para acontecer em abril de 2013, pode ser realizada somente em abril do ano seguinte. Algo que dificilmente ocorre entre os Tenetehara-Guajajara. A iniciação da menina moça em um período de mais de 12 meses, considerado longo, devido principalmente a abstenção de alimentos que as moças precisam seguir durante esse processo.

Durante os dias da festa, a saber, 18, 19 e 20 de abril de 2014, descansávamos na casa de Leonardo Guajajara. Raras são as pausas nas “cantorias”, durante a festa. Os intervalos são dados somente no momento em que os participantes param para se alimentar, descansar um pouco e tomar banho.

A “Festa do Moqueado” é um momento que agrega a participação das aldeias circunvizinhas, dos parentes das moças e rapazes que moram em outras localidades, como por exemplo, Terra Indígena Caru, um indígena da etnia Pataxó que mora no Paraná, entre outros.

Neste momento, apesar de ter oportunidade de conversar com outros homens da aldeia, considerava a minha estadia ali, ainda inicial, perante aos demais moradores. Meu contato maior estava com a família de Sr. Raimundo, que agrega a própria liderança da aldeia.

Tive certo receio em permanecer conversando por muito tempo com homens, ou rapazes, não sabia quem ali era casado, ou qual interpretação as pessoas poderiam ter acerca de ver pessoas “de fora” conversando com homens e rapazes. Durante as festas ficava mais em companhia de esposa de Sr. Raimundo.

Essa preocupação torna-se em certa medida desnecessária, atualmente, boa parte das famílias localizadas na aldeia Areião já me conhece devido a presença nas principais festas que os indígenas desta aldeia realizam e da prática em retornar com o material que colho durante as festas, como vídeos e fotografias.

Escolhi nesse momento, observar somente, não fazer entrevista, visto que todos estão envolvidos, não seria o momento mais adequado. Além disso, Sr. Raimundo contava com a nossa presença para fotografar e gravar os momentos considerados mais “importantes” da festa, o que exigia estar disposto a qualquer hora e permanecer sempre atento às atividades realizadas na “casa de cultura”.

Na festa do Moqueado, que marca a consolidação da minha relação de pesquisa perante os indígenas da Aldeia Areião, observo como os participantes costumam se prevalecer em relação aos que não são indígenas, que eles chamam de “karaiw”, por meio de piadas e chacotas, e participar voluntariamente para ser alvo das brincadeiras, faz parte dos momentos de descontração da festa. No entanto, os participantes fazem esse tipo de brincadeiras apenas com quem conhecem, com “karaiw” que eles consideram como amigos.

As senhoras da aldeia e os homens brincam com a cabeça dos animais que são moqueados e servidos na festa, sabendo que “karaiw” não come, eles oferecem sorrindo, como forma de fazer um teste pra saber a nossa reação, às vezes pedem para imitar o som dos animais que desejam, juntamente com eles.

A minha aceitação perante o grupo foi permeada pela presença nestas festas, no ato de aceitar também as piadas e brincadeiras.

No último dia do ritual, por ser na data do meu aniversário, Leondas Guajajara, afirmando ser um presente ofereceu uma pintura, normalmente quem é de fora paga pela pintura e eles fazem desenhos, nas regiões, das pernas, costas e braços das pessoas, alguns tem semelhança com o couro de cobra, casca de jabuti e escama de peixe.

Leondas pediu para que eu mergulhasse a mão na panela cheia de jenipapo, a tinta fica por cerca de 10 dias na mão, parecia uma luva. Sr. Raimundo me ensina a como deixar a “tinta” secar, observei que algumas moças usavam, e que eles acham “bonito”, mas no meu caso se tratava de uma brincadeira em que eles sabiam que ia achar a priori um pouco diferente das pinturas que já haviam feito em mim. Alguns sorriam, dizendo que ficaria por muito tempo com a mão pintada.

Este é um momento onde eles ficam sorrindo da nossa reação. Permanecer, por vezes, falando tupi, sorrindo e olhando para nós é uma prática constantemente observada e eles mantem a fala, sabendo que não compreendemos.

Na primeira prática de campo, na “festa da Mandiocaba”, não notei a interação com muita brincadeira e o compartilhamento da comida no âmbito da festa, sendo distribuída apenas entre eles, talvez porque ainda não nos conheciam muito a ponto de fazerem brincadeiras e nos

oferecerem a comida, ainda éramos vistos como “karaiw”, aceitos ainda com as limitações de alguém que é “de fora”.

Um ano depois, observo como eles faziam questão de que participássemos com eles no ritual, além de apenas gravar e fotografar. Uma das filhas do Sr.Raimundo me ofereceu um “anguzinho”, no momento de distribuição da comida que é direcionada, primeiramente e somente aos homens mais velhos, depois para os parentes, comi, e notei que Leonardo observava minha reação, depois disso ele me deu um pedaço de carne de macaco, rindo, parecia querer saber se comeria. Sabendo que nunca havíamos comido dos alimentos servidos durante a festa, eles a utilizam também para brincar, parecem fazer um ‘teste’.

Observo que algumas pessoas se afastam nesse momento de distribuição, ação percebida por eles. Havia uma funcionária da empresa Vale S. A, que os indígenas haviam oferecido o *anguzinho*. Alguns indígenas desafiavam ela dizendo: “vamo ver se karaiw vai comer”, riam, dizendo, “olha karaiw comendo”.

*Ser caçado*²⁵, ou não, entre os Tenetehara-Guajajara, depende por vezes da relação em que se tem com o grupo. Nos primeiros trabalhos os indígenas não nos conheciam, motivo pelo qual, talvez, eles não tomassem tanta liberdade para brincar.

Sorrir coletivamente do nosso comportamento na hora de comer, nos pintarem tal como eles, conceder o maracá para tocar, assim como pedirem para dançar durante a finalização do ritual, são práticas que marcam a minha relação com esses *agentes sociais*, não apenas como observadora ou estudante, mas como alguém que eles haviam *instituído* por meio da construção da relação de uma amizade.

Os rituais sociais, nesse sentido, são entendidos como ritos de instituição, (BOURDIEU, 1996) na medida em que legitimam separações e posições, consagrando diferenciações, que às vezes passam despercebidas, como por exemplo, a mudança por meio da ritualização de práticas e da relação de amizade com os Tenetehara-Guajajara, da minha condição não mais de quem realiza um estudo, restritamente de fora, mas como “Karaiw-amiga dos Tenetehara”, atribuição dada pelos Tenetehara a quem é de fora e goza, segundo eles, de uma boa relação com os indígenas.

1.5 A continuidade da relação de pesquisa durante o mestrado

²⁵ Expressão utilizada por Clifford Geertz (2012, p.187), ao descrever sua experiência em uma aldeia balinesa, onde um incidente representa um ponto de reviravolta quanto ao seu relacionamento com a *comunidade*, e a partir deste, ele e sua esposa passam a ser “aceitos”.

Como descrito, foi durante a graduação que ocorreu a minha inserção, com a prática de pesquisa próxima à família do Sr. Raimundo e de lideranças das aldeias localizadas na Terra indígena Pindaré.

De julho de 2015 a abril de 2016, estive ausente das práticas de pesquisa. Durante esse período passei por um longo processo de realização de atividades relacionadas ao término do meu curso na graduação, com pré-projeto e monografia para entregar, participando posteriormente do processo de seleção do Mestrado em Cartografia Social e Política da Amazônia da Universidade Estadual do Maranhão, ingressando em outubro, na pós-graduação, passando pelo cumprimento das disciplinas iniciais. Nesse decurso relato a perda da mãe do meu companheiro de pesquisa, mulher que guardo muito afeto e que considero ter me amparado em Santa Inês, durante os anos iniciais dessa pesquisa.

Depois de passar nove meses sem retornar às aldeias por estas razões. Recebemos o convite do Sr. Raimundo para registrar e participar com eles da “festa do Primeiro Ano”, além desse nome atribuído a festa, fala-se também nas expressões: “a festa do meu menino” ou “a festa da minha menina”; “brincadeira” ou “moqueadinho” que pode estar relacionada à prática de “resguardar” a criança de doenças, além de evidenciar o ensino da prática de tocar o maracá e cantar, para as crianças da aldeia.

Esse ano que aconteceu, tem muita criancinha aqui ainda pequena, quando ele tá começando a andar, assim o completa o ano, aí o menino vai caminhando, aí a gente vai fazer outra vez. É que nem eu estava dizendo pra minha menina, que isso aí, há muitos anos, que fazia isso aí, era a vó deles, aí ela desapareceu, morreu, aí se acabou, aí a menina que tava ali na frente que é a Regiane né, aí diz que no entendimento dela que não ia ter nada aqui na semana do índio, aí pra mãe dele não ficar muito triste, disse: “rapaz vou botar meus meu menino pra fazer o **moqueadinho** dele”, aí diz que ela andou convidando as mães, as criancinhas, também falou com as mães, com Raimundo. Aí fizeram esse moqueadinho, mas não de caça também, porque caça aqui, caça também é difícil né, naquele tempo foram fazer Moqueado das meninas pra acolá e aqui ainda tem algumas meninas, tem minha neta também que ainda vai brincar, tenho dois aqui, aqui tem um, mora um lá embaixo e nós ainda vamos fazer a **brincadeira** dessas meninas. (Maria Angélica Guajajara. Festa do Primeiro Ano. Entrevista realizada 17 de abril de 2015)

Durante a festa é servido a carne de galinha que é cozinhada e seus pedaços misturados a farinha para fazer os “anguzinhos”. As mães tem um papel preponderante nessa festa, pois cuidam e direcionam as crianças a todo tempo. Os homens se dedicam aos cantos durante toda a festa.

Essa festa ocorreu nos dias 15, 16 e 17 de abril de 2016 de abril. Nessa oportunidade início a apresentação do meu interesse específico em saber a respeito das mobilizações, temática que norteará esta pesquisa e assunto que é recorrente em momentos de festas, pois as lideranças

estão sempre alertas para a situação de conflitos em que passam as suas comunidades e apontando a necessidade de se organizarem por meio de suas manifestações:

Em uma das noites da “festa”, a “brincadeira” foi interrompida por alguns minutos. Com os assaltos que já aconteceram à beira da BR, imaginei que talvez seria um alerta sobre isso. Mas algumas pessoas disseram que haviam escutado barulho de tiro.

Sr. Raimundo, rapidamente, subiu pelo caminho que leva à porteira e logo dá acesso a BR. Quando retornou à cabana, avisou que indígenas haviam trocado tiros com “karaiw” na aldeia Tabocal.

Esta aldeia fica logo depois de Areião, no sentido de quem faz o trajeto em direção à ponte Rio Pindaré. As pessoas que estavam “brincando” ficaram, por alguns minutos, paralisadas. Somente depois que Sr. Raimundo retornou pedindo para que a festa prosseguisse, alegando que estávamos protegidos por Deus e que não era para os “parentes”²⁶ desanimarem; foi que a festa continuou. Nesse intervalo, “parentes” foram até a aldeia, munidos de espingardas, oferecer ajuda, ao que me parece o incidente foi rápido e logo eles retornaram.

Nos minutos em que a festa havia parado, uma senhora me chamou para sentar perto dela a fim de perguntar se poderia disponibilizar a gravação da festa, após combinar como iríamos fazer com a entrega do material, perguntei para ela o que estava acontecendo, momento onde ela disse que os conflitos no furo da Bolívia estavam gerando muitos problemas entre “os índios e os karaiw”.

Posteriormente, ela expõe a sua incerteza mediante o suposto crime atribuído a indígenas, acusados nos jornais televisivos de terem agredido “assentados” nas proximidades do lago da Bolívia.

Dona Maria Angélica Guajajara, cunhada do Sr. Raimundo, conhecida como dona Mariquinha, tornou-se nesta pesquisa de campo uma das minhas principais informantes sobre os conflitos internos e entre indígenas e lavradores na Terra indígena Pindaré. Ela detém um importante conhecimento sobre o início da formação das aldeias na T.I e acompanhou várias gerações de famílias que passaram pela aldeia.

Como ela conhece parentes não apenas da T. I Pindaré, apresento a pretensão de conhecer parentes da Terra indígena Caru que estão somando com eles na organização das mobilizações. Ela aponta que os parentes vão para as festas e apresenta a possibilidade de falar com eles.

²⁶ “Parente porque ele também é indígena. Aí a gente considera, pode ser Guajá, Tembê, Ka’apó, pode ser índio Gavião, pode ser índio Xavante, mas sempre a gente tem essa consideração, acho que não só Guajajara, toda etnia.”(Raimundo Guajajara . Entrevista realizada em maio de 2015)

No dia 13 de julho de 2016, ao retornar a aldeia com parte do material que colhi durante a festa do primeiro ano, e sabendo²⁷ que havia uma confirmação de que os Tenetehara-Guajajara da Terra indígena Pindaré, iriam fazer um “Movimento” que fazia parte da Articulação dos Povos Indígenas (APIB), escolhi deixar o material nesse dia para dona Mariquinha, presumindo que as lideranças não estariam disponíveis devido às atividades pertinentes a este momento.

Ao fazer o deslocamento de Santa Inês para Bom Jardim, o motorista do carro confirmou que os indígenas estavam se concentrando para fazer o bloqueio, de fato, desci antes da aldeia Januária, onde se iniciava a interdição e caminhei até a aldeia Areião, onde, em frente, estavam as lideranças das aldeias, entre eles seu Sr. Raimundo e Leonardo sentados sobre o tronco de uma árvore, a “manifestação” estava iniciando.

Depois do tronco, jovens e mulheres, entre elas, Regina Guajajara, que me chama para conversar em meio aos cantos iniciados pelos jovens e pede para entrar na dança que jovens e mulheres realizam de braços dados um com os outros, cantando. Com o consentimento das lideranças que me conheciam por ser amiga do Sr. Raimundo e sua família, permaneci durante toda a “manifestação”.

Sr. Raimundo pediu para que uma de suas filhas providenciasse o almoço na casa dele para passar o dia. Indígenas que na ocasião não me conheciam deixaram-me à vontade para observar, alegando que poderia ficar já que era “karaiw –amiga” de seus parentes.

Refletindo sobre essa atribuição dada a mim, pelos indígenas, como sendo “karaiw” e amiga, exponho adiante não mais momentos em torno da construção da relação de pesquisa, mas um pouco do aprendizado em face da experiência da alteridade, junto aos Tenetehara-Guajajara.

1.6 Tempo, silêncio e amizade na perspectiva da relação construída com os Tenetehara-Guajajara

Não conseguiria escrever e reescrever a trajetória de pesquisa sem me reportar à algumas noções repensadas e sentidas por mim durante esse movimento de conhecer o outro. Ora, aprender e romper com as pré- noções que se tem, e em outro momento refletir sobre o que se constrói nesse intento.

Na academia, por vezes, tudo que não foi observado e experimentado no campo empírico, ainda nos aparece como “organizado”, no seu devido lugar, como por exemplo, a

²⁷ essa informação foi passada por Sônia Guajajara, militante na causa indígena no Estado do Maranhão e no Brasil, a mesma faz parte de um grupo que participo, relacionado à articulação da Semana dos Povos Indígenas no Maranhão.

minha compreensão anterior aos trabalhos em campo, sobre rituais, luta política e práticas religiosas, temas que por vezes se apresentam separadamente, mas que na prática se entrelaçam na vivência de um ritual, por exemplo, sendo inviável pensar o ritual observado, sem o conhecimento das práticas religiosas do grupo, na relação que eles tem com os seus “encantados” e a contribuição que essas práticas tem para a luta e afirmação política e identitária dos Tenetehara-Guajajara, como veremos no último capítulo.

No percurso, há sempre a oportunidade de abandono na prática restrita de colher dados para a pesquisa, momentos onde a preocupação passa a ser não somente as entrevistas, mas o sentido dos “problemas” que nos são apresentados, os sentimentos por eles causados, ignorados muitas vezes na exposição de nossos trabalhos. Pesquisa não se restringe ao exercício de colher dados.

Então relato, nesse sentido, a negligência no campo da saúde indígena no Maranhão, um ponto sempre apresentado nas falas dos Tenetehara-Guajajara, mesmo não sendo o assunto principal desse estudo, exponho as vezes em que voltava para São Luís com os relatos de morte de pessoas que havia conhecido, como Sr.Japonês, que conheci no curso na aldeia Januária, vítima da negligência e ausência de hospitais para cuidar da sua doença.

Estive também visitando a esposa de Sr.Raimundo na CASAI em São Luís, auxiliando a mesma, que na companhia da filha ia para o estado fazer exames que não aconteciam e eram remarcados, a mesma também já perdeu uma criança por falta de uma assistência mais especializada no campo da obstetrícia. Aqui, os Tenetehara-Guajajara não estão descritos em nossos livros, são de carne e osso e nos apresentam os seus sentimentos e ações, como afirma Sr.Raimundo: “Os parentes estão morrendo e nós temos que fazer alguma coisa”. Em algumas dessas entrevistas, o esforço consistia em controlar o sentimento de tristeza que sentia por perceber tamanho descaso e as consequências disso para uma *comunidade*.

Talvez, compartilhar tais situações no quintal da casa do Sr.Raimundo, permitiram uma aproximação e confiabilidade maior com sua família. As lições apreendidas durante a própria prática de pesquisa que me ajudaram na compreensão mínima da relação entre karaiw, “homem branco”, e indígenas.

É na convivência que nos deparamos com o desafio de adentrar em um mundo que não é o nosso, de entender um tempo que não tem semelhança com o que entendemos e estamos acostumados a lidar, de apreender comportamentos que não são os seus e de interpretar os silêncios Tenetehara não como falta de vontade no falar, ou como ‘má educação’, mas como uma prática dos indígenas, que exige bom senso por parte do(a) pesquisador(a).

Boa parte da minha prática de pesquisa, vinculada também ao cumprimento dos objetivos de planos de trabalho de “iniciação científica”, era orientada pelo período em que entregava os relatórios.

O tempo proposto para realização da “festa da Mandiocaba”, não aconteceu e enquanto isso, apenas mantinha as visitas que demoravam alguns meses. Nessas visitas, Sr.Raimundo nos convidava para observar práticas do cotidiano dos indígenas, como jogos, pesca, ou um almoço perto do açude. Assim, fui abandonando os objetivos restritos da pesquisa, para observar esses eventos em que ele apresentava como importante também, para além das festas.

Juntamente ao plano de trabalho, fiz um plano de visitas orientado também na perspectiva dele, onde cabia caça-momento mais para homens, almoço no açude, pesca, queimação do campo, e por último, apresentado em visitas recentes, o acompanhamento nas suas práticas religiosas na Igreja que ele participa.

Procedi na construção do objeto, de acordo com o tempo por vezes proposto por uma liderança, que objetivava o registro por meio de fotos e apresentar também o cotidiano da sua aldeia, logo não cabia a imposição do período proposto nos programas de iniciação, que inicialmente seguia. Assim, nos primeiros anos, articulei a pesquisa de acordo com os convites feitos pelo Sr.Raimundo.

Na medida em que retornava, fui abandonando o receio em não ser bem recebida devido aos meses que passava ausente, depois compreendi que para eles se disséssemos que retornaríamos, não importava o tempo, o período, o retorno era sempre bem vindo, já havíamos nos comprometido e nem precisava dizer o que havia ocorrido.

Conversávamos sempre no quintal de sua casa, articulava o tempo de conversa, por vezes, com atividade que ele teria que fazer depois, e às vezes Sr.Raimundo interrompia as suas atividades para contar a sua história de vida. Liderança há mais de vinte anos na aldeia Areião, ele tem um profundo conhecimento sobre a história de sua aldeia e das lutas na Terra indígena Pindaré.

No que tange a compreensão sobre “luta” e conflitos, optei por dar atenção as suas narrativas, às vezes mesmo perguntando, meses depois, sobre a mesma história, buscando informações mais amplas de tempos em que não conhecia a aldeia, ele rememorava sem apresentar alterações na forma como os fatos ocorreram.

Ao perguntar sobre o ano em que as coisas aconteceram, ele chega a fazer referência ao conflito, relacionando este acontecimento com o tempo de menstruação de uma moça na aldeia. “No tempo do moqueado” de alguém, o ritual, por assim dizer, pode funcionar como uma espécie de marcador de tempo, relacionado a outras ocorrências nas comunidades.

Deixei as perguntas em que objetivava saber “anos” e datas precisas, era mais viável perguntar nos termos “em que tempo”, “em qual período, ou época”, porque o tempo na compreensão deles, por vezes não é marcado na forma como costumamos situar: por anos, meses, datas. Os fatos podem ser situados mediante o acontecimento de alguma festa, por exemplo: “no tempo do moqueado” de alguma moça ou rapaz.

Há, de outra maneira, o tempo associado à prática de cortar madeira para fazer casa. O corte envolve um saber que tem relação com o tempo da lua, a madeira não pode ser retirada na lua nova, caso isso aconteça, a madeira não dura por muito tempo, ela apodrece.

Em se tratando de lazer, como um almoço à beira do açude, se não há outra atividade para fazer depois, não há a menor preocupação com o passar do tempo, tampouco em saber das horas, por vezes sentia como se tivesse que “desacelerar” meu ritmo, aproveitando o tempo à maneira deles.

Essas noções de tempo são inicialmente difíceis de compreender, pois não são operacionalizadas de acordo com a cultura do pesquisador, que nessas situações precisa estar atento a essas percepções, cuidando para não impor sua lógica tanto no momento da escrita, como no momento quando se faz entrevistas distanciadas das formas de percepção do grupo.

Por vezes, as perguntas do tipo: “Em que ano aconteceu?”, “Faz quanto tempo?” não cabiam para alguém que marca a época relacionada a um evento importante, por exemplo. Então, em questão de “anos”, principalmente, no máximo pode-se falar de certa aproximação do tempo em que ocorreu, em virtude da forma como esses indígenas constroem o seu tempo, atrelado a vivência, elementos da natureza, a práticas ritualísticas, ou aos seus ancestrais, rememorados na expressão: “no tempo dos meus pais”.

Silenciar, antes de conhecer de verdade alguém de fora e em contexto de uma conversa, é uma atitude, compreendida por mim, somente anos depois. A priori parece incomodo que os indígenas não dirigissem a palavra a mim na aldeia, mas apenas me observassem. Então, a comunicação se expressa mais por meio do comportamento em um primeiro momento, onde se é visto como “karaiw”, homem branco, e portanto, restritamente de fora. Em minhas primeiras idas as aldeias, era vista desta maneira isso fica explícito quando abertamente perguntam quem sou e se sou “karaiw”.

Intrigava, por vezes, nas conversas, a interrupção pelo silêncio, a apresentação à indígenas seguidas por nenhuma palavra a mais, apenas observação. Demorei também até compreender que, sendo de fora, não se cumprimenta homens e rapazes com beijo no rosto, no máximo aperto de mão e que sorrisos prolongados não são para qualquer momento é ato entre amigos.

A relação de amizade é bastante valorizada entre os Tenetehara-Guajajara. Após o término de uma das festas em que estive presente, ritual, desci para a casa de Leonardo Guajajara para arrumar as mochilas e partir. Apesar de todas as atividades que Sr. Raimundo realizava durante a festa do moqueado, e do cansaço, após o término do ritual, Sr. Raimundo apareceu nesse momento para agradecer e avisar que a partir daquele momento éramos seus amigos, de fato, a amizade não se iniciava ali, ela já havia começado, porém ele não havia estabelecido essa diferenciação entre “karaiw”, e “karaiw que são amigos dos Tenetehara”.

A aceitação na aldeia, perante outros indígenas da comunidade, foi acontecendo mediante a confiança que os demais moradores tinham de que éramos amigos de Sr. Raimundo, sua filha que não costuma conversar muito conosco, ao ser questionada acerca da nossa presença em sua casa, afirmava aos demais indígenas que éramos amigos do pai dela, logo não apresentávamos ameaça ou problema.

Atualmente ele nos define como seus amigos, porém nos considera também como “parentes” Categoria atribuída por ele, que embora não pertencendo a nenhuma etnia e não sendo indígena, ele diz “considerar como parente”, fruto da relação de proximidade que temos com ele e sua família.

“Parente”, de acordo com a concepção dos Tenetehara-Guajajara, está relacionado a uma atribuição dada entre os indígenas que podem ser de diferentes etnias e localidades. Ser indígena é o critério para ser chamado de parente, havendo certa flexibilidade, no caso específico da relação construída com Sr. Raimundo, onde para ele um karaiw pode ser considerado como parente:

É assim, é parente porque ele também é indígena. Aí a gente considera, pode ser Guajá, Tembê, Ka’apó, pode ser índio Gavião, pode ser índio Xavante, mas sempre a gente tem essa consideração, acho que não só Guajajara, toda etnia né, se no caso, eu for pra outra aldeia, eles vão dizer assim, é parente, parente chegou (...). Eles vão dizer olha chegaram uns parentes aqui, quer dizer assim, acho que todos os Guajajara, todos os índio de todo o Brasil considera índio como parente né, assim que ele também é indígena, isso que chega no reconhecimento de qualquer um de nós. Pra nós, eu não sei os outros parentes, mas eu tenho a minha diferença, eu sempre digo para as minhas meninas (filhas), eu digo pra mulher, a mulher sabe também de eu ter umas amigadas com as pessoas não-indígenas, pra mim, assim é como vocês. Eu não sei, eu sinto, olho pela primeira vez uma pessoa, eu observo o jeito da pessoa, pra mim pegar amizade, depois que eu pego amizade com aquela pessoa, aquela pessoa pra mim eu tenho consideração que ele seja pra mim um parente, um tio, um sobrinho, eu tenho aquela consideração como tenho por vocês. (Raimundo Guajajara. Entrevista realizada em maio de 2015)

Considero a relação construída sempre como um processo dinâmico, onde a cada retorno à aldeia, novas descobertas e acesso a outros lugares são apresentados. É possível que mais atribuições, dadas mediante o convívio com os Tenetehara-Guajajara, possam surgir, demarcando continuidades e rupturas durante a prática da pesquisa nas aldeias da T.I Pindaré.

1.7 Dificuldades no campo acadêmico

Retomo o período em que inicio as primeiras pretensões em realizar estudo em comunidades indígenas. Como estudante na UEMA, em 2010, tive dificuldade com a aceitação do que me parecia serem temáticas eleitas²⁸ para que pudesse desenvolver pesquisa junto a programas de iniciação científica.

Como já relatado, um ano depois, mediante a criação do GESEA, com o laboratório situado no Centro de Ciências Sociais, é que volto a minha atenção para estudos na área da Antropologia. Os materiais ²⁹que tive acesso, por meio de leitura, ora voltadas para intensas situações de conflito e a preocupação em dar visibilidade aos modos de vida de diferentes *comunidades*, foram alvo da minha atenção.

Nesse momento de participação em reuniões no âmbito desse grupo, tive oportunidade de conhecer diferentes agentes sociais. Todos eles pertencentes a comunidades quilombolas e de quebradeiras de coco.

Nesse percurso, um dado lido no livro de Egon Shaden e a frágil percepção do campo acadêmico, suscitou uma inquietação. Intrigava o fato de não identificar nenhum estudo sobre povos indígenas produzidos por alunos do Centro de Ciências Sociais. O curso ainda caminhava para os seus quatro anos, relativamente novo, o que talvez explicasse a ausência.

O dado que tinha lido e que apresentei no meu primeiro relatório de iniciação científica dizia o seguinte: “Os Guajajara, espalhados em mais de vinte aldeias especialmente na bacia fluvial do Pindaré-Zutia, no interior do Maranhão, fazem parte da mais numerosa população tupi-guarani do Brasil” (SHADEN, 1969).

Fiz um pequeno levantamento prévio de informações, observando também mapas na internet que mostravam a presença dos Tenetehara no Maranhão. Quinze Terras indígenas e nenhuma aproximação da Universidade por meio de projetos de extensão ou iniciação científica com estudo em alguma comunidade indígena. Os motivos disso, nunca investiguei.

A partir dessas iniciantes constatações, as escolhas que segui resultaram na oportunidade de aproximação por meio da assistência à pesquisa no âmbito do *mapeamento social*. Mantive uma recusa particular na minha inserção em projetos para auxiliar ou desenvolver pesquisas em outras áreas e em locais já estudados, assim como em dar

²⁸ Nesse período havia ao que parece três grupos de estudo que desenvolviam trabalhos de iniciação científica: um com práticas de pesquisa em comunidades quilombolas, outro que fazia pesquisa em São Luís, voltado para área da Sociologia do desenvolvimento e Sociologia urbana, com pesquisas sobre projetos imobiliários e impactos ambientais e o terceiro com pesquisas concentradas na área da Ciência política. As possibilidades para submeter projetos de iniciação científica perante academia se vinculavam via de regra a esses grupos

²⁹ Refiro-me a livros, fascículos e pesquisas publicadas no âmbito do Projeto Nova Cartografia Social e Política da Amazônia.

continuidade ao projeto de outros alunos, nas práticas de “repasso de bolsa” na graduação, onde pode-se desenvolver a mesma temática anterior do aluno que “encerrou” sua pesquisa, seja porque precisa partir para uma outra etapa depois da graduação, ou porque desiste, cabendo ao que aceita, a renovação de dados daquilo que já está posto.

Observar algumas situações no campo acadêmico me trouxe a preocupação e a dificuldade que é permanecer na pesquisa de forma continuada, porque não se trata apenas de cumprir exigências dos programas de iniciação científica ou de pós-graduação, mas de permanecer em um campo de disputa, mediante a relação de pesquisa que o aspirante, se comprometido com os seus relacionados, deseja manter.

Em minha trajetória caminhei pelo campo da mediação, embora cuidasse para não ser totalmente tomada por ele. Como não havia pesquisas na academia, fui ao CIMI, colhi dados, dei assistência à pesquisas que, de outra maneira, não se inserem na lógica de falar por esses grupos, ou de protegê-los, como nas práticas da FUNAI, tirando o seu protagonismo.

Então, nesse sentido fui aprendendo com essas pesquisas, na iniciação científica e sobretudo com as práticas de pesquisas nas aldeias; e desaprendendo na medida em que somos remetidos a olhar as nossas próprias práticas de pesquisa em uma trajetória que considero curta se comparada a quem diz a que veio quase no fim de uma trajetória como pesquisador ou pesquisadora.

Descrevendo sobre detalhes que cabem para o momento e que podem ser ditos, não existe os termos “ao longo da vida acadêmica”, “ao longo dos anos”, porque essa experiência de transformação na própria forma de ver e pensar o mundo está sendo construída. E a partir disso não me aparto da ideia de sempre haver, pela condição de aprendiz, o caráter de “iniciação”, não pelo o que se faz, mas pelo difícil retorno ao que se fez em consonância com as práticas do presente.

1.8 Descrição do objeto de estudo

Por meio da observação da trajetória de pesquisa, posso considerar que a primeira aproximação quanto a construção do objeto de estudo, proposto nesta pesquisa, ocorreu no “Seminário Parcial: Cartografia Social, Mobilização e Direitos dos Povos e comunidades Tradicionais”, em março de 2013, realizado no SESC³⁰, bairro do olho d’água em São Luís, Maranhão.

³⁰ SESC (Serviço Social do Comércio).

Neste Seminário³¹, conversei com Antônio Santana Guajajara, um jovem que participa de “Mobilizações” tanto nas Terras Indígenas Pindaré e Caru, como em Brasília. Na ocasião, ao falar das minhas expectativas iniciais de pesquisa, Antônio expôs, previamente, informações quanto à “manifestação” feita no trecho 289 da Estrada de Ferro Carajás, entre os povoados de Mineirinho e Auzilândia, no Alto Alegre do Pindaré. Tal ato tendo como pauta a revogação da Portaria 303/2012 da Advocacia Geral da União³².

No decorrer da pesquisa, ouvir acerca das manifestações, despertou o interesse em saber sobre os processos de *mobilizações étnicas*, no entanto há que se considerar o cuidado em ponderar as informações acerca do objeto de estudo, a fim de não expor informações sobre determinadas estratégias que venham comprometer a ação dos *agentes sociais*

Esse cuidado levou-me, por um período na pesquisa, a não questionar acerca das “Mobilizações”, ao perceber que havia certa resistência, por parte dos indígenas, para falar sobre o assunto, além da desconfiança que indígenas mantêm em relação a pessoas “de fora”, fruto de experiências com pesquisadores que não retornavam os trabalhos que faziam nas aldeias e de pessoas que comercializaram seus cantos em cd’s sem a autorização dos indígenas³³. Diante disso, as informações sobre mobilizações foram e são obtidas aos poucos, mediante a construção da minha relação de pesquisa junto aos Tenetehara-Guajajara.

Durante a “Festa da mandiocaba”, atentei, sobretudo, para as falas que se relacionavam aos “Movimentos” organizados pelos indígenas da T.I Pindaré.

Inicialmente as de Genilson Guajajara, cantor da festa, que possui experiência nos movimentos que são organizados na Terra Indígena Pindaré e em Brasília; e os discursos de Sr. Raimundo Guajajara, que em suas práticas, também articula as lideranças das sete aldeias para organização dos movimentos:

“É muito importante essa brincadeira³⁴, pra mim, aqui eu estou muito emocionado, muito contente, que chegou o meu dia. Hoje dia da descoberta do Brasil e da semana do índio. Isso é muito importante para nós. Primeiros habitantes do Brasil foram os povos indígenas! Do Brasil inteiro. Os índios vivem nessa luta hoje. Eles vivem nessa luta ainda com muito sacrifício, com muitas coisas mais que eu sei que tá vindo por aí, não é coisa de brincadeira, eu falo pros meus parentes: parentes,

³¹ Seminário Parcial do Projeto Mapeamento Social como Instrumento de Gestão Territorial contra o Desmatamento e a Devastação: Processo de capacitação de Povos e comunidades Tradicionais, desenvolvido em nove estados da Amazônia. O evento contou com a participação de pesquisadores, agentes sociais, representantes de movimentos sociais e identidades coletivas que socializaram as experiências de Mapeamento social na Amazônia. (Fonte: novacartografiasocial.com)

³² Que relativiza os direitos indígenas usurpando as riquezas de seus territórios e negando a consulta prévia conforme a convenção 169, da OIT. (Fonte: Movimento indígena Pindaré e Caru. Disponível em: www.cimi.org.br)

³³ Segundo relatos de Sr. Raimundo dos Santos Guajajara Filho.

³⁴ As festas dos Tenetehara-Guajajara, aqui citadas, também são chamadas de “brincadeira” como observado na página 32 na fala de Maria Angélica.

não vamos dormir não, bora ficar acordado em pé todo mundo erguido...” (Genilson Guajajara, abril de 2013/Festa da Mandiocaba) (Grifos meus)

“Vieram falar comigo que era pra gente fazer um movimentinho na estrada ali, então eu disse pra ele que isso não era certo que era nosso dia (dia do índio), que hoje era pra gente tá comemorando, ficando alegre que a gente se assentasse outros dia pra poder fazer né. É uma coisa assim que a gente fica até assim **pra gente fechar(estrada) no mesmo dia da gente tá brincando a gente tá no movimento, não dá.**” (Raimundo Guajajara, abril de 2013/Festa da Mandiocaba) (Grifos meus)

Diante destas e de outras alocações públicas proferidas, assim como das conversas informais que expressam uma consciência politizada acerca dos conflitos vivenciados, para além de simplesmente observar a manutenção de práticas ritualísticas, ou descrevê-las, apresentando elementos da cultura Tenetehara, é que busquei neste primeiro momento compreender a organização das festas como ação política, como prática que reforça a identidade dos étnica desses grupos.

Com o desenvolvimento das pesquisas iniciais, no ano de 2013, outros convites foram surgindo, para que retornasse à aldeia, como por exemplo, o convite do Sr. Raimundo para participar da “Festa do Moqueado”.

Nesta oportunidade, noto a presença de indígenas da Terra Caru que compartilham não somente a vivência durante as “brincadeiras”, como também as prática de “mobilizações” frente aos conflitos vivenciados pelos indígenas da T.I Pindaré.

São grupos que se mobilizam face ao conflito, o que denota um sentido organizacional, de acordo com Barth (2000, p.32), quando os atores tendo como finalidade a interação, usam identidades étnicas para se categorizar e categorizar a outros. E isso independe do compartilhamento de uma mesma cultura e de um desenvolvimento da forma cultural e social do grupo em isolamento relativo.

Mediante as diversas situações de conflito, em junho de 2016, os Tenetehara da Terra Indígena Pindaré manifestam-se, por meio do bloqueio na Br 316, devido o assassinato do agente de saúde Kaiowá Cloudione Rodrigues Souza, no Mato Grosso do Sul, denunciando também as violências aos indígenas ocorridas no Maranhão. Nessa ocasião as lideranças da Terra indígena Pindaré elaboraram uma “Nota de solidariedade e repúdio aos ataques aos parentes indígenas”:

O Movimento indígena da Terra indígena Pindaré-Bom Jardim/MA, vem em público **ser solidário** às comunidades indígenas que perderam de forma covarde, guerreiros e guerreiras em ataques racistas em nome do agronegócio, e repudiar o assassinato de nossos parentes indígenas mortos de forma cruel e odiosa (...). Muito se ouve falar **quando fazemos mobilizações** na Br, por exemplo como prejudicamos o direito de ir e vir das pessoas. No entanto poucos respondem sobre: e o direito de viver que nossos parentes não tão tendo por estarem lutando por nossos chãos sagrados. As Brs são liberadas por algum momento, mas quem trará de volta a vida de nossos parentes assassinados? O direito a vida foi dado por Tupã (Deus) e somente

ele poderia interrompê-la, mas o homem **desafia até as leis de Deus, por dinheiro.** (Trecho retirado da Nota, divulgada pela assessoria de comunicação do CIMI no dia 20/06/2016)

Existem diferentes formas de “mobilizações”, enquanto prática do Movimento indígena da T. I Pindaré e Caru. São diferentes formas de se “manifestarem”. Esta nota apresenta o sentimento de pertencimento e solidariedade quanto aos demais parentes, expondo uma lógica diferenciada da relação dos Tenetehara com o seu território tido como sagrado.

Na festa do Primeiro ano³⁵, nos dias 15, 16 e 17 de abril de 2016, ao obter relatos sobre divergências entre lideranças quanto à disputa pelo livre acesso ao Lago da Bolívia para a prática de pesca; novos questionamentos surgiram, os quais delimitam o objeto de estudo, contribuindo na prática de desnaturalização daquilo que antes sobressaia, por vezes como evidente no que se refere à percepção das *comunidades* como restritamente homogêneas e coesas quanto às práticas mobilizatórias no que se refere à luta pela sua terra.

Nesse sentido, refaço questionamentos com vistas a romper com o conhecimento já estabelecido, jamais questionado, buscando o distanciamento das experiências externas evidentes que impedem o aprofundamento das questões relacionadas às mobilizações.

Bachelard (1996, p.12) afirma que nada, em se tratando de conhecimento científico, é evidente, “nada é gratuito, tudo é construído”. E neste sentido, para ele, a experiência comum baseada apenas nas opiniões, não são construídas, por não serem efetivamente verificadas.

Havendo necessidade de verificação quanto à temática desse estudo, nesse momento de reformulação e formulação de questionamentos, muda-se a perspectiva de compreender as festas como ação política, como inicialmente, para a análise, por meio de uma abordagem etnográfica, acerca da dinâmica dos “Movimentos” indígenas organizados pelos Tenetehara-Guajajara das Terras indígenas Pindaré e Caru, observando os seus critérios políticos e organizativos.

Diante disso questionamos sobre quais os critérios de organização e participação nestes, o que confere autonomia para os mesmos, quais as múltiplas interpretações que os indígenas têm acerca dessa forma de ação política e sobre qual a relação dos conflitos internos com a criação de mecanismos organizativos.

Observar as festas Tenetehara foi elucidativo para compreender previamente a relação do ensino de práticas ritualísticas ensinadas nesses momentos, com práticas realizadas durante as “manifestações”, como o uso dos cantos Tenetehara; a comunicação na língua indígena,

³⁵ Chamada também de “moqueadinho”, essa festa é realizada quando crianças Tenetehara completam seu primeiro ano.

aprendida também na escola; o aprendizado sobre pinturas corporais e a maneira em que se deve tocar o maracá.

Esse estudo versa sobre uma análise relacionada aos “Movimentos” no que tange a sua organização e dinamicidade, que não significam restritamente uma análise dos atos , embora a observação destes tenha fundamentado o presente estudo. As “manifestações” são práticas políticas e culturais, como os bloqueios de estrada, corte de cabos, convocação da imprensa, interdição de ferrovias, também categorizadas pelos agentes como “formas de mobilizar.

Os diferentes tipos de atos relacionadas às “mobilizações” indígenas resultam de toda uma construção envolvendo uma organização específica, critérios políticos e culturais; aspectos que nos deteremos a analisar, que também perpassam práticas ensinadas e aprendidas na escola, nas festas e no cotidiano das *comunidades*.

Pode-se estar diante de *mobilizações étnico-políticas* que cada uma dessas pessoas tem levado, em situações e contextos históricos diferentes, mas sustentada por uma dinâmica estrutural, como observa Bourgois (1993, p.53), diante da importância de analisar a relação do peso étnico a respeito dos “movimentos” com os processos políticos e também econômicos.

CAPÍTULO II

A DINÂMICA DAS MOBILIZAÇÕES ÉTNICAS NA TERRA INDÍGENA PINDARÉ

Neste capítulo pretendo apresentar práticas políticas organizadas pelos Tenetehara-Guajajara, dando ênfase a descrições baseadas na observação de “manifestações” realizadas na Terra indígena Pindaré, contando com a presença e participação de indígenas da Terra Caru.

Como aporte teórico inicial para expor estes acontecimentos, que podem ser dotados de *aspectos rituais* (PEIRANO, 2000); utilizarei a noção de *situação social* proposta por Gluckman (1987, p.238) no que se refere à análise de dados de campo, em que o(a) antropólogo(a) se utiliza.

Considero, neste sentido, as *situações sociais* ocorridas em diferentes partes, envolvendo diferentes grupos de pessoas, interligando essas situações por meio da presença e participação do(a) pesquisador (a).

Para Gluckman (1987, p 228), a partir das situações sociais e de suas inter-relações numa sociedade particular, podem-se abstrair as relações sociais, as instituições; e em nosso estudo, a forma como se organizam *grupos étnicos* para as suas “mobilizações”, apresentando suas contradições e conflitos, como faremos no capítulo posterior.

2.1 Sobre as *situações sociais* observadas

No que diz respeito às “mobilizações”, falaremos a partir das observações do “Movimento” relacionado ao “Ocupa FUNAI”, ocorrido na Terra indígena Pindaré, em 13 de julho de 2016, o Movimento que fez parte da programação da “Semana de Fortalecimento Cultural da Terra indígena Pindaré”, em abril de 2017 e o “Movimento contra o Marco Temporal”, todos com objetivos diferenciados, mas com forte apelo às situações de *desrespeito* vivenciadas pelos *grupos étnicos*.

Ao tratar da noção de *desrespeito*, utilizo a compreensão de Fraser (2001, p.250) sobre injustiça arraigada a padrões sociais de representação, interpretação e comunicação. Entre os exemplo que a autora cita estão: dominação cultural (sendo sujeitados a padrões de interpretação e de comunicação associado a outra cultura estranha e /ou hostil); não-reconhecimento (ser considerado invisível pelas práticas representacionais, comunicativas e interpretativas de uma cultura); e *desrespeito*, no caso de ser difamado habitualmente em repartições públicas estereotipadas culturais e / ou em interações quotidianas.

O “Ocupa FUNAI” foi um “Movimento” articulado nacionalmente, por meio da APIB³⁶, e visava protestar, não somente contra a indicação de um general para ocupar a presidência da FUNAI, mas também com relação às últimas ações realizadas pelo ‘governo’ interino de Michel Temer, que dizem respeito ao desmonte do referido órgão, por meio de redução de orçamento e de cargos.

Já “o Movimento” realizado em abril de 2017, fazia parte da programação da “Semana de Fortalecimento Cultural” e tinha como objetivo “chamar atenção” para os descasos no âmbito da educação escolar indígena com professores sem receber pagamento e a falta de concurso e efetivação dos seletivos realizados.

Por último, o “Movimento contra o Marco Temporal”, articulado em consonância com a agenda nacional dos “Movimentos” articulados pela APIB. Embora a tese não tenha sido utilizada no julgamento das três ações³⁷ sobre Terras indígenas no STF, os riscos que apresentam a aprovação do “Marco Temporal”, para os indígenas, representam uma forte ameaça no que se refere ao direito originário às suas terras.

Descreverei cada um desses “Movimentos”, apresentando também como se deu a projeção do trabalho de campo face aos Tenetehara-Guajajara nestas situações.

2.1.1 Mobilização nacional: o dia 13 de julho de 2016 na T.I Pindaré

A indicação do General Peternelli para ocupar o cargo de presidência da FUNAI, foi uma ação do Partido Socialista Cristão que gerou indignação em diversas instâncias representativas da causa indígena no Brasil.

Roberto Sebastião Peternelli é general reserva do Exército, ex- secretário executivo do Gabinete de Segurança internacional da presidência da República e pertencente a um partido associado às bancadas ruralistas e evangélicas no país.

Diante disso, entidades se organizaram por meio de atos de repúdio a essa indicação, objetivando que não fosse efetivada a nomeação do general. Cogitar o nome de Peternelli para o referente cargo marca para os indígenas a tentativa de mais um avanço de retrocessos concretizados por meio da criação de portarias, leis e medidas que visam prejudicar o acesso a garantia de direitos já conquistados pelos indígenas.

³⁶ A Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), convoca diversas manifestações a nível local, que se materializam em formas de protestos, cartas de apoio e repúdio a casos de violências e retrocessos nos direitos dos povos indígenas. Tal como o “Ocupa FUNAI”, também são realizados de acordo com as demandas, movimentos como o Ocupa SESAI em todo Brasil, voltados para resolução de pautas relacionadas à saúde indígena.

³⁷ Essas três ações referem-se ao julgamento sobre o Parque indígena do Xingu(MT),a Terra indígena Ventarra(RS); e T.I’s dos povos Nambikwara e Pereci.

A Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), entidade nacional que agrega organizações indígenas de todo o país, com base nessa ação, divulga em junho uma nota de repúdio apresentando a indignação dos povos indígenas em ter como representante da FUNAI um general a favor da PEC 215 e enaltecedor do golpe militar de 64.

Reuniões no Palácio do Planalto com lideranças indígenas, protestos, notas de repúdio, abaixo-assinados, foram formas que grupos indígenas e militantes em todo Brasil escolheram para protestar contra a indicação.

No dia 13 de Julho, de acordo com as estratégias locais de cada Movimento indígena situado nos diversos estados do Brasil; ocorreram várias mobilizações que se configuraram em ações, seja de ocupações em sedes da FUNAI ou interdições em rodovias, dependendo da escolha de cada Movimento.

“O Movimento da Terra indígena Pindaré e Caru” escolheu “fechar” a BR 316 que corta a Terra indígena Pindaré, especificamente no trecho próximo às aldeias. Essa decisão é discutida coletivamente em “reuniões” onde os Tenetehara-Guajajara acordam sobre os recursos para as mobilizações, como transporte e alimentação.

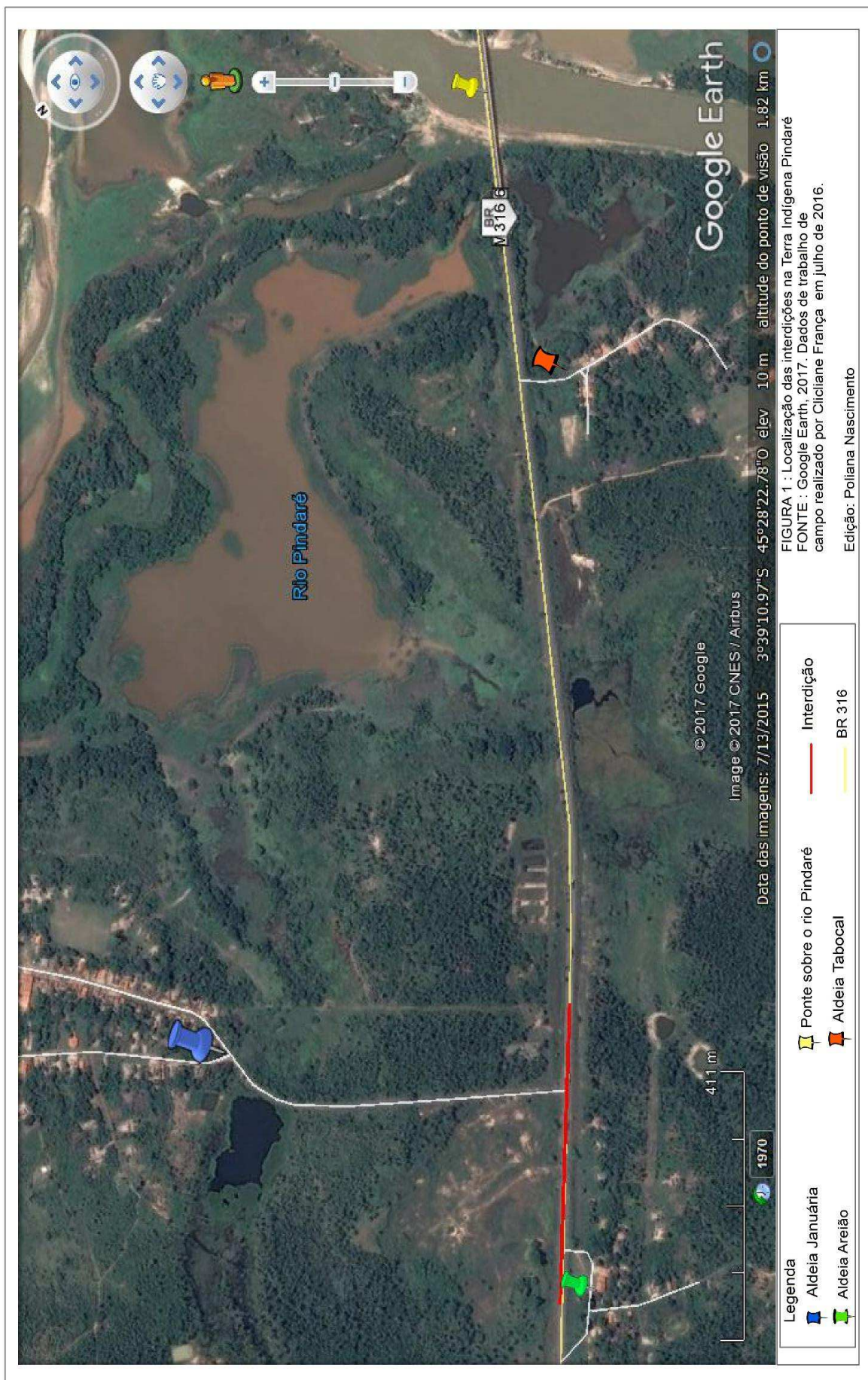
Os Tenetehara-Guajajara da Terra indígena Pindaré começam a se concentrar cedo, pela manhã, de modo que em menos de uma hora, a interdição já esteja estabelecida. São feitas duas interdições que eles chamam de “fechar”, “barreira” e a mídia local se refere nas expressões “bloqueio”.

A BR 316 possui duas vias. Em dia de mobilização, os carros ficam enfileirados após os dois pontos, esperando a liberação da estrada pelos indígenas.

Observa-se dois pontos de interdição, um próximo a Januária e outro próximo à entrada da aldeia Areião. Entre esses dois pontos os indígenas se deslocam a pé ou de moto.

A distância entre uma interdição e outra parece estratégica, pois se um carro ou moto ultrapassar qualquer um dos pontos, é possível barrá-lo no meio do percurso, local por onde os indígenas se deslocam entre uma extremidade e outra durante todo o “Movimento”.

Para “fechar a BR” utilizam grandes troncos de árvores que ficam próximo às entradas das aldeias ou às margens da rodovia. Os troncos são empurrados pelos homens das *comunidade* e sobre eles sentam as lideranças das aldeias.



Atrás dos troncos são firmadas estacas que acompanham faixas com diferentes frases curtas, criadas pelos indígenas, pintadas à mão, com letras nas cores vermelho e preto, muitas dessas frases apresentando as denúncias e reivindicações dos grupos.

As mensagens das faixas são explicativas e apresentam, por vezes, características das ações dos Movimentos indígenas como sendo “autônomos e protagonistas” na organização de suas “mobilizações”. Outras criadas pelos indígenas e feitas com um tecido chamado popularmente como TNT³⁸, são colocadas no chão.

Logo, na primeira interdição, há queima de pedaços de troncos de árvores. Assim, para quem trafega no sentido Santa Inês –Bom Jardim, após a ponte é possível visualizar a fumaça, que também avisa anteriormente aos motoristas que a estrada já foi “fechada”.

Próximo a essa primeira interdição, neste dia, havia não só indígenas, como professores não indígenas que ensinam nas aldeias, além de simpatizantes do “Movimento”.

Como dito no primeiro capítulo, neste dia escolhi deixar um material para dona Mariquinha, que mora na aldeia Areião, no entanto sabia da possibilidade de encontrar a estrada “fechada”, o que me deixou apreensiva em saber se permitiriam que eu fosse até as aldeias.

Ao que parece o fato de conhecer lideranças e pessoas das comunidades, bem como de frequentar as suas “festas”, possibilitou também a minha presença na observação desses “Movimentos”. Atravessei as interdições sem muitas dificuldades e fui conversando com pessoas que já conhecia ali.

A mobilização contou com a participação e organização dos Tenetehara-Guajajara das Terras indígenas Pindaré e Caru, além dos Awá Guajá. Missionários e alguns poucos indígenas que fazem parte da igreja Assembleia de Deus, localizada em Areião, aproveitam o momento para vender água, alimentação, cordões, a fim de angariar fundos para programações da igreja. Eles providenciaram uma barraca, com o teto feito de palha e estacas de madeira, depois da interdição.

Feita a concentração na BR, e estabelecida as interdições com as lideranças em seus lugares; crianças, jovens, adolescentes, e mulheres que iniciam os cantos. Todos ficam em círculo. As mulheres cadenceiam o maracá e começam a dançar e cantar³⁹. A dança em dupla,

³⁸ Tecido não tecido.

³⁹ Há cantos entre os Tenetehara cujo domínio apenas os mais velhos possuem, não são escritos e nem repassados, de acordo com o relato de Francisca Guajajara. O canto Warazu’i, relacionado à Arara e cantado nas festas, pode ser observado nas paredes das escolas e são ensinados para as crianças e jovens. Ao que parece, segundo ela, os cantos relacionados aos espíritos da natureza e que são utilizados durante as mobilizações, em momentos específicos, “apenas os mais velhos sabem”.

ou individual, consiste em entrelaçar os braços, retirando e colocando o calcanhar no chão, repetidamente, seguindo em círculo, até o canto acabar.

Nesse momento, Regina Guajajara da aldeia Piçarra Preta que representa a sua *comunidade* em muitas reuniões realizadas na aldeia Januária, observa a minha chegada à aldeia Areião.

Assim, ela me apresenta a outras mulheres que estavam no círculo, puxando meu braço para que participasse da dança, conversando ao mesmo tempo sobre a importância de ensinar os jovens a acompanharem esse momento, logo ela me apresenta um rapaz, dizendo ser ele, “iniciante nos movimentos” e que estava levando ele para espaços de articulação e de mobilização, como os que são organizados pela Teia dos povos e comunidades tradicionais no Maranhão⁴⁰.

Ela se orgulha em dizer: “os nossos jovens já puxam o canto. Isso é obra da escola”. Enfatiza a ação da Escola no ensino da língua materna do primeiro ao quinto ano, o que permite também com que as crianças e jovens saibam os seus cantos logo nas séries iniciais.

Ao início da mobilização todos ficam à espera dos parentes que são de Caru e os Awá que chegam em um ônibus, disponibilizado pela Vale, que também recebe a solicitação dos indígenas para que financiem a alimentação durante a mobilizações. Os parentes que vieram de outras áreas, almoçam na casa da liderança da aldeia Januária, Paulo Guajajara.

Quando os Awá chegam; cada um segurando um amontoado de flechas, junto aos os Tenetehara-Guajajara da Terra indígena Caru, eles iniciam seus cantos, formando uma fila em uma extremidade e seguem cantando até se encontrarem com os “parentes” da Terra indígena Pindaré, unindo os diferentes cantos e formando um grande círculo para sua dança. Eles se abraçam, sorriem ao mesmo tempo em que cantam. Cantos awá são entoados ao mesmo tempo em que os cantos Tenetehara. Enquanto eles se unem na dança em torno de um eixo imaginário, os “Guardiões” ficam enfileirados próximos a eles, à beira da estrada, em posição de guarda.

Eles ficam atentos a qualquer demanda que apareça, incluindo ameaças, estando prontos para reagir.

As lideranças permanecem, durante toda a mobilização, sentadas sobre os troncos de árvores que atravessam a pista, e saem apenas para almoçar, tendo que ficar outras pessoas em seu lugar, geralmente lideranças ou demais homens da *comunidade*.

⁴⁰ A Teia no Maranhão tem sido uma articulação dos povos e comunidades tradicionais em parceria com a Comissão Pastoral da Terra que visa fortalecer a luta pelo território, debatendo estratégias de enfrentamento, por meio da criação de espaços de diálogos e trocas de experiências entre indígenas, quilombolas, quebradeiras de coco .

Sr. Raimundo providencia o almoço a fim de que permaneça durante o dia e orienta para que desça a sua casa na companhia de sua filha, Eloíta, que gentilmente me serviu um prato de arroz com pedaços de carne de porco cozido.

Entrando na aldeia Areião, aproveito para deixar o material na casa de dona Mariquinha. Retornando depois do almoço para a estrada. As filhas do Sr. Raimundo, assim como a esposa, ficam próximas à entrada da aldeia, observando o que acontece na estrada. Paro um pouco para conversar com elas, que reclamam dos comentários dos motoristas que afrontam as lideranças para poderem passar.

Perto das interdições ficam, por vezes, motoristas que tentam persuadi-los a passar. Eles reclamam, seja porque os indígenas não aceitam dinheiro para liberar a passagem, ou porque acham que eles deveriam procurar outro lugar para protestar. Com interesse em conseguir permissão para passar, há também quem se aproxime para tentar conversar, tecendo inclusive elogios e comentários de apoio ao “Movimento”.

As lideranças avisam que não podem abrir mão da passagem para quem quer que seja e avaliam casos especiais como de ambulâncias e pessoas doentes em carros. Sendo inegociáveis liberações para qualquer outro motivo, seja de um possível atraso para chegar a algum lugar, ou para idosos.

Também não dizem ao certo que horas irão terminar. Por isso em meus relatos não direi horas em que fazem as suas “mobilizações”, tratarei apenas de horários fictícios, por exemplo, eles podem dizer que uma mobilização termine “de uma para as duas horas da madrugada”, mas não dizem o horário certo, embora saibam. Eles avisam a Polícia Rodoviária Federal sobre o dia, porém não muito antecipadamente.

Ao término da “mobilização”, jovens e liderança começam a retirada dos troncos, e a Polícia Rodoviária Federal, quando acionada, pode ajudar na desobstrução da estrada devido ao engarrafamento inicial que é formado após a liberação.

Seria equivocado dizer que o “Movimento” se direcionou em torno de uma pauta ou um único objetivo, pois estão diante de uma série de retrocessos e, quando questionados pelos transeuntes, acionam em suas respostas as diversas violações que vem passando e os descasos relacionados principalmente em relação à saúde, demandas em torno da luta pelo território e educação.

Não registrei durante a “mobilização” a presença dos “mais velhos das aldeias”⁴¹. A presença marcante nessa mobilização era de jovens, mulheres e lideranças. A mesma foi organizada pelos jovens das aldeias, que as organizam diante da orientação dos “mais velhos”.

2.1.2 A “Mobilização na Semana de Fortalecimento Cultural”

Todos os anos, próximo ao “dia do índio”, as *comunidades* da T.I Pindaré se organizam a fim de fazerem eventos, “cantorias”⁴² para celebrar a data. Para isso, eles contam com a contribuição financeira de missionários, amigos, além de recorrerem aos recursos que são disponibilizados, por meio de compensações de empresas que atuam na área, como a Vale S.A.

De 17 a 19 de abril de 2017, foi realizado, nas aldeias da T.I Pindaré, a Semana de Fortalecimento Cultural, uma programação que consistia em apresentações culturais, com danças, cantos e jogos que envolviam a participação de todas as *comunidades*.

Mediante a programação que fora enviada por Antônio, uma semana antes, havia uma “mobilização” que estava marcada para acontecer no dia 17. Por meio do convite, fiz-me presente nesse dia.

A “mobilização” constava como uma das atividades da programação, sendo assim, ela não se estenderia durante o dia todo, durando apenas 3 horas, visto que no mesmo dia haveriam outras atividades para serem cumpridas.

As “concentrações” se iniciam em cada aldeia, primeiramente. Aqueles que vão participar, ficam à espera do ônibus, que passa na entrada de cada aldeia para buscá-los.

Na aldeia Areião, muitas crianças, Sr. Raimundo e sua família, partem para mobilização. Ao perguntar para Eloiza sobre seu pai, ela diz que ele estava se arrumando desde cedo e que faltava ele para “formar frente”.

Sr. Raimundo, ao chegar, estava com um imponente cocar de penas de arara, com o rosto e corpo pintado de urucum e jenipapo. Antes e durante as “mobilizações”, os indígenas retocam suas pinturas e as criam também, utilizando, inclusive, o urucum como forma de proteção contra o sol, assim ensinavam enquanto se pintavam.

Na chegada do ônibus em Areião, sou direcionada pela esposa e filha de Sr. Raimundo a fazer o deslocamento com elas, que iriam no transporte, que também é o mesmo utilizado para deslocar as crianças das aldeias para as suas escolas, em dias comuns nas comunidades.

⁴¹ Ao utilizar a expressão “os mais velhos”, como os Tenetehara falam, refiro-me principalmente ao Sr. Domingos Guajajara, Nicolau Guajajara, Nelson Guajajara e Manoel Guajajara; anciões cantores nas festas realizadas pelos Tenetehara da Terra indígena Pindaré.

⁴² Expressão utilizada pelos indígenas que pode estar relacionado a prática de entoar os cantos seja em suas festas ou em eventos realizados pela *comunidade*.

Eloide diz: “nós, mulheres vamos de ônibus, deixa os homens irem andando, você vem com a gente”. Na parte da frente do ônibus, direcionando o motorista e com um celular na mão, vinha Regina Guajajara, que liga para a liderança de Tabocal para saber se os membros da *comunidade* já estavam esperando.

O ônibus estava cheio de crianças, senhoras e moças, que traziam garrafas de água e flechas. Ao chegar na entrada da aldeia Tabocal, todos já haviam se deslocado para Januária.

De Januária parte a concentração com Flaubert à frente. Cantando e tocando maracá, jovens e crianças juntam-se a todos aqueles que desceram do ônibus, seguindo assim, em meio a cantos, para interditar a Br.

De início há uma discussão entre as lideranças sobre diminuir os espaços entre os pontos de interdição, mas a interdição acaba por ser mantida no mesmo lugar.

Palhas e pedaços de troncos são colocados próximos à entrada da aldeia Januária. Deslocar troncos e atear fogo são atividades feitas pelos homens, sendo jovens e lideranças das *comunidades*. Beto, enquanto liderança de Januária direciona esta ação.

O fogo e os raios solares que incidem sobre o asfalto, tornam o lugar das interdições bastante quente. Mesmo assim, próximo a primeira interdição ficam as lideranças, sentadas sobre troncos, ou em pé. Um pouco mais distante, as crianças, segurando cartazes onde estão escritas algumas reivindicações relacionadas às demandas das Escolas e das *comunidades*, como: “Queremos a contratação de professores imediatamente”, “Queremos mais respeito do Estado com relação à Educação Escolar Indígena”, “Queremos o cumprimento do TAC⁴³”. Atrás das crianças, ficam homens, segurando faixas de pano que denunciam os “retrocessos” que ameaçam os povos indígenas.

A mobilização pode contar inclusive como uma atividade para os alunos, explica Marilene Guajajara, professora na Escola da aldeia Novo Planeta, que levou a turma dela para participar.

Sr. Nicolau puxa os cantos, e junto a ele estão rapazes e mulheres que cantam e dançam durante quase toda a manhã. Um momento de integração onde encontram-se todas as *comunidades* e onde os indígenas costumam apresentar os seus parentes para os amigos também. Nessa oportunidade, dona Alzenira Guajajara me apresenta Malaquias, cacique da aldeia Novo Angelim.

Durante a mobilização algumas regras são acertadas entre as lideranças. O Beto, por exemplo, afirma que as pessoas “de fora” (motoristas, viajantes, caminhoneiros) não poderiam

⁴³ Termo de Ajustamento de Conduta que diz respeito à estruturação física das escolas indígenas no Maranhão.

passar e que não abriria exceções para passagens nem a pé. Sendo liberado a passagem de uma ambulância, uma senhora que estava com o seu filho doente no carro e um agente da FUNAI.

Nesse momento em que se discute quem passa, as flechas funcionam para indicar os limites onde as pessoas “de fora”, no caso, os motoristas, podem ficar à espera. Antônio Sousa, com a flecha, aponta no chão, o local onde um motorista deveria ficar, depois dele ter ultrapassado o tronco da primeira interdição.

A mobilização é finalizada com cantos e danças que são guiados pelos “mais velhos” e após os cantos, os homens retiram os troncos, já queimados e liberam a passagem dos motoristas, depois de retirarem da estrada as crianças e as mulheres que ficam próximo a entrada das aldeias observando os carros, caminhões e ônibus passarem, enquanto os caciques e homens das *comunidades* organizam a liberação da estrada.

2.1.3 A “Mobilização contra o Marco Temporal”

Fazendo parte da agenda dos Movimentos à nível nacional, a “Mobilização contra o Marco Temporal” foi marcada para acontecer em todo o Brasil no dia 16 de agosto de 2017. Esta data, deve-se ao dia em que foi realizada a votação no STF, julgando três ações sobre terras indígenas. O “marco Temporal”, trata-se de uma tese político-jurídica inconstitucional segundo a qual os povos indígenas só teriam direito às terras que estavam sobre suas posses em 5 de outubro de 1988.

Durante a Semana dos Povos Indígenas, realizada no Centro de Criatividade Odylo Costa Filho, no Centro Histórico de São Luís, Sônia Guajajara, enquanto representante da APIB, fez uma convocação a todos os povos do Maranhão que ali estavam presentes para que se mobilizassem nesta data a fim de somarem esforços na luta pelo direito originário aos territórios indígenas.

Mediante as convocatórias para mobilização que foram lançadas pela APIB no mês de agosto, fui informada por Beto, durante a Semana, que eles pretendiam fazer um vídeo que seria publicado na internet. Essa ideia foi discutida entre os caciques, mas não teve aceitação de todos, sendo assim, um dia antes da “mobilização” eles se reuniram decidindo “fechar a Br”, bem como acompanhar a votação durante o dia.

Sabendo que algum ato talvez seria feita neste dia, viajei para colher algumas entrevistas, dada a dificuldade que há para entrevistá-los durante e após as “mobilizações”. Além de cansados, por passarem o dia inteiro na estrada, considero pouco o tempo em que tenho me feito presente nas “manifestações”. Sendo assim, a confiança que os agentes sociais podem

dispensar a mim, ao pedir que falem sobre suas mobilizações, vem sendo construída nesse sentido.

Mediante convocações indiretas em eventos ou convites, minha postura, enquanto pesquisadora, nos últimos dois anos, foi de observar e colher informações também por meio de conversas informais.

No entanto, ainda insistindo nas entrevistas, percebia o quanto essa prática os deixava desconfortáveis na hora de falar, ao passo que em outros momentos como eventos, suas “festas”, os indígenas falam mais abertamente sobre os seus conflitos e práticas mobilizatórias, sem demais constrangimentos.

Sendo assim, a opção, por algumas vezes foi observar, fazer anotações e manter-me informada sobre a agenda nacional das mobilizações, assim como dos eventos realizados nas comunidades.

Ao chegar, com as interdições já estabelecidas, todos esperavam para iniciar os cantos. Flauberth espera um dos jovens, professor de língua indígena na Escola da Aldeia Januária para começar a cantar, e “as mulheres acompanham os cantos”, iniciados pelos homens, como afirma Marli Guajajara.

A mobilização contou com a presença dos indígenas da Terra Caru, (sem a presença dos Awá). Ao chegarem, um momento de integração é iniciado , representando a união dos dois territórios.

Os membros da T.I Pindaré vão de encontro aos da T.I Caru, unindo cantos e danças diferenciadas. É possível que na mobilização eles façam uso dos cantos que são observados também durante a realização das suas “festas”, mas com algumas restrições.

O canto da arara, por exemplo, não pode ser entoado à tarde , somente pela manhã, segundo Sr. Domingos Guajajara.

Domingos e Nicolau, são “os sábios mais velhos”, cantores, e durante a “mobilização” discutem até mesmo sobre o que deve ser cantado. Quando eles participam da “mobilização”, os cantos não são apenas entoados , mas são ensinados por eles aos mais novos.

Então eles se deslocam para o centro de uma roda, onde ficam também os mais jovens, escutando. ao redor da roda, nas extremidades, ficam as mulheres que acompanham o canto e também dançam, Alzenir segura uma borduna e permanece com ela durante toda a “manifestação”.

Segundo Flauberth Guajajara, alguns cantos são criados na hora e repassados aos mais jovens que precisam estar sempre atentos e apostos a orientação “dos mais velhos”. Há disputas entre os mais velhos por quem puxa o canto.

Domingos, em um momento pareceu se indispor com Nicolau, por ele ter puxado um canto em outra roda, e reclamava porque não se podia puxar cantos diferente assim.

Em um dos cantos entoados pela manhã, uma mulher “caiu”, estava “espiritada”, como diz dona Marli. “Espiritada” significa ser tomada por um espírito da floresta , sendo este espírito da mata, do rio ou dos animais.

Dona Marli explica que ela parecia estar com o espírito do rio, mas isso só quem tem o conhecimento seria o pajé. Assim, Sr. Paraipé aparece e assopra no ouvido da mulher , canta , e assim, o “espírito” se afasta , retornando em outro momento durante os cantos em dona Conceição, uma amiga que conheci durante a presença nas “festas do Moqueado”.

Durante a “mobilização” ela me explicava que não podia ficar na roda, se não ela “caía” mesmo. Algumas mulheres, membras da Assembleia de Deus, lamentam o acontecido, associando a prática ao que seja do “diabo”, o que gera muitas discussão entre os indígenas.

Dona Marli explica que os “espíritos” vão para animais e que uma vez o Sr. Paraipé “caiu”, ao aparecer um cachorro na sua frente. Ela pressupõe que o “espírito” passou do cachorro para ele.

A primeira mulher a ter recebido o “espírito” cantava incansavelmente na estrada. Por volta das 12 horas e devido a sua idade, outras mulheres a levaram para sentar, demorando uns minutos até que o seu canto cessasse.

Flauberth se importa em oferecer o que sua mãe tinha levado para comer na estrada, um arroz que conhecemos como “baião de dois” e pedaços de carne guizada. Nesse momento em que alguns se afastam para comer, enquanto outros permanecem na estrada, guardando a interdição, um dos homens que compunha o grupo dos guardiões, aparece para comer , portava rádio comunicador , que fazem uso durante o “Movimento” para se comunicarem mais rapidamente.

Estando entre as mediações da entrada aldeia Januária, após o almoço fui até a aldeia Areião , onde estão concentrado o outro ponto de interdição. Ao entrar na aldeia, logo na primeira rua , algumas crianças brincavam de fazer “mobilização”, reproduzindo o que ocorria na Br.

Leilson , uma das crianças que acompanhei, fazendo registros fotográficos durante a sua “festa do primeiro ano”, dizia ser o cacique e fazia junto a outras crianças uma pequena interdição , feita de pedaços de galhos de árvore. Portavam pedaço de madeira , pequenas tabocas como se fossem flechas e permaneciam ali durante toda a manhã, enquanto seus pais estavam na estrada.

As lideranças estavam apreensivas com o resultado da votação, e durante a Mobilização, Flauberth apurava pelo celular a votação e os demais indígenas ficavam na expectativa de saber o resultado. Um pouco antes do horário do almoço já sabiam que a votação estava de 8 a 0 e que faltavam 5 votos. Todos já se alegravam com a notícia.

Beto se deslocava de uma interdição a outra comunicando sobre o resultado da votação e avisando que após a mobilização haveria uma reunião na “casa de cultura” da aldeia Januária. Regina, ao ouvir o que ele tinha a dizer, comunica que “Soninha”⁴⁴ havia ligado, avisando que os “Movimentos” podiam cessar se quisessem, pois já tinham alcançado um resultado positivo, perante esta votação.

Sendo assim, as lideranças resolvem liberar a passagem dos carros. Pedro Guajajara, cacique da aldeia Piçarra Preta orienta que todos passem para o outro lado da estrada, a fim de se deslocarem para Januária, pois após a liberação fica muito difícil atravessar a pista, por conta do acúmulo de carros.

2.1.3.1 Reunião final da “mobilização”

Diferente das outras mobilizações em que, após a abertura da estrada, todos seguem para as suas casas, ou ficam à beira da BR, observando os carros passarem; nesta “mobilização”, as lideranças decidem fazer uma reunião de encerramento onde cada um poderia falar sobre o resultado e agradecer, caso fosse necessário.

A Reunião é orientada por Beto Guajajara, que inicia parabenizando a comunidade pela presença e participação na manifestação:

Eu queria parabenizar vocês que vocês estão de parabéns né, a luta hoje foi um embate, é claro que a votação não foi fácil (...) mas graças a Deus que deu tudo certo né. Pessoal da Caru, agradeço muito ali a p né, os cantores, os jovens que estão aqui, a maioria tá com fome né, mas a luta é essa né. E hoje eu estou muito feliz, está todo mundo aqui, apesar das circunstâncias, do cansaço, e a fome. (Beto Guajajara, 16 de Agosto de 2017. Mobilização contra o Marco temporal)

A mobilização foi organizada um dia antes, Sr. Raimundo, no outro dia, em sua casa, explica que ele não tinha concordado em apenas fazer um vídeo, ideia inicial das lideranças de Januária, para ele, a *comunidade* tinha que “partir para a estrada”, o que decidiram fazer, após se reunirem na noite do dia 15.

Como o Cláudio veio aqui pedir a opinião das lideranças, aí a ideia deles era fazer só um vídeo, fazer um canto lá na casa de cultura e fazer a manifestação lá dentro da Januária, aí eu disse pra ele, mas o que adiantava? Eu disse pra ele: Cláudio, eu não concordo com essa ideia de vocês, porque não vai adiantar nada, todas as aldeias vão tá olhando uma pra cara das outras, o que adianta? Aí o irmão dele não concordou também. Aí achando ruim ou achando bom a gente tem que partir pra estrada mesmo,

⁴⁴ Sônia Guajajara

aí daqui que ele foi para as outras aldeias. A gente tem que fazer isso mesmo. (Raimundo Guajajara, 16 de Agosto de 2017. Mobilização contra o Marco temporal)

A palavra de Sr. Raimundo , enquanto “mais velho”, é acatada por lideranças como Beto e Cláudio, que são mais jovens. E a partir disso resolvem mobilizar as demais *comunidades*, mesmo sem os recursos como alimentação estarem disponíveis:

Por uma coisa assim de última hora, a gente já tinha feito, a gente já tinha conversado com alguns jovens, alguns cursistas para gente produzir o vídeo que estava falando , uma manifestação, uma cantoria , fazer uma coisa bem legal , aí a gente mudou a proposta em cima da hora, liguei pro Flaubert , liguei pra Rosilene , aí que todo mundo foi pra correria , falei com o P que propôs assim de a gente tá chamando a comunidade em cima da hora . É claro que teve a votação já prevista que seria hoje, mas a manifestação assim foi coisa prevista de última hora . (Beto Guajajara, 16 de Agosto de 2017. Mobilização contra o Marco temporal)

eu quero agradecer de coração, creio que todo mundo tá com fome, mas a gente fez de tudo pra procurar, pra servir a cada um de vocês e não deu pra gente conseguir (alimentação para todos), mas o que a gente conseguiu foi mais uma vitória, pra mais que passasse chuva , por mais que passasse sol , estávamos ali. A luta nunca vai parar, tanto faz se movimento de ocupação , se território e outros mais a gente sempre vai seguir aos mesmos objetivos , lutando pelos mesmo direitos. Cláudio Guajajara, 16 de Agosto de 2017. Mobilização contra o Marco temporal)

Beto e Flaubert falam na reunião que quase não conseguiram dormir na noite anterior, dada a preocupação com a aprovação do “Marco Temporal”. Após os agradecimentos feitos por algumas lideranças, todos se organizam para encerrar a reunião com um canto.

Neste momento, Domingos Guajajara se aproxima e repreende o fato dos jovens iniciarem um canto que não poderia ser entoado no momento, pois já estamos à tarde. E após puxar o canto ele chama uma das moças que estava passando pelo “festa do moqueado”, assim ele “entrega”⁴⁵ a festa pra ela.

Depois disso, os homens permanecem cantando, todos eles de frente para jovens , mulheres e crianças, que caminham cantando em volta da coluna central da “casa de cultura”.

Francidalva Guajajara sai da roda e me conduz para a dança que todos coletivamente participam, finalizando assim o momento de integração entre todos aqueles que estavam na “mobilização”.

2.2 Organização das *Mobilizações étnicas e luta por reconhecimento*⁴⁶

⁴⁵ “Entregar a festa” refere-se ao ato de passar a responsabilidade de organização e liderança da festa a uma das moças, depois da entrega da festa elas são consideradas as “donas da festa”, e os seus familiares cuidam de todo o processo ritual.

⁴⁶ De acordo com análise de Nancy Fraser (2001, p.246), que pressupõe uma relação entre reconhecimento e redistribuição (ver página 7).

Dentro dos limites que cada conceito traz, utilizaremos como instrumento analítico, para compreendermos as *situações sociais* observadas, a noção de *mobilizações étnicas* discutida por Philippe Bourgois, além das contribuições de Fraser e Axel Honneth no que se refere aos seus estudos a partir da perspectiva da teoria do reconhecimento, observando suas formas, sua relação com os conflitos e a expectativa de formação das lutas sociais que podem ou não levar a organização de mobilizações.

Ao fazermos uso da categoria *mobilizações étnicas*, como citado, estamos partindo, de certa maneira, da condição de um estudo que aponta para a construção de “movimentos” que contam com a presença não apenas de uma etnia, mas também de outras, como em face da presença dos Awá nos “movimentos” organizados pelos Tenetehara-Guajajara da Terra indígena Pindaré, que conta com a participação também dos “parentes” situados na Terra Indígena Caru. Os eventos que apresentaremos possuem objetivos diversos, assim como tem em seu pano de fundo processos políticos diferenciados.

Bourgois (1993, p.53) constrói o seu estudo a partir da análise de três povos diferentes, em momentos também diferenciados na história, a saber, o Movimento Marcus Garvey entre indianos, o Movimento religioso Mamachi, levado por ameríndios guayami do Panamá e o Movimento militar dos índios Miskitu contra o governo de Nicaragua.

Para Bourgois, essas mobilizações nos ajudam a compreender o que significa a importância étnica e como os fenômenos ideológicos interagem com a realidade material, através de processos políticos. São exemplos extremos que nos permitem avaliar melhor o fator de peso étnico, que em sua relação dialética com a economia não está em posição subordinada.

Assim, ele chama atenção para fenômenos que expressam disputas até mesmo entre grupos étnicos (como os Miskitu e sandinistas) e como estes podem utilizar manobras para obter vantagens em contextos onde os interesses de grandes potências evoluem rapidamente. Em nosso caso, nos interessa também observar como os grupos tem utilizado *estratégias* mediante as intervenções de grandes projetos empresariais nas comunidades.

Ao tratar da mobilização dos Miskitu contra o governo de Nicaragua, Bourgois afirma ser característico do movimento usar sentimentos, sejam eles de injustiça ou de humilhação. Os Miskitu que tinham sido ridicularizados e explorados por todos os grupos étnicos viam em suas organizações insurgentes a dignidade racial (BOURGOIS,1993). Tais movimentos eram muitas vezes combinado com uma mística messiânica e militarista.

Gostaríamos de atentar para essas características que os Movimentos indígenas guardam, no sentido de também terem influência dessas *experiências de desrespeito* (HONNETH,2003), marcadamente identificadas nas falas dos *agentes sociais*, como veremos,

quando estes expressam o sentimento de vergonha e constrangimento por não observarem que os seus direitos são reconhecidos, de fato, pelo Estado.

Sobre essas experiências, Honneth (2003, p.256) parece nos auxiliar na discussão quando trata da noção de ‘luta’. A priori, neste trabalho, quando tratamos de ‘luta’, gostaríamos de diferenciá-la do sentido que comumente damos: como atrelada ao seu aspecto físico. A luta, de acordo com Weber (2010), configura-se justamente de modo muito diverso.

De forma crítica, Honneth (2003), em sua análise no livro *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*; considera essa *relação social* para além da *imposição da própria vontade contra a resistência do ou dos parceiros*, como mostrou Max Weber.

Pode-se dizer que também estão em jogo *aspectos de motivação moral* (HONNETH, 2003), que revelam o engajamento político dos *agentes sociais*, mediante as situações de desrespeito aos seus direitos.

O conceito de *luta social*, para Honneth, está diretamente relacionado a formas de reconhecimento que levam em conta estima social e os sentimentos morais de injustiça. Então, do seu conceito de ‘luta’, caracteriza as mesmas como ‘social’, quando os seus objetivos se deixam generalizar para além dos horizontes das intenções individuais, chegando a um ponto em que eles podem se tornar a base de um movimento coletivo.

Ele entende como luta social: “o processo prático no qual experiências individuais de desrespeito são interpretadas como experiências cruciais típicas de um grupo inteiro, de forma que elas podem influir, como motivos diretores da ação, na exigência coletiva por relações ampliadas de reconhecimento” (HONNETH, 2003).

De outro modo, Fraser, como analisa Gaioso (2014, p.41) compreende que as identidades coletivas na luta política e social são resultados do sentimento de desrespeito partilhados em comum.

Fraser (2001, p.250) expõe que autores como Charles Taylor e Axel Honneth trabalham a natureza das injustiças culturais e simbólicas. Assim, para este, o reconhecimento não está relacionado a demandas sobre redistribuição, mas sim a uma política de identidade, havendo uma separação das esferas econômicas, culturais e políticas.

No tocante às motivações para os movimentos, Honneth enfatiza elementos da subjetividade dos indivíduos, evocando padrões de reconhecimento baseado na estima social. A luta pressupõe formas particulares de autorrealização, o que nos apresenta, de certo modo, os riscos da despolitização do social e as dificuldades em nos orientarmos por uma concepção de justiça fundada na autorrealização dos ‘sujeitos’.

Como afirma Bourdieu (1930, p.122), a luta travada em torno do conhecimento do mundo social ficaria sem objeto se cada agente encontrasse em si mesmo o princípio de um conhecimento infalível da verdade de sua condição e de sua posição no espaço social e se os mesmos agentes não pudessem se reconhecer em discussões e classificações diferentes (conforme a classe, a etnia, a religião, o sexo, etc.) ou em avaliações opostas de produtos resultantes de princípios classificatórios idênticos.

Segundo minhas anotações, a “luta” não corresponde somente às práticas de “fazer mobilizações”, criar “estratégias” ou se define por embates, como poderemos observar, ela está baseada no pertencimento étnico e na consequente valorização das práticas culturais dos grupos, assim como implica na busca pelo conhecimento acerca dos seus direitos. Podemos afirmar isso quando observamos no âmbito da escola e da vida em *comunidade*, o ensino sobre a importância da “luta” para a reprodução física e social do grupo.

Como afirma Maria José Guajajara, da aldeia Tabocal: “A luta não é só física, é ter conhecimento para se apropriar das leis, dos conhecimentos dos não índios para reivindicar”. Nesse sentido, professores indígenas e a *comunidade* valorizam que haja em suas escolas o ensino de leis, e estabelecem a criação da disciplina “direito indígena”, ministrada nas escolas e resultado de uma prática autônoma dos professores indígenas no sentido de fazerem os seus próprios materiais, visto que não possuem material específico e diferenciado. Sendo assim a disciplina acontece da seguinte forma:

Quando eu comecei a trabalhar na disciplina era de quinta série, na época né, até oitava série, aí eu pesquisava na Constituição, trabalhei muito a questão dos artigos 231, 232, pesquisa em relação a escrita (da língua indígena), isso pesquisando um pouquinho ali, um pouquinho ali e sempre foi assim. Usei muito um livro que tem um autor, como é nome, Gersem(Baniwa)...isso. Eu pesquisei muito ali, falando da escrita, como o índio conquistou a escrita e daí partia pra outros documentários, pesquisei também muito o 169 né, a pesquisa muito assim, utilizei não só um livro, mas vários, por exemplo. E aí quando passou a ser ano, continuei trabalhando, aí a gente já montou uma apostila da qual a gente tirava os textos pra trabalhar com os alunos. Então direitos indígenas foi assim: catalogando notícia aqui, notícia ali. (Alzenira Guajajara. Entrevista realizada em Janeiro de 2018)

Nessa compreensão, estamos de acordo que há uma complexa relação entre “luta” e a expectativa de apropriação política do conhecimento das leis que podem ajudar na elaboração das pautas de reivindicação dos “Movimentos”.

As demandas elaboradas pelos Tenetehara-Guajajara, seja no âmbito da escola, da saúde, ou da luta pelo território, tem por base *injustiças*, sejam elas *socioeconômicas ou culturais*. Fraser (2001, p.249) estabelece uma relação entre essas duas compreensões. Como afirma: “Longe de ocuparem esferas separadas, injustiça econômica e injustiça cultural normalmente estão imbricadas, dialeticamente, reforçando-se mutuamente” (FRASER, 2001).

Mesmo que em sua análise não estejam presentes os Movimentos voltados para embates de reconhecimento étnico; focalizar a discussão em cima da relação entre reconhecimento da diferença cultural e desigualdade social, apontando para seus dilemas, nos oferece caminhos para compreensão da criação de concepções alternativas buscadas pelos Tenetehar-Guajajara.

Trata-se, por outro lado, de “mobilizações” que põem em jogo novas modalidades de percepção e de conhecimentos desses grupos, assim como disputam pela legitimidade de conhecimentos elementares referidos a princípios e valores culturais e políticos dos indígenas. Essa disputa envolve a importância que os *agentes sociais* dão para a busca do conhecimento do direito, definido por eles como “direito dos brancos”, “a lei dos brancos”.

Há uma constante preocupação em afirmar uma diferença, dentro do universal, sem aceitar uma “universalização de particularismos” (ALMEIDA, 2008), o que nos apresenta um dilema: mesmo que os grupos, buscando um reconhecimento pautado na diferença; reivindiquem direitos vinculados à prática da “cidadania”⁴⁷, abrangendo a concepção de direitos sociais concedidos a brasileiros e “nações”⁴⁸ indígenas em território nacional, trata-se, por vezes, de buscar caminhos para coexistência de mundos e modos de ser e fazer diferentes, havendo um “comprometimento com o igualitarismo”(FRASER, 2001).

De acordo com as reivindicações elaboradas pelos grupos, os indígenas se organizam em torno de mobilizações que surgem como resposta política à sociedade nacional, demarcando as suas especificidades em face de um reconhecimento relacionados a princípios também de igualdade social e econômica, construindo, nessa perspectiva, os seus próprios lugares de fala.

Em nossa busca pela compreensão da organização dos designados “movimentos”, nos delimitaremos a observar através dos fatos etnográficos a *ação política* (BOURDIEU, 1930) desses grupos e como eles tem subvertido as condições oferecidas pelo Estado para a possibilidade de ‘participação política’, que visa ações consensuais por parte dos indígenas.

A ação propriamente política, como afirma Bourdieu (1993, p.117) tem como objetivo produzir e impor representações, podendo agir sobre o mundo social, agindo-se sobre o conhecimento que os agentes têm dele.

⁴⁷ Podemos partir do conceito de cidadania, a partir da análise de Marshal (1967, p.76), na medida em que trata-se de um status concedido àqueles que são membros integrais de uma sociedade. Todos aqueles que possuem o status são iguais com respeito aos direitos e obrigações pertinentes ao status. Esse conceito ideal de cidadania é também questionado por esses grupos, pois lidam com uma ideia de “cidadania” em que, por vezes, apenas as obrigações como cidadãos são exigidas, enquanto os direitos sociais lhes são negados.

⁴⁸ Entre os Tenetehara, principalmente os mais velhos, há uma noção de pertencimento a uma nação, categoria que é marcada não pela referência a um território, mas pelo compartilhamento de uma cultura diferenciada dos brasileiros.

As *lutas sociais* também são simbólicas na medida em que se trata das disputas por visões de mundo, onde grupos podem negar simbolicamente as divisões estabelecidas por meio da afirmação de uma unidade, mesmo que temporária, em contexto de mobilização, como podemos observar na fala de Marcilene Guajajara:

“Existe divisão interna, briga interna, um quer ser mais que o outro, mas mesmo assim eles (outras *comunidades*) conseguem se organizar e assim somos nós. E hoje foi uma demonstração, nós temos nossas diferenças, às vezes eu não concordo com a opinião de um parente, mas na hora de um Movimento desse tá todo mundo em peso. Então, eu achei muito bonito quando a gente chegou ali, todo mundo engajado, cantando...”(Marcilene Guajajara. Reunião final da Mobilização contra o “Marco Temporal”.16 de Agosto de 2017)

O interesse em apresentar as noções desses autores está em compreender que a organização dessas mobilizações que estamos categorizando como étnicas, perpassa o universo das lutas cotidianas por reconhecimento baseado em injustiças socioeconômicas e simbólicas, que não se distanciam das situações de desrespeito cultural vivenciadas pelos Tenetehar-Guajajara.

Analiso “Movimentos”, não como ação mecânica, ou como prática guiada por princípios formais e legalizada por dispositivos oficiais, mas como ação política, criadas pelas identidades coletivas e que, de acordo com a lógica dos entrevistados, evidencia a possibilidade de tomada de posição em um campo político, a prática de transformação do seu mundo social, face aos conflitos que permeiam as suas *comunidades*, como expõe Flauberth Guajajara:

a questão em se tratando do Movimento indígena desde o início da história a gente tem conhecimento de que tudo foi conquistado através de Movimentos, de Mobilização, tanto que para garantir, tivemos aí o exemplo disso, a garantia dos artigos que hoje estão na Constituição garantindo direito aos povos indígenas que não vieram também por si próprio, vieram através de mobilizações, diversas mobilizações pra que se conseguisse garantir esses poucos artigos que dão direitos a nós povos indígenas, então nessa visão, quando a gente começou a, eu particularmente comecei a ingressar no Movimento desde quando era estudante, a gente passava muita dificuldade até mesmo pra concluir os estudos, não tinha transporte, não tinha alimentação, um bom período a gente estudou fora da aldeia e precisa de transporte, na maioria das vezes a gente pegava carona, quando tinha dinheiro pra pagar taxi a gente pagava e diversas vezes começou daí eu me inserir em Movimentos, quando a gente passou a reivindicar pra fazer mobilizações contra o Estado pra garantir o transporte escolar, mas mesmo assim, nem assim o Estado ofertava esse transporte. E eu sempre tive essa visão de que tudo que a gente tem hoje dentro da comunidade, porque foi assim que eu vi, e foi assim que eu continuo vendo, tudo que a gente tem hoje garantido nas comunidades, a maioria das coisas que temos hoje, seja ela material ou imaterial, ela veio através de pressões que se deu através de mobilizações. Se hoje a gente tem escola reformada, ampliada, porque houveram muitas cobranças. Se hoje temos uma saúde mais ou menos acontecendo foi porque também houve e continua havendo mobilizações. Então, eu não avalio de forma diferente que uma coisa que aconteceu sem que tivesse tido uma mobilização antes. Então, desse ponto de vista que eu digo que a posição do indígena não vai ser outra, se não a posição de mobilização, de estar em movimento, porque se a gente for só esperar os nossos representantes, governador, o secretário, os deputados aprovarem algo pra gente, a gente sabe que isso não vai vir. (Flauberth Guajajara. Entrevista realizada na T.I Pindaré, dia 17 de Agosto de 2017)

As reivindicações por parte dos “Movimentos” visam demandas que estão para além da resolução de um problema localizado, ou a restrita obtenção de bens materiais e acesso a direitos. Elas dizem respeito a uma luta no campo simbólico, a necessidade de terem a sua identidade respeitada e a garantia de que ela se mantenha.

A garantia para que uma identidade étnica se mantenha também perpassa a relação que esses grupos possuem com o seu território, como explicita Sônia Guajajara:

É um momento muito perigoso para o povo brasileiro. É um momento dramático para os povos indígenas porque essa perda de direitos não está atingindo somente os trabalhadores, as mulheres, mas atingindo principalmente nossos territórios e para nós a perda do território é a maior de todas as perdas. Por que é a partir da garantia territorial que nós conseguimos continuar sendo povos indígenas porque para nós não existe vida se não nos territórios e aqui é que se constrói a nossa identidade. É aqui que se consolida a nossa cultura, as nossas tradições e se a gente não tem esse espaço físico do nosso território, as árvores, as aves, os animais, a gente não consegue também viver uma cultura plena então é a partir dessa garantia do território, das suas riquezas naturais, que a gente consegue exercer a nossa plena cidadania que é estar vivendo o que a gente é(...)Defender nossos territórios, nós queremos defender nossos rios, não queremos empreendimentos em nossas terras, nós não queremos mineração nas nossas terras. Ataques e medidas anti indígenas têm demais. Todos os dias agora tem novidades contrárias no sentido de retroceder e suprimir direitos então nós precisamos realmente estar juntos e organizados. Porque o Congresso Nacional, o poder executivo e o judiciário que são hoje os nossos maiores inimigos. É o estado brasileiro que hoje está cometendo toda a destruição de direitos sociais e ambientais e que a gente precisa saber também como combater tudo isso. (Sônia Guajajara.. 28 de Agosto de 2017. XI Assembleia geral da COIAB)

Ameaçam o direito de existirem desses povos, empresas de mineração. Um ponto em comum em todas as *mobilizações étnicas* aqui descritas é o fato de que todas elas resultam de processos políticos que envolvem interesses de instâncias governamentais.

Nesse sentido, de acordo com Almeida (2013, p.16) há uma relação das lutas que vivenciam povos e comunidades tradicionais com a especificidade do tipo de intervenção dos aparelhos de poder consorciado com empreendimentos privados, os grupos estabelecem uma articulação particular do político com o econômico. Mesmo com todas as diferenciações e desigualdades que porventura encerrem, estas unidades mobilizam-se pela manutenção das condições de vida preexistentes aos mencionados programas e projetos.

A exemplo dessa relação entre interesses de empresas privadas, fortemente apoiadas pelas ações estatais, temos empresas como Vale S.A e OI e a constante “luta” dos *agentes sociais* face a esses antagonistas.

2.3 Atos de Estado em forma de intervenções empresariais e os mecanismos de ação política dos Tenetehara -Guajajara

Outra demanda dos “Movimentos” organizados na T.I Pindaré refere-se ao cumprimento de acordos estabelecidos entre empresas privadas e lideranças indígenas. Esses acordos foram estabelecidos a partir das implantações de projetos de grandes empresas nas suas comunidades o que, em certa medida, força os *agentes sociais* a construir uma nova relação ditada pela apropriação dos recursos materiais que advém das chamadas políticas ‘compensatórias’.

Na trama da principal intervenção empresarial em comunidades tradicionais no Maranhão, temos como exemplo o Projeto Grande Carajás, criado na década de 80 com o objetivo de alavancar o desenvolvimento da Amazônia Oriental.

O Projeto, contou com o apoio do Governo brasileiro no que se refere à questão do financiamento para o processo de implantação, visto que fora financiado por empréstimos que o próprio governo tirou, junto aos Bancos Multilaterais de Desenvolvimento.

A criação do PGC, atende a um modelo desenvolvimentista criado para atingir taxas de elevação de crescimento econômico, tendo como influência a CEPAL (Comissão Econômica para a América Latina), que atingiu o seu auge nos anos 50 e 60, mediante as teses elaboradas a partir do final da década de 40.

Esta comissão apontou para o fato de que determinados países tinham como sua matriz da pobreza o fato de serem pouco industrializados, sendo assim era preciso “fomentar a industrialização para que os países latino-americanos não tivessem tanta desvantagem em relação às nações europeias e, principalmente, aos Estados Unidos.” (SILVA, 2013).

Tal concepção atende a uma lógica onde o país estaria abaixo de um ideal que precisaria ser alcançado, estaria, portanto no patamar dos países “subdesenvolvidos” e o único meio para ocupar a posição de país desenvolvido, seria por meio do grande investimento na industrialização.

Do governo de Juscelino Kubitschek (1956-1960), com o Plano Nacional do Desenvolvimento, ao período pós- ditadura Militar, presenciamos na história os intensos investimentos do governo que objetivavam a industrialização e, por conseguinte a modernização do país.

De acordo com a análise de Sislene Silva, o Maranhão está inserido nesse processo, mediante a posição inferior que ocupa no Índice de Desenvolvimento Humano, assim, torna-se foco das intervenções desenvolvimentistas, entre elas, esta a intervenção do Projeto Grande Carajás.

A região de implantação do projeto, passa a ser “(re)configurada de acordo com um modelo de desenvolvimento que desconsidera formas de territorialidades que se confrontam a esse modelo ou até mesmo tentam regulá-las ou interditá-las” (SILVA,2013).

Havia um ideal de que o Maranhão seria integrado ao mercado nacional, sendo modernizado tecnologicamente e assim, inserido no processo produtivo, com possibilidades de diminuição da desigualdade e elevação das taxas de crescimento e do IDH.

Atualmente, pode se dizer, com base nos estudos realizados por Mesquita(2007, p.44), que apesar das transformações, as altas taxas de crescimento da economia nos anos recentes e as promessas de desenvolvimento baseadas na introdução do grande capital no campo e na industrialização , não houve estabilização da “miséria absoluta” , um modelo econômico que prejudicou a maioria da população , especialmente quando se trata dos grupos que formam os povos e comunidades tradicionais , como os agros extrativistas , quilombolas, indígenas , pescadores artesanais e outros.

O PGC representa uma intervenção que advém de uma ação financiada pelo Governo brasileiro, que vem trazendo mudanças no modo de viver das *comunidades*. Trata-se, podemos assim dizer, de *atos de Estado*, de acordo com Bourdieu (2014,p.39), no sentido de serem ações feitas por agentes dotados de uma autoridade simbólica e seguida de efeitos. São mudanças que de forma alguma, de acordo com a concepção dos agentes sociais, podem ser compensadas, visto que lidam com danos irreversíveis. A contra-estratégia desse Estado não vem, como afirma Alemida(p.30), dissociada de articulações com setores do empresariado.

Feito estas ressalvas, a empresa de mineração Vale S.A, por ser responsável pela instalação e operação da infraestrutura do Programa Grande Carajás, como forma de ‘mitigar’ os efeitos advindos da implantação, criou uma série de convênios e trabalhou no sentido de estreitar a relação com lideranças indígenas para implantar projetos de beneficiamento para as comunidades.

As *comunidades* passam a ser alvo dessas intervenções e os Tenetehara-Guajajara se utilizam de *mecanismos econômicos* na medida em que passam a lidar com a linguagem dos projetos implantados pelas empresas.

De acordo com Dalton (1976), há certos números de mecanismos, práticas e processos econômicos, como por exemplo, o uso do dinheiro, que em suas palavras se apresenta tanto na economia ocidental como na ‘primitiva’, mas com organização, funcionamento ou propósito diferentes.

Entre as lideranças indígenas há preocupação na distribuição dos “recursos” e “beneficiamentos” para todas as aldeias, além da recusa ao ideal de acúmulo de recursos por

uma liderança, ou diferenciações no valor do dinheiro destinado às *comunidades*. Segundo Sr.Raimundo, há uma ênfase nas reuniões de “acordo”, na prática da distribuição de recursos, de forma igualitária.

A cobrança das lideranças com relação aos acordos da empresa mineradora, ocorrem da seguinte forma, segundo a fala dos entrevistado:

A gente cobra de algumas coisas da Vale, por parte assim, às vezes eles não estão cumprindo com o acordo que eles fizeram diante de nós, aí muitas vezes o que revolta a gente, que a gente parte pra ferrovia e fecha a ferrovia, ou quando não acontece isso, e mandamos chamar eles, é pra dizer: olha, o acordo que vocês fizeram e não está certo o trabalho de vocês. E muitas vezes eles dizem: não, vamos fazer isso por vocês (acordos) para que vocês não partam para a ferrovia, o nosso trabalho vai ser diferente, a gente vai mudar alguma coisa com o nosso trabalho com vocês. **É esse que é o nosso acordo com o pessoal da Vale.** E assim, às vezes, **a gente chama a atenção deles, cobrando deles** assim: Olha o acordo de vocês? Onde está o acordo de vocês com a gente? (Raimundo Guajajara. Entrevista realizada em Junho de 2015, na aldeia Areião. Grifos meus.)

Apesar da Terra indígena Pindaré não ser diretamente impactada pela estrada, comunidades dessa área, segundo o José Carlos Guajajara, recebem ajuda, por meio de convênios, devido à implantação do projeto:

“É. a questão da Vale ela não corta assim diretamente a área do Pindaré, mas como ela atinge as áreas indígenas da região próxima a ... de Caru pra frente, no caso os awa, aí eles mantém uns convênio com as terras indígenas, mas assim não é um convênio assim, não se compara com o rastro de destruição que eles deixam, não se compara com o tanto de dinheiro que eles ganham, mas é feito um convênio(...)” (José Carlos. Curso de GPS e Convenção 169 em Monção. Março de 2013)

A implantação de convênios nessa área gerou algumas situações, onde nota-se a falta de um olhar mais acurado dos agentes da Vale para atender certas especificidades do grupo. É o caso de convênios que são, por exemplo, voltados para o incentivo na plantação, para a melhoria nas roças e que acabam atrasando o processo de plantio, como foi colocado pelo José Carlos:

“... realmente esses projetos eles vem, mas eles mais nos atrasam que nos fazem desenvolver, no meu ponto de vista, porque por exemplo, no caso da roça, sim ele faz projeto pra roça, aí vai pedir a semente, se a pessoa for contar com aquela semente ali, pede numa data certa que planta, aí vai chegar no outro ano, se a pessoa for contar com aquilo ali(...)” (José Carlos. Curso de GPS e Convenção 169 em Monção. Março de 2013)

Para que os recursos dos convênios, enviados pela Vale, cheguem às comunidades indígenas é preciso que haja um processo de licitação, em que os indígenas mandam a petição para a FUNAI, e esta que intermedia esse processo, precisa assinar e liberar os recursos. No entanto a FUNAI, segundo lideranças indígenas demora assinar, o que tem levado lideranças indígenas a recusarem a FUNAI nesse processo de intermediação.

“...pra gente pegar alguma coisa ,algum projeto, é preciso passar pela FUNAI, tem o processo de licitação...as vezes é mandado um projeto, eles não aceitam , demoram assinar...é uma frescura, é uma coisa tão ruim que as comunidade indígenas se juntaram e disseram que não queriam jamais um convênio entre Vale, FUNAI e povos

indígenas, que tem que passar pela FUNAI, queriam diretamente da Vale com os povos indígenas pra vê se as coisas andavam, mas é assim, existe lado bom, mas eles não estão fazendo um favor pra gente, eles(Vale)estão fazendo porque eles estão sendo obrigados pela justiça, porque se fosse por causa deles mesmo, com certeza eles não iam.” (José Carlos. Curso de GPS e Convenção 169 em Monção. Março de 2013)

As *comunidades* indígenas da T.I Pindaré já passaram pelo processo de diálogo estabelecido entre os indígenas e a empresa, para a duplicação da Estrada de Ferro Carajás que consiste na construção de uma segunda abertura de estrada na mesma faixa da linha principal, que compreende 892 km.

A extensão da Estrada de Ferro Carajás que abrange o estado do Maranhão chega a cortar 23 municípios, incluindo terras ocupadas tradicionalmente por indígenas, quilombolas, quebradeiras de coco , ribeirinhos e pescadores.

A duplicação, segundo informações⁴⁹ da Associação Nacional dos Transportes Ferroviários (ANTF), faz parte do Programa Capacitação Logística Norte da Vale para o transporte de 230 milhões de toneladas ao ano, a partir de 2014. Assim, para atingir sua meta de crescimento, a companhia está expandindo as estruturas no Terminal Portuário de ponta da Madeira, da Estrada de Ferro Carajás e irá construir um ramal ferroviário de 100 km ligando a mina de Canaã dos Carajás(PA) à EFC, em Parauapebas.

Trata-se de 625 km a mais, prevendo, portanto, a duplicação de 48 trechos, entre as cidades de São Luís(MA) e Parauapebas(PA) O término das obras estão previstos para o segundo semestre de 2018, com obras já iniciadas nos trechos das cidades maranhenses de Santa Rita, Itapecuru Mirim, Bom Jesus das Selvas, Açailândia e Cidelândia; e na paraense, Marabá.

A comunicação organizada pela empresa Vale⁵⁰, nas comunidades da T.I Pindaré, foi iniciada em março de 2015. Onde, uma reunião foi realizada na aldeia Januária com a presença da coordenação técnica da FUNAI de Santa Inês, representantes de algumas aldeias e a equipe técnica da consultoria Contexto, que me parece ser uma empresa de consultoria empresarial que, acionada por grandes empresas, faz a interlocução entre estas e as *comunidades*.

Neste sentido não se trata de um diálogo direto entre agentes das *comunidades* indígenas e representantes da empresa. Nesta ocasião, houve a apresentação e validação do Plano de Trabalho para elaboração do Plano Básico Ambiental do Componente indígena(PBA-CI), plano que abrange estudos sobre os “impactos” causados às comunidades; a participação da mesma no processo desses estudos aprofundados, priorizando a perspectiva dos indígenas para elaboração de ações referentes ao plano.

⁴⁹ Fonte: www.antf.org.br

⁵⁰ De acordo com o documento inserido no material explicativo da Vale , em consonância com os relatos de Regina Guajajara e Sr.Raimundo.

Atualmente, na Terra Indígena Pindaré, encontra-se em vigência a atuação PBA-CI, que abrange também a Terra indígena Caru. Esse plano, basicamente, envolve ações de ‘responsabilidade social e ambiental’, presente no discurso das empresas e que objetivam práticas, de certa maneira, de cunho protecionista, como se esses grupos não estivessem na posse dos seus recursos naturais e dos seus saberes para controle do seu território.

A construção do discurso ambiental das próprias empresas, como analisam Martins e Portela (2015, p.54) deve ser tomada como problema:

Devemos, portanto, considerar que **essa construção do discurso ambiental como relevante não dispensa a ação de agentes sociais**, objetivados em movimentos sociais, e **a denúncia por eles realizada sobre a desestruturação de modos de vida(...)**as reivindicações dos movimentos sociais ultrapassam a mera preservação da natureza, já que consideram as demandas próprias das relações de trabalho, a valorização das formas de trabalhar e as **denúncias relativas a conflitos sociais causados pela implementação de grandes projetos**. Aliás, um dos aspectos que marcam a apropriação desse debate pelas políticas institucionais e empresariais é a exclusão da dimensão relacionada aos conflitos vivenciados pelos povos e comunidades tradicionais e a consideração do “ambiente pelo ambiente”. (Grifos meus.)

Ainda nessa perspectiva, segundo as autoras, tal discurso caracteriza-se muitas vezes por ser desmobilizador, pautado em uma estratégia política vinculada ao mercado e a um imediatismo que desestrutura as formas de uso coletivo dos recursos e a possibilidade de modos de vida específicos e com autonomia produtiva, ritual e organizativa. (MARTINS; PORTELA, 2015)

Regina Guajajara, da aldeia Piçarra Preta, que representa a sua *comunidade* em muitas reuniões realizadas na aldeia Januária, aponta para a organização dos indígenas da T.I Pindaré no sentido de estabelecerem, junto à empresa de consultoria, as concessões em função da duplicação.

Em 2015, durante a reunião em que se apresentou o Plano, segundo relatos dela, também foi apresentado o cronograma de obras da expansão da Estrada de Ferro Carajás. Nas aldeias já comunicadas se encontram um material explicativo sobre a expansão da estrada, anexado com o documento que comprova a comunicação sobre o andamento das obras.

O material organizado de maneira simples, com informações curtas, objetiva a apresentação da expansão que se dá com “segurança” em relação às obras e capacitação dos funcionários das empresas que irão trabalhar juntos aos indígenas.

Embora gerando discordâncias entre as lideranças acerca do debate relacionado à duplicação, a forma encontrada pelas comunidades para lidar com a intervenção de Grandes Projetos, é a organização das demandas relacionadas às necessidades de todas as *comunidades*, levando em consideração as necessidades mais urgentes de cada aldeia.

No Plano de Trabalho para elaboração do Plano Ambiental do Componente indígena dos Tenetehara da aldeia Maçaranduba, houve um acordo para beneficiamento, onde os indígenas exigiram balsas para facilitar na condução de doentes e construção de casas, o não cumprimento levou a interdição da Estrada de Ferro no dia 21 de agosto de 2015.

Para a Vale, em caso de aceitação de seus programas, o diálogo é estabelecido e aceito sem a presença de todos os representantes das *comunidades*, fato que ocorre devido a existência de conflitos internos, porém quando se trata das mobilizações organizadas nos corredores da Estrada de Ferro Carajás, a empresa exige, por vezes, segundo Sr. Raimundo, a presença de todas os representantes das *comunidades* para o estabelecimento de acordos e diálogos.

Neste sentido, desconsidera-se, nas duas situações, a presença de conflitos entre os indígenas, além da negação em entendê-los como sujeitos políticos dotados de uma identidade coletiva com plenos “propósitos de reivindicar direitos essenciais à sua reprodução física e cultural “(ALMEIDA,2013)

Através das mobilizações, apresenta-se a necessidade de distinguir como tarefa essencial, marcando a diferença dos objetivos de suas ações, rompendo com as concepções que visam homogeneizar *comunidades* que possuem suas especificidades e são, nas circunstâncias convenientes para empresas, e também políticas governamentais, tratadas como um todo homogêneo.

Outra empresa que traçou a mesma forma de diálogo com relação ao estabelecimento de acordos para intervenção na Terra indígena Pindaré, foi a empresa de telecomunicação OI.

A empresa de telecomunicações OI, é reconhecida nacionalmente como uma das maiores operadoras de telefonia móvel no Brasil. Os principais produtos oferecidos pela empresa são: internet, telefonia fixa, telefonia móvel e TV por assinatura.

Em 2004, a empresa OI atuou na T.I Pindaré, em função do processo de implantação de cabos subterrâneos de fibra ótica, que cortam algumas aldeias das comunidades, como expõe Sr. Raimundo:

Em 2004 Quando eu fui ali na estrada eu vi ali o carro já passando com o cabo. Eles usam o material, uma peça quase como uma cavadeira, vai cortando a terra, cavando um buraco e já vem outra peça na mesma linha onde está fazendo o buraco e já vai enterrando o cabo. Eu cheguei e mandei parar e perguntei se a FUNAI estava sabendo e ele disse que sim que a FUNAI estava acompanhando. Aí eu disse: Mas como que a empresa tinha entrado em um acordo mais a FUNAI, sabendo que tinha lideranças em cada aldeia? Por que a empresa e a FUNAI não vinha se assentar com a gente? Eu mandei suspender. (Raimundo Guajajara, conversa informal, abril de 2013)

A implantação desses cabos não possui implicações em áreas de plantio, e colocados em faixas próximas a entradas das aldeias, por meio de perfuração, não agridem extensas áreas

dentro das aldeias, no entanto vê-se a arbitrariedade da própria FUNAI no sentido de permitir tal intervenção sem que houvesse qualquer consulta as lideranças.

Inicialmente, os primeiros acordos feitos entre as lideranças indígenas e agentes dessa empresa, estavam relacionados à implantação de orelhões nas aldeias e distribuição de cartões telefônicos que seriam enviados mensalmente para as comunidades.

A forma de beneficiamento junto a empresa que se referia apenas a concessão de materiais como “orelhões” e cartões telefônicos, foi posteriormente alterada pelos indígenas, que passaram a exigir beneficiamentos que tenham resultados mais eficazes para as aldeias no sentido de negociar a partir das necessidades das *comunidades*.

Em 2013, por exemplo, um novo acordo é firmado, onde os indígenas negociam junto a empresa um carro para utilização de todas as aldeias e a construção de um mini posto na aldeia Tabocal.

As lideranças também se utilizam, nessas negociações com a OI, das estratégias que deram bons resultados com outras empresas, como por exemplo, as utilizadas com a Vale, a fim de conseguirem melhorias em suas aldeias.

Sabe-se que a prática de compensar os impactos, causados pela implantação da Estrada de Ferro Carajás, é operacionalizada a partir do estabelecimento de convênios junto às comunidades indígenas, feitos pela empresa Vale.

Observo que em outras relações traçadas junto com outras empresas, o requerimento de convênios, prática iniciada pela Vale, é acionado por ser uma forma encontrada para que os benefícios alcancem o maior número de comunidades possíveis, e não apenas uma.

Assim, como afirma Seu Raimundo, trata-se de um beneficiamento que pode ser por meio de “pequenos convênios”, ou “qualquer coisa que fique”, no sentido de que sejam beneficiamentos que durem a longo prazo:

Agora a gente não quer mais que eles beneficiem a gente com cartões telefônicos (de acordo com os primeiros acordos), nós queremos agora que eles façam um pequeno convênio, ou que eles beneficiem com qualquer coisa que fique. (Raimundo Guajajara. Conversa informal, abril de 2013)

A estratégia utilizada para “chamar atenção” de empresas que não cumprem com os seus acordos é deter na aldeia os funcionários, a fim de conseguirem o diálogo com pessoas responsáveis pelo repasse dos beneficiamentos.

No que se refere à empresa Oi, os conflitos estiveram relacionados com o cumprimento de um acordo firmado, desde 2013, onde a empresa se comprometeu em fornecer um carro, que seria para uso das lideranças de todas as aldeias e um posto de saúde, visto que os postos, além

de abandonados em algumas aldeias, não possuem a mínima estrutura para qualquer tipo de atendimento.

Lideranças da aldeia Areião organizaram uma manifestação em abril de 2013, convocando a imprensa, a fim de serem ouvidos pelos responsáveis dos acordos, como não obtiveram muitos resultados, em novembro de 2014 resolveram cortar os cabos da Oi e apreender carros da empresa e funcionários. Para conseguirem realizar o corte no cabo, as lideranças utilizam picareta para perfurar o solo e enxada para cavar até achar o cabo que fica há menos de três metros do solo.

Atualmente, os cabos da Oi já foram retirados definitivamente da área, ficando, ao que parece apenas a linha da empresa chamada Vivo. Assim, as manifestações relacionados a esta empresa nos últimos três anos cessaram.

Sendo mais frequente, no período de realização desta pesquisa, as mobilizações contra ações influenciadas pelo atual ‘governo’ de Michel Temer, reforçando as lutas pelo território, as que são feitas na EFC quando os acordos perante a Vale S.A não são cumpridos; e aquelas que visam protestar contra a situação da educação escolar indígena nas comunidades.

Todas essas frentes de “lutas”, que tentamos aqui apresentar, possuem em sua construção um ordenamento, uma forma própria dos Tenetehara-Guajajara de fazer a sua política baseada nos seus critérios culturais, o que analisaremos mais detidamente no próximo capítulo.

CAPÍTULO III

OS CRITÉRIOS POLÍTICOS E ORGANIZATIVOS DAS “FORMAS DE MOBILIZAÇÃO”

A circunstancialidade de cada “Movimento” observado não permite que criemos generalizações em torno da compreensão de uma forma única de mobilização. Há uma diversidade de atos, e de processos mobilizatórios, o que apresenta o desafio de atentar para as especificidades que os mesmos trazem no seu caráter organizativo, e como eles também dizem respeito às formas cotidianas de resistência vivenciadas no dia a dia das *comunidades* por esses indígenas.

As “formas de mobilizar” referem-se aos seguintes atos, conforme enfatizam os *agentes sociais*:

No dia de ontem, que foi o Dia Internacional dos Povos indígenas, a gente lançou a Campanha nacional e internacional contra o Marco temporal, ontem na mensagem a gente abordou um pouco disso aqui também. Estamos com **a presença de delegações em Brasília** durante toda essa semana, está acontecendo audiências públicas na Câmara, tem delegação lá presente. E nós estamos fazendo esse chamado que além da **mobilização política e cultural**, nós estamos também chamando as **mobilizações espirituais**. Então a mobilização não precisa ficar somente em Brasília, mas desde aldeia, onde quer que a gente esteja nós estamos somando com essa campanha, a gente precisa fortalecer isso também, como que os povos se organizam localmente ou regionalmente, somando uma luta nacional, a gente está acompanhando essa discussão, a gente está preocupado. Agora à tarde a gente vai ter pouco tempo mesmo limitado para a participação da plenária, porque teremos o **cortejo** agora que é exatamente pra dizer não ao marco temporal, é isso. (Sônia Guajajara. Semana dos povos indígenas .10 de agosto de 2017)

Então, a partir do momento que a gente ingressa no Movimento seja ele **na BR, cobranças, reivindicações, denúncias na mídia, ou um Movimento através de uma abaixo assinado**, uma coisa que eu também considero que essa **é uma das formas de se movimentar, de mobilizar**, se não for assim a gente não vai ter êxito em praticamente nada né? Porque eu continuo avaliando tudo o que a gente tem é porque a gente continua se mobilizando. (Flauberth Guajajara. Entrevista.17 de Agosto de 2017)

De acordo com o observado, são “formas de mobilizar”: acompanhamento de audiências públicas, cortejos, as interdições em estradas, “manifestações” por meio de denúncias na mídia, as cobranças durante ocupações feitas em órgãos públicos, bem como a organização em torno de um “preparo espiritual” dos indígenas para as suas *ações políticas*.

Entre essas formas, refiro-me, detidamente, aos atos observados como as interdições, por serem práticas específicas dos “Movimentos” organizados pelos Tenetehara- Guajajara da T.I Pindaré.

A observação das referidas *mobilizações étnicas* permite inferir que um dos princípios organizativos mais importantes para esses grupos é a composição de “Movimentos” que são orientados pelos “mais velhos”.

As lideranças mais novas consideram que não podem “partir pra estrada” sem que haja aprovação de todas as demais lideranças e dos “mais velhos”. Nesse sentido, a organização tem uma forte relação com os ensinamentos dispensados por esses *agentes sociais*, tanto nas práticas de canto, como nos enfrentamentos. Além do trabalho dos caciques e de representantes, seja da escola, ou da juventude, a organização dos “Movimentos” é composta da seguinte maneira:

Organização. Eu acredito que é o ponto principal de uma luta porque se não tiver um povo bem organizado. Então(...) as mulheres, os jovens, os cantores, principalmente os nossos cantores que já são bem idoso já, e estão ali representando diariamente ali o Movimento na frente de luta, o Nelson, o Paraipé, tem as cantoras também que não se cansam também, porque essa é uma identidade que a gente tem e não ter vergonha de mostrar para a sociedade não indígena. (Marcilene Guajajara. Reunião final da Mobilização contra o Marco temporal. Terra Indígena Pindaré, 16 de Agosto de 2017)

De acordo com a fala de Marcilene, vê-se como esses grupos étnicos travam suas “lutas” cantando na língua Tenetehara, valorizando a sua identidade. Esta que, objetivada em movimento social passa a ter no fator linguístico um dos seus mais destacados fundamentos sociais e de mobilização. Entretanto, segundo Almeida (2007, p.12), não é a língua em si, senão a sua combinação com a ação organizada na defesa de direitos básicos.

Essas “lutas” mostram a relação das “formas de mobilização” com a valorização do respeito aos mais velhos e o ensino aos mais novos, como salientam Cláudio e Pedro:

Acho que é isso que a gente tem que somar, somar forças, **respeito pelos mais velhos, respeito pelos cantores, respeito pelos jovens, respeito pelas lideranças, respeito pela comunidade.** Eu acho que é isso que a gente precisa realmente lembrar. Eu quero agradecer às crianças, quando se fala de movimento, **às vezes em reunião, as crianças não podem ir, mas em primeiro lugar, as crianças estão lá na frente**, por quê que eles vão estar lá? **Porque é pra eles saberem que daqui pra frente, eles que vão lutar futuramente pra conquistar esse direito.** (Cláudio Guajajara. Reunião final da Mobilização contra o Marco Temporal. Terra Indígena Pindaré, 16 de Agosto de 2017)

E hoje é diferente, hoje temos maneiras diferentes, hoje a gente vai em Brasília, faz uma manifestação na estrada, então são coisas que estamos conquistando de maneira diferente. Então vamos **estar sempre juntos, honrar as nossas palavras, respeitar as nossas lideranças, os jovens respeitar os mais velhos, porque isso também faz a diferença.** (Pedro Guajajara. Reunião final da Mobilização contra o Marco Temporal. Terra Indígena Pindaré, 16 de Agosto de 2017)

Faz a diferença na organização dos “Movimentos” manter estes princípios, bem como ensinar as crianças a lutarem pelos seus direitos, mantendo os laços de solidariedade mesmo em face dos conflitos sociais que vivenciam.

3.1 Sobre conflitos sociais e novas possibilidades de organização política

Durante a pesquisa, sempre fui alertada pelos indígenas sobre o conflito existente entre grupos de duas aldeias, a saber: Areião e Januária. Logo que os conflitos em torno da utilização do lago da Bolívia se acirraram em abril de 2016, surgiram expectativas de que não haveriam mais mobilizações articuladas juntamente com a aldeia Januária, devido a sua liderança ter impedido que pessoas das demais aldeias se utilizassem do lago para a pesca.

É possível identificar dois grupos de indígenas que estão em conflito e constante discordância quanto à questão da vigilância da área e as formas de protesto. O grupo da aldeia Areião, juntamente com outras aldeias (Tabocal, Piçarra Preta), que concordam sobre o uso de meios pacíficos, ou seja, sem que haja violência física tanto em suas “mobilizações” como nas práticas de vigilância na Terra indígena Pindaré; e uma parcela menor de indígenas dentro da aldeia Januária, que em acordo com a sua liderança, tem utilizado ameaças para manter o controle de entrada tanto de “karaiw”, como dos Tenetehara-Guajajara dentro da aldeia Januária, além de exigirem o uso exclusivo do Lago da Bolívia. .

Durante a mobilização, as lideranças, que cotidianamente travam disputas em suas comunidades, trabalham em funções diferentes. Paulo⁵¹, em 2016, liderança da aldeia Januária, fardado⁵² como “guardião da floresta” deslocava os indígenas que iriam almoçar em sua casa e ficava concentrado na vigilância da interdição próxima a entrada de sua aldeia.

Sr. Raimundo, do outro lado, vigiava a interdição perto da entrada de Areião. Situados em posições e atividades diferentes, sendo acionados por Sr. Raimundo, no caso da ameaça, todos os “Guardiões” que parecem atender ao comando da liderança da aldeia Januária, deslocam-se para outra extremidade para concentrarem esforços durante a “mobilização”.

Observando que há um conflito entre grupos de aldeias vizinhas, podemos inferir que as contendas, como analisa Gluckman (1991, p.2), podem se originar dos próprios laços que ligam os *agentes sociais*, laços com parentes ou com vizinhos com a possibilidade, em nosso caso, de reestabelecimento temporário, de relações cotidianamente acirradas, em prol de um interesse comum.

Mesmo em face das discordâncias entre os indígenas quanto às práticas de vigilância, os “Guardiões”, criado e gerido relativamente pelos próprios indígenas; formam um grupo de apoio no que se refere às intervenções de agentes externos na Terra indígena Pindaré e Caru.

⁵¹ Nome fictício. Atualmente, Paulo não é mais liderança.

⁵² com roupas semelhantes às utilizadas por soldados do Exército brasileiro.

Inspirado na criação, ao que parece, a partir da situação dos incêndios criminosos em Arariboia, que atingiram, em 2015, a Terra indígena Caru⁵³. Sr.Raimundo explica como foi criado:

Surgiu ano passado(2016), mas eu lembro que tinha antes, acho que no ano de 2005, mas que era pela FUNAI, tinha um grupo aqui da Januária, eu tinha até uma camisa de fiscalização, mas foi por um tempo, ai todo mundo desistiu. Aí veio essa ideia de criar os guardiões ate pra proteger as nossas terras também né.(...) Essa ideia surgiu mesmo de nós, das lideranças, porque a gente estava vendo que tem os invasores, como que a gente podia ter esse grupo, como ter uma capacitação, porque tendo esse grupo pra fiscalizar a nossa própria terra, tem como defender, tanto que tem um pessoa que ainda hoje invade a área sabendo que é proibido. Em Caru surgiu primeiro. (Raimundo Guajajara. Conversa informal dia 17 de agosto de 2017)

Com a intervenção do IBAMA, ele conta como acontece a capacitação feita pelo referido órgão:

eles orientam como abordar na hora de ir pra missão . O trabalho do guardião é pra pessoa chegar e fazer a pergunta pra ele: “Quem te mandou?”.E explicar: “olha, você não vai mais voltar, porque estamos fiscalizando a área”. E se ele tiver com arma, machado, com facão, tomar dele e manda ele ir embora. Se estiver fazendo serviço é pra tirar foto dele , registrar e reencaminha para os órgãos que se responsabilizam, a (Polícia) Federal...(Raimundo Guajajara. Conversa informal dia 17 de agosto de 2017)

Esse é o tipo de abordagem ideal para os indígenas que concordam com Sr. Raimundo. No entanto, a demora na resposta dos órgãos faz com que esses grupos estabelecem as suas próprias formas de intervenção na proteção da sua área.

A divergência em torno das formas de proteção, já causou divisão no âmbito do primeiro grupo dos Guardiões que é liderado por Paulo Guajajara:

C:Os Guardiões da Areião compõem o mesmo grupo que tem na Januária?

Sr. Raimundo: Não. É separado. Vai ser só Tabocal, Areião(e talvez areinha). **O grupo do Paulo**(Os guardiões da Januária) se dividiu, porque está uma questão que eles(do grupo) querem tirar ele e querem tirar o filho dele de ser liderança ali, porque o Beto está sendo orientado por ele, aí eles querem tirar ele ,aí o grupo **se dividiu. Um dos grupos está no comando do J.G e do G.V, esse grupo está quase em parceria com a gente. Ai no dia que iam tirar o Beto, ai rapidinho criaram um grupo de jovem** lá. Esse grupo que tá com Paulo e(tem) esse grupo que quer ser como era antes, sem desunião, unindo todos. Só que o do Paulo sempre está desunindo ainda. (...) A gente não quer que se coloque parente contra parente, a gente não quer assim e se for pra reagir assim pra fazer uma fiscalização , ai quer achar o branco dentro da área e quer bater, aí não pode.(Raimundo Guajajara. Conversa informal dia 17 de agosto de 2017)

Como dito, inicialmente, haviam apenas dois grupos que entraram em desacordo quanto a questão da proteção da terra. Na divergência com o líder dos “Guardiões de Januária”, formou –se outro grupo com o objetivo de tirar o filho dele da liderança. Este mesmo grupo tem

⁵³ Tais incêndios são atribuídos aos conflitos entre indígenas e madeireiros nas reservas.

demonstrado desejo de juntar-se a Sr. Raimundo na formação dos “Guardiões de Areião”, que apoiam abordagens aos agentes externos de forma pacífica.

Com os conflitos para retirada de uma das atuais lideranças que aceita o uso da violência física; formou-se outro grupo relacionado à ação dos jovens no “Movimento”, neste, o filho de Paulo, Beto, possui bastante influência, mobilizando as *comunidades* nas preparações das mobilizações e obtendo reconhecimento entre os Tenetehara-Guajajara pela sua atuação, como expõe Marcilene Guajajara:

Hoje tem os dois caciques , eu não considero eles tão velho não, considero eles novos, o Beto é uma criança , mas ele tem uma mente que é preocupada com a comunidade dele né, ele tem esse olhar coletivo realmente, e tem esse objetivo de organizar mesmo a comunidade Pindaré(no Movimento).São oito caciques, vocês tem que se organizar mesmo daqui pra frente e lutar mesmo, porque isso que dá força pra gente continuar. (Marcilene Guajajara. Reunião final da mobilização contra o Marco Temporal.16 de agosto de 2017)

A formação do grupo vinculado a uma valorização dos jovens indígenas nos “Movimentos”, tem consagrado a atuação de Beto em vários espaços como um dos representantes jovens do Movimento indígena. Disso decorre a sua participação frequente em eventos fora da sua comunidade, como a Semana dos Povos indígenas, O Acampamento Terra Livre, as Conferências Nacionais de Educação Indígena e em assembleias, como a realizada pela Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia-COIAB.

Há *agentes sociais* no âmbito dos Movimentos indígenas que se destacam pela *vida política* que levam em suas comunidades e fora dela, em outros pleitos. Observam, mesmo em meio aos conflitos internos, as condições favoráveis para suas formas de ação, como no caso de Beto que, mesmo em face das “desavenças” que vivencia junto a lideranças na T. I Pindaré; tem reforçado a sua *ação política*, localmente, influenciando jovens a ingressarem nos “Movimentos”, bem como se mantém informado da agenda das “convocações” da APIB, somando esforços nesses Movimentos de maior abrangências.

Convocações, como as realizadas através da APIB, são importantes oportunidades para que os jovens, por exemplo, sejam consagrados e respeitados em suas comunidades pelo esmero na prática de organizar “Movimentos” com aprovação e orientação dos membros “mais velhos” e lideranças de sua comunidade.

Vê-se, nesse sentido, como a organização de “Movimentos” pode ultrapassar a constante existência de conflitos internos em que passam as suas comunidades.

A intervenção do IBAMA, na forma em que esses *grupos étnicos* devem proteger o seu território, tem causado intensos conflitos geradores de divisões entre os próprios “guardiões”. Além disso, os recursos para manutenção das práticas de proteção do território são

disponibilizados pela Vale S.A, por meio do PBA-CI. A concentração de recursos apenas para uma aldeia gera “desavenças” entre as lideranças, que na oportunidade resolvem criar outro grupo.

Essas “desavenças” potencializaram a criação de grupo de jovens que tem se mobilizado e auxiliam na construção de Movimentos face aos *atos de Estado* aliado a intervenções de grandes empresas e grupos políticos no Congresso Nacional.

Em dias de mobilização, os Tenetehara-Guajajara desconsideram disputas locais, a fim de organizarem o “Movimento”. Diante dessa heterogeneidade de situações, unidades sociais de referência (povos, comunidades, grupos) se transformam em *unidades de mobilização* (ALMEIDA, 2013).

As *unidades de mobilização*, como observa Almeida (2011, p.18), não representam apenas simples respostas a problemas localizados. Suas práticas alteram padrões tradicionais de relação política com os centros de poder e com instâncias de intermediação, possibilitando a emergência de lideranças que prescindem das que detêm o poder local.

Beto, como liderança jovem, tem sido consagrado em sua comunidade e em outras instâncias, mesmo estando em constantes disputas com lideranças locais na T.I Pindaré.

Antes da criação dos “guardiões”, os indígenas já possuíam a sua própria forma para defender os limites da sua terra. Chamavam de “grupo tático”. Esse grupo também se responsabiliza pela vigilância, especificamente dentro da aldeia Januária que possui um cais que dá acesso ao lago da Bolívia, onde sempre houveram intensos conflitos com pescadores e “assentados”, tornando a prática de pesca no Lago, constantemente ameaçada como expõe Sr. Oliveira, pescador:

No verão nós vamos pra lá pescar, muito peixe. A gente pesca dentro do nosso (limite estabelecido pelos pescadores) pra cá né, mas sabendo que é nosso também! Mas aí pra evitar... Eles invadem, eles andam lá no verão é com as armas nas costas(...)Aí quando vai galera (indígenas) daqui pra lá, quando vai daqui pra lá...botam eles pra correr (Oliveira. Conversa informal. Marcação de ponto/Rio Pindaré- maio de 2013)

Sr. Oliveira fala sobre a necessidade de pescarem somente em grupo, formam uma “turma” para pescar, atividade que não é mais realizada sozinha pelos indígenas, devido aos conflitos. Tem sido uma prática a apreensão de materiais dos pescadores, como canoa, e motor.

Além do conflito com pescadores, os Tenetehara-Guajajara relacionam-se com os “assentados” em suas terras. Iniciaram uma série de ações visando obter a presença na comunidade de agentes dos órgãos responsáveis. Assim bloquearam a BR 316, atearam fogo em algumas casas localizadas no referente assentamento, nos meses de outubro e novembro de 2015.

Depois dessas ações, os Tenetehara-Guajajara obtiveram a expectativa de resolução do conflito, acertando algumas medidas que foram discutidas junto a funcionários do INCRA, FUNAI, MPF e Secretaria dos Direitos Humanos, na aldeia Januária.

As medidas que constam no ofício nº 833/2015-ASS/PR/MA, encaminhado ao Secretário Estadual do Direitos Humanos e Participação Popular, Francisco Gonçalves da Conceição, resume as seguintes providências que deveriam ser tomadas pelo INCRA e pela FUNAI:

- 1) Será realizada uma reunião pelo INCRA, até o dia 27 de novembro de 2015, com as assentados do PA Camacaoca, com a finalidade de esclarecer efetivamente os seus moradores sobre o limite da terra indígena e da Lagoa da Bolívia, bem como promover o respeito à área de posse tradicional do povo Guajajara; o INCRA comunicará a situação e solicitará a retirada de gado e qualquer outra interferência no interior da T.I; participação da reunião, ainda, a FUNAI e SEDHPOP;
- 2) Foi acordada a necessidade de providências para deixar claro os limites da terra indígena, na área limitrófere com o PA Camacaoca de responsabilidade da FUNAI e do INCRA; os indígenas ratificaram a necessidade de usufruto exclusivo da Lagoa da Bolívia na parte interna a T.I Pindaré ;
- 3) Para deixar claro os limites da T.I com o P.A Camacaoca serão adotadas as seguintes providências : **3.1)** A FUNAI manterá contato com o IBAMA, para verificar a possibilidade de obtenção de madeira apreendida, com a finalidade de promover a colocação de uma cerca delimitadora da área, de forma a manter uma linha divisória visível; a colocação dessa cerca deverá ser objeto do trabalho de uma comissão formada por servidores do INCRA e da FUNAI, com a necessária e indispensável participação de representantes dos indígenas dos assentados; essa comissão deverá se reunir no dia 10 de Dezembro , na FUNAI de Santa Inês, para deliberar sobre a data de início dos trabalhos , calendário de realização e forma de execução ;**3.2)** a FUNAI e o INCRA manterão contato para elaboração de projeto de aposição de marcos definitivos da terra indígena, separando-a do P A Camacaoca com material resistente e durável, a ser executado pelo Poder Público , na forma e prazo a ser informado à comunidade.(Transcrição da cópia do ofício concedido pela SEDHPOP)

As reuniões previstas no ofício ainda não aconteceram e os indígenas possuem constantes reclamações acerca da forma de execução de atividades relacionadas a colocação de cercas e marcos na T. I, pois segundo Domingos Guajajara, liderança da aldeia Areinha, os funcionários chegam no horário que desejam solicitando a presença dos indígenas, sem acertar horários com os indígenas anteriormente.

As ações realizadas pelos indígenas, como as que resultaram na queima de casas, não acontecem sem que haja represálias, os moradores do assentamento que costumam se apropriar do lago para atividade pesqueira tem ido armados e são confrontados pelos indígenas, que costumam tomar objetos como armas e facas, conflito existente há décadas, onde os indígenas estão sempre a reivindicar o acesso exclusivo do Lago da Bolívia.

Os conflitos com agentes externos são geradores de novas possibilidades de organização para os Tenetehara-Guajajara, como em nosso caso, as ações por meio da formação dos “Guardiões”, a formação de “turmas” ,para manter a prática da pesca, e formação da “Comissão

das Mulheres” da aldeia Januária que trata-se de um grupo de mulheres Tenetehara-Guajajara que respondem publicamente em diversas instâncias pela sua aldeia, segundo Eloide Guajajara, devido as perseguições e retaliações que as lideranças passam.

Para proteção da vida dos seus “parentes”, os Tenetehara-Guajajara, que participam das mobilizações, não responsabilizam lideranças específicas pela prática do “Movimento”. Nesse sentido, eles assinam em nome de uma coletividade. Assinam as cartas de repúdio e seus documentos com a pertença “O Movimento da Terra Indígena Pindaré e Caru”, a fim de evitarem responder por processos dirigidos a uma liderança.

Uma das práticas próprias da organização das *mobilizações étnicas* é o anonimato, os Tenetehara-Guajajara não expõem os nomes das lideranças para pessoas que não confiam. O objetivo é protegê-los de possíveis ameaças ou represálias.

Como analisa Scott (p.235) há atos políticos cuidadosamente elaborados para permanecerem anônimos, são imperativos estratégicos da infrapolítica, utilizados em situação de perigo extremo, ou como em nosso caso para dar segurança à comunidade.

Esse sentido de segurança nos coloca próximo da interpretação que Bauman (2003) faz acerca da ação do Estado e a procura dos indivíduos por outros meios a fim de manter uma existência segura.

Essa existência segura não tem, necessariamente, relação com a presença de recursos de empresas que esses indígenas recebem para proteger seu território, mas com a importância de se sentirem seguros enquanto *comunidade*, o que deve ser compreendido para além do sentido físico de defesa do local, perpassando portanto os sentimentos de pertencimento étnico que move as lutas desses grupos.

Como afirma Jacinta Guajajara: “Ser Tenetehara é ser chamado de agressor, mas na verdade só se está tentando defender seu território, sua vida”. Segundo ela, “a terra”, está associada a um sentimento de pertencimento que se constrói coletivamente entre os Tenetehara-Guajajara, a terra representa a liberdade, a todo tempo cerceada pelas práticas de agentes externos, como explica: “A terra é um pedaço nosso, ela também é o que nos dá liberdade e é isso o que eles querem tirar da gente, eu vejo assim”.

A busca pela defesa dos recursos naturais, entre os Tenetehara-Guajajara, está associada a critérios intrínsecos de mobilização, assim com evidencia as diferentes situações de disputas e conflitos relacionados ao acesso destes recursos para o exercício de atividades produtivas que, segundo Almeida(2004), se dá não apenas através das tradicionais estruturas intermediárias do grupo étnico, dos grupo de parentes, da família, do povoado ou da aldeia, mas

também por um certo grau de solidariedade obtido face a antagonistas e em situações de extrema adversidade e de conflito, que reforçam politicamente as redes de solidariedade.

Reforça esse sentido, Flauberth Guajajara, quando diz:

Uma mobilização pra lutar por um dos direitos, mas a gente vê que ali, é um momento em que todo mundo realmente demonstra que apesar dos conflitos internos, os atritos, as indiferenças que já tem dentro da comunidade indígena, mas ali é um momento em que todo mundo está sendo solidário um com outro, está sendo solidário um com outro, está lutando por uma causa só, então ainda é um dos momentos, além das festas tradicionais, que é outro momento em que a gente se encontra, mas as mobilizações a gente vê muito isso e afirma que ali é um momento em que todos estão unidos. (Flauberth Guajajara. Entrevista. 17 de agosto de 2017)

Nas práticas de proteção do seu território, nas lutas pelo acesso aos recursos naturais, observa-se que os “Guardiões”, em certa medida, e a “Comissão das mulheres”, evidenciam processos autônomos mediante o fracasso do Estado em auxiliar minimamente em um conflito posto por seus órgãos, face ao estabelecimento de um projeto de assentamento dentro da Terra indígena Pindaré.

Diante disso, a resistência, cotidianamente formada, posto que apresenta a *vida política* dos grupos; passa a ter relação cada vez mais com a construção de práticas autônomas tidas como informais, instituída pela *comunidade*, e que independem do aval do Estado, ou de um aspecto meramente formal.

3.2 “Autonomia é tomar decisões próprias”: reuniões, geração de recursos e critérios para participação nos “Movimentos”

Na Terra indígena Pindaré, atualmente, não há registros de práticas mobilizatórias organizadas a partir de formas organizativas como as associações. De acordo com Sr. Raimundo haviam duas associações, uma da aldeia Areião e Tabocal; e outra Associação comunitária envolvendo todas as aldeias, chamada “MAYNUMY”⁵⁴, ambas não existem no seu aspecto físico com local, ou sede.

Ele conta que não funcionam, ao que parece, o registro dessas associações tem como objetivo a criação de contas bancárias com o nome da associação para que as lideranças possam receber recursos de alguma empresa destinados a uso coletivo.

De outra maneira, a “Comissão das mulheres” e os “Guardiões”, já mencionados, é uma forma de se “organizarem internamente”, como afirma Rosilene Guajajara. Além disso, não possuem registros tidos como formais, trata-se de uma prática autônoma dos grupos e legitimada entre eles, que validam a existência dessas formas específicas de atuação política; acionadas no dia a dia das comunidades.

⁵⁴ Na “língua dos Tenentehara” (Tenetehara ze’eg), “MAYNUMY” significa beija-flor.

Sendo assim, de acordo com Almeida (2013, pg.169), não estamos diante de formas político-organizativas assemelhadas com sede, sócios, estatuto, registros fiscais, reconhecimento junto a órgãos oficiais, representatividade a partir de indivíduos associados, pleitos e assembleias gerais, mas de grupos, comunidades e povos que, num processo de mobilização constante, indagam sobre novos padrões de relação política.

Nesse processo, criam suas próprias “formas de mobilização”. Partindo da compreensão das professoras da T.I Pindaré, de que autonomia é também a capacidade de “tomar decisões próprias sobre assuntos internos e externos que prejudicam a comunidade”⁵⁵; é que podemos caracterizar esses “movimentos” como dotados de uma relativa autonomia face às capacidades geradoras, por meio da prática dos seus agentes, baseadas em disposições socialmente constituídas.

Sendo autônomos e autônomas na formação desses grupos que nos remetem a uma prática de autogestão no que se refere à proteção das lideranças e da *comunidade*, os Tenetehara-Guajajara evidenciam, durante as mobilizações, o domínio sobre conhecimentos constitucionais, sendo esse o momento para refletir, questionar e informar a sociedade em geral acerca do que passam por não terem os seus direitos respeitados pelo “Estado”.

Nesse sentido é que Rosilene Guajajara, professora e líder do Conselho de Mulheres na Terra indígena Caru, afirma ser o Movimento , “uma faculdade, porque é nele que se aprende” e nessa posição de agentes ativos nesse processo, os Tenetehara-Guajajara estão sempre a questionar, segundo ela, o fato de serem “mal interpretados pelos não índios”, em suas práticas.

A exemplo disso, as lideranças concedem informações para os repórteres sobre o motivo da mobilização, ao serem questionados pelos motoristas ou repórteres acerca de não cumprirem com a prerrogativa do “direito de ir e vir”, respondem coletivamente: “E nós? Vocês irão passar, nós iremos continuar com os nossos conflitos e problemas nas comunidades, queremos ser ouvidos.”

Flauberth aponta, nesse sentido, a prática de utilizar os “Movimentos” como forma de divulgar, informar a sociedade em geral acerca das situações que envolvem a perda de direitos essenciais para eles, mas salienta que isso envolve as decisões políticas tomadas nos processos eleitorais, que envolvem tanto indígenas como não –indígenas:

A gente tem que partir pra fora e gritar pra dizer “olha isso não tá acontecendo” é até preciso que as outras pessoas que acham que não tem nada a ver possam ouvir isso, esses que transitam na BR , acham que não tem na a ver , mas acaba tendo, porque ajudam a eleger os nossos governantes , eles que elegem né também junto com a gente , vamos colocar assim , na maioria das vezes .E aí colocam ‘não, mas a BR não, vocês não deviam fazer isso que a BR não é de vocês ’. Eu digo: é a BR pode não ser, o

⁵⁵ De acordo com Alzenira Guajajara e Evandra Guajajara.

asfalto, as pedras que aqui colocaram, mas o fato de ter uma BR , não quer dizer , não existe nenhum documento dizendo que porque a BR passou bem aqui , esse pedaço deixou de ser da Terra indígena não , ainda não foi escriturado isso, ela continua(dentro) a única diferença é que a BR corta a Terra indígena , mas não deixou de ser Terra indígena. Então assim, a gente está lutando dentro do nosso espaço, tanto é que quando a gente faz mobilizações fora , a gente faz dentro do que a gente acha que é um espaço nosso, por exemplo, fora da BR, que está dentro da comunidade a gente faz, na ferrovia que ali agrega um monte de fatores que nos prejudicam, então de uma certa forma, faz referência a gente, dentro da FUNAI , dentro da SESAI e assim sucessivamente .Então a gente vê assim que as pessoas não buscam ter um entendimento de procurar entender que a gente não fizer isso, quem vai ficar sabendo? Porque...quem é o viajante que para aqui na BR, dentro da comunidade? Quem é que pelo menos sabe que aqui existe uma comunidade aqui dentro né? Às vezes, até mesmo as que estão às margens da BR , ele sabe que ali é uma comunidade indígena , ele sabe o que eles vivem , como eles vivem ? Que dificuldade eles enfrentam? As pessoas não se preocupam com isso, então uma forma da gente dizer que em alguns momentos a gente não tá vivendo bem, ou divulgar o que a gente está sentindo, embora de repente prejudique alguém, mas uma das formas é essa. (Flauberth Guajajara. Entrevista dia 17 de Agosto de 2017)

Nessa situação, assim como naquelas que se referem à ocupação de ferrovias, os indígenas também estão a contestar, a partir da perspectiva de Rancière (1996), as propriedades e o uso de um lugar. Em nosso caso há contestações do uso de uma rodovia. A rodovia é um espaço de circulação. *A manifestação por sua vez a transforma em um espaço público, onde se expõe as reivindicações, “problemas” da comunidade.*

Ainda de acordo com o autor, do ponto de vista dos que enviam as forças de ordem, o espaço onde se tratam tais assuntos está em outra parte, como na concepção dos motoristas de que poderiam ser na prefeitura, nos órgãos em que são direcionadas as reivindicações, ou até mesmo em reuniões organizadas pelas instâncias governamentais, estaduais ou municipais, onde não são consideradas a voz dessas *comunidades*.

Serem ouvidos, reafirmarem as suas diferenças enquanto *grupos étnicos*, darem visibilidade aos problemas em que passam as *comunidades* são um dos primeiros objetivos que levam a organização das mobilizações. Estas só acontecem quando os agentes externos, sejam empresas privadas ou agências estatais, negam respostas e resoluções para as suas demandas, como afirma Antônio Francisco Sousa⁵⁶:

nós fazemos isso no último caso, por que nós tentamos dialogar, conversar, enviar documentos e tentar de várias outras formas e quando não tem jeito, não dá mais para continuar daquela forma aí nós fazemos a mobilização, conscientizamos a comunidade mostramos os problemas, por que vamos para estrada, quantos dias nos vamos fazer, uma organização bem específica por que nós não devemos confiar em todo mundo né! E não fazemos assim uma programação de meses antes, de semanas antes não, **programa hoje e a mobilização é amanhã**, pois temos que tomar um certo cuidado, pois **tem muita gente que não devemos confiar**. (Antônio Sousa. Entrevista cedida e realizada por Davi Pereira Junior, em novembro de 2014. Grifos meus)

⁵⁶ Estudante da escola indígena Januária, ex- tesoureiro da Associação de Pais e Mestres da Escola Januária e participante dos movimentos organizados na Terra Indígena Pindaré e Caru.

Manter a imprevisibilidade no que se refere a dar informações acerca de dias e horas das “mobilizações”, é uma regra estabelecida entre os Tenetehara-Guajajara. Nesse sentido, dificilmente eles convidam pessoas “de fora” para participar de suas “reuniões” ou para que possam comparecer nas mobilizações. Tal atitude com o objetivo de evitar alguma represália a lideranças ou ao “Movimento”. As exceções são professores indígenas ou não-indígenas que mantenham uma boa relação com os Tenetehara-Guajajara, ou amigos de indígenas, pessoas em que tenham confiança e aceitação, principalmente por parte das lideranças.

Há diferentes tipos de “reunião” realizadas de acordo com a demanda e os objetivos das lideranças. Existem as que são organizadas tendo como objetivo o diálogo sobre “acordos” e “compensações” com agentes de empresas e as instâncias mediadoras, por meio de agentes da FUNAI; as realizadas no âmbito da escola que podem ser articuladas por professores indígenas tendo ajuda das comunidades, as “reuniões internas” que se referem as realizadas entre as comunidades, principalmente com a iniciativa das lideranças para observar demandas urgentes como educação e saúde, raramente com a presença de pessoas de fora:

Eu digo assim, eu já conversei com o irmão Gerson (Tabocal) , conversei com o Roberto(Januária), Roberto nós temos que se **manifestar** , nós temos que **se assentar**(no sentido de reunir) **nós as liderança e chamar atenção** do pessoal que tá lá no gabinete lá, se a gente não tá resolvendo, se eles disserem pra nós que não é em São Luís , ou é em Brasília, a gente tem como a gente ir lá, como é que tá hoje a nossa saúde, a gente tá vendo que só agora, só desse mês de já falecido ,antes de chegar o final de ano, já teve o falecimento dos parente já falecido aí já. Só na Tabocal foi duas vezes pessoas mortas, o Japonês morreu e poucos dias, outra mulher outra índia morreu. (Raimundo Guajajara. Conversa informal realizada em novembro de 2014, na Aldeia Areião. Grifos meus.)

Diferente dos critérios para as reuniões de lideranças, há tipos de reuniões mais flexíveis no que se refere à presença de pessoas que não sejam indígenas. É o caso das reuniões realizadas na escola onde há presença de professores não indígenas que trabalham nesta. Dona Alzenira Guajajara expõe a diferenciação entre os dois tipos de reunião, as convocadas por lideranças e as convocadas por representante da escola, ambos tem o poder de convocar. No Entanto é facultativa a presença das lideranças nas reuniões convocadas por Flauberth, cabendo às “reuniões internas” a presença apenas das lideranças:

Quem convoca reunião (para mobilização) é o Flauberth, aí ele convida lideranças. Liderança e professores, aí ele convida a todos (toda comunidade), mas nem todas as lideranças participam às vezes, mas ele mesmo que convida. Agora o Beto que é um jovem que é fruto de reuniões assim, ele também já está convidando pessoas pra (mobilizar), ele também convoca, mas é liderança, é cacique. Aí ele tem o direito de convocar e quando ele convoca vai só liderança. No caso assim, meu irmão diz: “ah, nós vamos pra uma reunião que o cacique está convidando”. Ele, o cacique, repassa o objetivo da mobilização e pede a presença de todos, ele relata qual é o esquema , vou usar a palavra esquema da mobilização , como vai ser , quantos dias vais ser , o que vai precisar , o que cada comunidade vai precisar tipo assim: alimentos, qual é a aldeia que pode ficar no grupo lá , no primeiro(bloqueio), quem pode ficar perto da

ponte , então é assim que é a convocação e pedir cuidado e que nenhuma violência venha acontecer , às vezes, tu sabe, que motorista passa lá né, ele passa pra gente o comando todo , como vai ser.(Alzenira Guajajara. Entrevista.Jan.2018)

Apesar de que Dona Alzenira pode ir a essas reuniões, ela relata que nunca foi e dá ênfase no fato das reuniões serem convocadas por lideranças e serem compostas por elas, sendo ainda inexpressivo a presença das mulheres nessas reuniões , embora não haja impedimento para que elas possam ir.

Nessas reuniões, Os Tenetehara-Guajajara, conforme a necessidade, avaliam a possibilidade de contato com a ajuda de outras pessoas para gerar recursos para as mobilizações. Pessoas “de fora”, desde que sejam de sua confiança, podem ser contactadas para ajudar com alguma quantia em dinheiro, avisando ou não para quais fins será utilizado, em caso de avisarem podem chegar a fazer o convite para participar do ato, desde que haja uma relação de amizade estabelecida entre os *agentes sociais* e as pessoas as quais desejam pedir ajuda.

A empresa Vale S.A, por exigência dos indígenas e em caso de mobilizações nacionais com interdições de BR, fornece, por vezes, recursos para alimentação e ônibus para deslocamento dos indígenas da Terra indígena Caru para Terra indígena Pindaré.

Os Tenetehara-Guajajara se utilizam da relação conflituosa que possuem com a Vale para conseguir recursos para mobilizações de cunho nacional, com exceções para as mobilizações que giram em torno do embate com a própria Vale, gerado, como vimos, em função do descumprimento dos “acordos” feitos por esta empresa com as comunidades indígenas.

Em todas as possibilidades de acionarem recursos para realização dos seus “Movimentos”, o papel das lideranças e dos representantes indígenas é imprescindível, visto que eles, na maioria dessas ações, articulam com a comunidade a forma como irão levantar materialmente as condições de permanência de um “Movimento”, principalmente se ele durar mais de um dia.

3.3 “Concentração” e “formação de frente”: a importância das lideranças e da representação escolar

Em dias de “Movimento”, cada comunidade concentra-se nas suas respectivas escolas ou na entrada das aldeias, antes de seguirem para a rodovia e estabelecerem as interdições. Esse momento em que eles se encontram espalhados em suas aldeias e depois se deslocam juntos para a estrada, todas as *comunidades*, eles chamam de “concentração”.

Nas aldeias que possuem megafone no telhado das igrejas, indígenas anunciam que haverá manifestação, a hora, e a urgência da partida. Isso ajuda aqueles que estão dispersos a se deslocarem mais rápido para a entrada, ou próximo à “casa de cultura” das suas respectivas aldeias.

Se houver ônibus para pegar os membros de cada comunidade, o trajeto se inicia pela aldeia mais distante das interdições, indo até Tabocal e retornando para Januária.

A “concentração” não sai, caso representantes e lideranças estejam ausentes. Assim disse Eloiza, ao esperar seu pai, na Mobilização da Semana de Fortalecimento Cultural, dizendo que estava faltando ele para “formar frente”. De fato, ao chegarmos em Januária, estava saindo um grupo, com Flauberth à frente, cantores e lideranças ao seu lado.

Logo perto da saída, cantando e tocando seus maracás; jovens e crianças juntam-se a todos aqueles que desceram do ônibus, seguindo, posteriormente para a rodovia.

Precisamos demarcar a diferença que os atuais Tenetehara-Guajajara fazem em relação ao representante de uma comunidade e suas lideranças/caciques, como explicado por Marli Guajajara: “a palavra capitão veio dos brancos e os indígenas falavam em Tupi a palavra que se chamava KÀPITÀW, que significa líder ou cacique, aqui, todos os caciques são lideranças. Os mais velhos contam que essa palavra (liderança) foi criadas pelos brancos”.

Complementando a fala de Marli Guajajara, Francidalva afirma: “Tem também WAZAR que significa representante de um grupo. Flauberth é tipo um WAZAR pra gente, já que ele representa as comunidades em vários locais”. Na Terra Indígena Pindaré, cumprem esse papel pessoas que inclusive podem ser não indígenas⁵⁷, mas que foram criados desde a infância, nas aldeias, por pai ou mãe adotivos que são indígenas e que desenvolvem nos filhos a vocação para representar a sua comunidade em Assembleias, eventos, fóruns, fora do contexto das aldeias.

A fala de Marli nos parece próxima de alguns dados etnográficos do estudo de Gomes (2002, p.428), quando ele diz que o cargo de chefe da aldeia-capitão- não é um traço dos Tenetehara-Guajajara, e sim o resultado de uma imposição do relacionamento com a sociedade brasileira. A liderança ou chefia de aldeias, segundo ele, pode ser passada de pai para filho, ou

⁵⁷ Segundo Jacinta Guajajara, exerce esse tipo de representação, Rosilene Caragiu, reconhecida como não indígena, e que possui forte atuação nas assembleias relacionadas à luta pelas demandas que envolvem a educação escolar indígena; Antônio Sousa, segundo informantes é um exemplo de representante que luta pela sua comunidade, sua mãe, não indígena, casou com um Tenetehara-Guajajara e mudou-se para a aldeia dele, sendo este o seu padrasto, Antônio foi criado desde a infância por ele, sendo o seu pai biológico não- indígena. Antônio conta que aprendeu com o seu padrasto a se envolver com as questões da comunidade, visto que em outro momento ele fora cacique em sua aldeia.

de tio materno para sobrinho, isto é, pode ser transmitida dentro de uma família, mas isso, como chama atenção em outro momento, não quer dizer que estamos tratando de cargos hereditários.

Complementamos que a consagração de um cacique advém, parcialmente, de um aprendizado do ofício mais fácil para quem é filho, mas também de indígenas que demonstrem aptidão para exercer uma liderança em consonância com a aceitação da *comunidade*, condição fundamental. Como afirma Francisca Guajajara: “Cacique em Pindaré, não é hereditário. Ele é escolhido por votação, se o cacique fica por um ano, se ele não fizer bem para a comunidade durante um ano... a comunidade reúne e ele sai”. Isso aconteceu com Paulo, por exemplo, devido a *comunidade* e os demais caciques não concordarem com a forma que ele estava reprimindo qualquer não-indígenas que porventura entrasse na aldeia e os invasores próximo ao Lago. Mesmo saindo da liderança, Paulo deixou o seu filho, que por vezes é acusado de ser “igual ao pai” em suas práticas.

O tipo de liderança que perpassa o aprendizado no âmbito da família, é visto em Areião. Onde a liderança dá-se entre Sr. Raimundo, sua filha e seu sobrinho. Feita as devidas ressalvas de que Sr. Raimundo por ser “o mais velho”, possui maior autoridade nas tomadas de decisões como podemos observar:

(...) No momento, se eu não tiver, se ela participar de uma reunião, o que ela decidir lá, ela decide, porque **ela faz o mesmo papel né?** E tem o Leonardo também, o meu sobrinho, ele só pode fazer alguma coisa se eu permitir. Se ele participar de uma reunião, se for pra decidir, primeiro ele tem que dizer: ‘olha, eu não posso decidir’. Aí que ele chegar e conversar comigo, se eu permitir, se bem né, desse jeito. (Sr. Raimundo. Entrevista realizada em abril de 2013 na aldeia Areião)

O maior poder de decisão atribuído a sua filha parece vir do desejo de que ela assuma a sua posição, futuramente. Em visita a sua casa, em maio de 2015, ele diz que poderia sair, colocando sua filha como cacique, pelo fato de que iria morar em outra parte na aldeia, próximo ao açude, um pouco mais afastado de sua atual casa e dos vizinhos.

Atualmente, somente Eloiza, ocupa o papel de liderança e cacique nas aldeias. O que altera concepções dos estudos realizados por Eduardo Galvão (1961), no que se refere à função social das mulheres Tenetehara, esta não se reduz a reprodução, afazeres domésticos, envolvendo pesca, tecelagem e cuidados com os filhos.

Ainda que, em um número pequeno, mulheres podem ser cacique e liderança, podem representar a sua comunidade em outras instâncias, desde que, como já enfatizamos, tenha o reconhecimento e aceitação da sua comunidade, assim como qualidades intrínsecas a isso, relacionadas à capacidade de articulação e diálogo com “os brancos” (karaiw).

Maria Guajajara conta que deixou de ser cacique em 2014, porque não tinha tempo para as reuniões, devido as funções que exercia como representante de sua escola, na aldeia Tabocal.

Não é comum, de fato, observar um cacique que seja ao mesmo tempo representante de sua escola, ou da sua *comunidade* nos eventos que ocorrem fora da aldeia.

Inclusive, de forma estratégica, os caciques não se expõem tanto quanto os representantes, uma forma não só de distribuir poderes, mas de assegurar a proteção deles.

A autoridade enquanto cacique e liderança é construída socialmente, assim como o reconhecimento dependem de certa maneira na crença que lhe atribuem os membros de um grupo baseada nos princípios comuns de visão do mundo social. O cacique possui uma autonomia relativa, ele pode “pôr as regras”, como explicado por Venâncio Guajajara, “mas sempre dependendo da comunidade”.

As lideranças, aqui representadas nas pessoas do Sr. Raimudo e do Paulo, possuem um papel muito importante. A obediência as suas ordens não resultam restritamente das suas capacidades em organizar a “mobilização” ou em demonstrarem autoridade ao darem os direcionamentos.

Instituídos como cacique e liderança pelas *comunidades*, é no dia a dia que o prestígio dessas pessoas é notado e que a autoridade destes é construída. Entre os Tenetehara-Guajajara há vários fatores que conferem prestígio ao “cacique”, entre eles: controle em um determinada unidade social composta por membros de uma mesma família; capacidade de enfrentamento perante as demandas e conflitos das *comunidades*; obediência as regras estabelecidas entre as lideranças que implicam em tomar decisões coletivamente e não acumular recursos para si, ou para uma aldeia, mas distribuir e exigir perante as empresas, “beneficiamentos” e “recursos” para todas as *comunidades*.

Essa importância em agir mediante aprovação da comunidade apresenta-se na fala de Maria Angélica Guajajara, quando, ao perguntar sobre a saída de um dos cacique da liderança de uma das aldeias, diz: “Ele não estava fazendo coisa boa, diz que ele não estava trazendo melhorias para o pessoal, pra comunidade, aí tiraram ele”.

Segundo relatos de Sr. Raimundo, essa decisão pode ser feita em reuniões onde os Tenetehara-Guajajara decidem coletivamente pela permanência ou saída do cacique do seu papel de liderança.

Tratamos sobre liderança como papel exercido pelos caciques, pela relação que há na prática entre essas definições, visto que o cacique é tido como líder e compõe as chamadas “lideranças das aldeias”, como os Tenetehara-Guajajara falam, estabelecendo diferenciações mais evidenciadas entre a prática dos pajés e dos caciques, como nos explica Antônio Santana Guajajara:

O cacique ele é, tipo, assim, um líder da comunidade pra lidar com certos problemas que afetam a comunidade dele, tá entendendo? Por exemplo, é como se fosse uma espécie de prefeito, mais ou menos assim, mas já o pajé ele tá mais assim pra cura espiritual, pra curar uma criança e também pode dar algum conselho pro mais novo e o papel dele é mais ou menos isso. (Antônio Santana Guajajara. Março de 2013. Conversa Informal. Seminário Parcial: Cartografia, Mobilização e Direitos dos Povos e comunidades tradicionais)

Atualmente, na Terra indígena Pindaré identificar quem seja pajé, ou falar sobre, torna-se um assunto difícil. Alguns indígenas ligados a religião cristã, tem vergonha de falar e negam a existência de pajés, embora eles ainda existam, assim como a prática de cura nas aldeias. Um dos fatores para essa mudança deve-se à inserção da missão da Igreja Assembleia de Deus, que resultou na conversão de muitos indígenas, sendo, inclusive, a maioria das lideranças, pertencentes a religião cristã.

Embora, sejam raros na Terra indígena Pindaré, pajé e cantores possuem uma importante função em dias de “mobilização”, visto que eles são responsáveis tanto pela “cantoria” como por “invocar espíritos” para proteção durante as “mobilizações”, como veremos.

3.4 As Mobilizações e o “preparo espiritual”

As “Mobilizações”, tal como expõe Sônia Guajajara no início do capítulo, podem ser categorizadas como “espirituais”, denotando a relação desses grupo com os seus “encantados”, para quem pedem proteção durante o “Movimento”. Segundo os *agentes sociais* aqui citados, o corpo, principalmente daqueles que recebem estes seres sobrenaturais, precisa de preparo:

Todo mundo ali, invocando o nome de Maíra que nem o Flauberth falou, isso é importante, e eles vem mesmo, quem tem o corpo aberto, ele só monta(...) sai do meio. Eu acredito que essa foi uma batalha que a gente ganhou, um dia a gente ganha, um dia a gente perde, mas a gente está sempre aqui firme e forte pra combater pelo menos essas leis que vem contra os povos indígenas. (Marcilene Guajajara. 16 de Agosto. Mobilização contra o Marco Temporal)

Aqueles que sabem, entendem disso, eles não vão pra nenhum ato desse sem antes evocar os encantados, ou pelo menos pedir proteção pra eles, pra quem entende percebe que ele não vai pra nenhuma ação dessa sem estar preparado espiritualmente, não só fisicamente, mas ele tem que está preparado espiritualmente, como o Cláudio, tanto ele como outros, a gente observa que eles não vão despreparados pra esses momentos, há sempre uma relação de todo o Movimento eles irem preparados. Os mais velhos, principalmente os mais velhos, eles sempre se preparam espiritualmente. (Flauberth Guajajara. Entrevista .17 de Agosto de 2017)

Flauberth enfatiza o preparo dos “mais velhos” e de Cláudio para evocar os “encantados”. Acredita-se que estes seres sejam os donos das florestas, da água ou dos rios e eles podem ser chamados por pajés ou por quem seja “aprendiz”.

Entre os Tenetehara-Guajajara ainda há *uma extensa categorias de sobrenaturais da mais variadas descrições, tidos como protetores, entre estes “ywan”, dono da água*(GALVÃO,1955), conhecido atualmente entre eles como “mãe d’água”.

Dona Marli supõe que durante a Mobilização contra o Marco Temporal, uma das mulheres deveria estar com o “espírito da água”, mas isso só pode ser identificado com certeza pelo pajé que tem o poder de controlar esses sobrenaturais. Sr.Paraipé assopra no ouvido da mulher e Dona Marli explica que às vezes é preciso cantar até o espírito se “satisfazer”.

Pra que ele saia novamente tem que seguir o que ele tá ali pedindo pra ser, geralmente quando o espírito bate neles, o que a gente observa é que eles pedem canto, pedem alguma coisa , dizem alguma coisa e quem tá ali ao redor que entende está entendendo e está agindo de acordo com o que o espírito está dizendo ou pedindo. Então, tem disso. (Flauberth Guajajara. Entrevista .17 de Agosto de 2017)

Nem sempre é possível que o pajé esteja presente naquele momento em que mulheres possam “cair”. Nesse caso há um “processo de transferência” como explica:

quando não há o pajé, aqui tem algumas pessoas que entendem, eles fazem outro processo que é o processo de transferência, quando se observa que já tá há muito tempo aquele o espírito naquela pessoa e está prejudicando ela , aí quando não tem o pajé pra fazer a retirada do espírito , eles fazem o processo de transferência , uma outra pessoa que tem o corpo aberto vem e recebe o espírito e aí como ela está ali menos cansada , ela já recebe pra imediatamente conseguir fazer com que ele deixe o espaço né .Então tem esses dois processos : pajé tirando por si só ou fazer de ser afastado com a transferência. (Flauberth Guajajara. Entrevista .17 de Agosto de 2017)

Uma das característica na pajelança, que consiste na retirada dos encantados, é que a prática é destina ao indivíduo e não a uma comunidade (GALVÃO, 1955). No entanto, é no “cantos reza” que são evocados os “encantados” para que haja proteção para todos durante as “mobilizações”:

pra eles evocarem esses cantos que eles denominam de um canto reza , eles precisam invocar mesmos encantados e aí eles dizem só quem recebe os encantados são aquelas pessoas que tem o corpo aberto né e aí aquela pessoa tem que está bem estruturada pra receber esse espírito, porque não é qualquer um que recebe, que inclusive até aquele que está preparado pra receber, ele recebe , mas ele sente as consequências né, ele fica adoentado na maioria das vezes. (Flauberth Guajajara. Entrevista .17 de Agosto de 2017)

No momento da “mobilização” há quem se isente da prática de receber os “encantados”, principalmente por terem o “corpo aberto”, pela possibilidade de ficarem doentes, ou de ficarem por muito tempo em transe, o que é exaustivo para as mulheres mais velhas.

A opção, de acordo com Conceição, é não ficar na roda em que são entoados os cantos. Mas em caso de “transferências”, isso se torna difícil, pois os “encantados” podem adentrar o corpo de outra pessoa desde que esteja “aberto”.

Além dos “canto reza”, cujo domínio é atrelado aos “mais velhos”, pode-se chamar a presença de Maíra, objetivando força para ajudar no “Movimento”, como expõe Cláudio Guajajara:

Passei a noite sem dormir, preocupado com essa votação, preocupado, será que o povo realmente vai pro Movimento? Será que o povo tá preparado? Quando eu acordei de manhã e cheguei na BR, não vi quase ninguém, disse: “meu Deus(Tupan), cadê o povo?” Aí na hora de cantar eu disse: bora Flaubert cantar, bora pelo menos alegrar o povo, se não, vou bem aqui no mato chamar Maíra, eu vou ter que chamar o Deus Maíra, lutei tanto e Maíra veio, veio pra nos ajudar, então a gente viu a força de Maíra ali, Maíra sempre vai estar do nosso lado, sempre nesses momentos difíceis, nesses momento ruins, nesse momento de luta, nesses momentos de conquista.(Cláudio Guajajara, Reunião final da Mobilização contra o Marco Temporal, 16 e Agosto de 2017)

Maíra ainda é considerado como ser Divino, Encantado⁵⁸ para os atuais Tenetehara-Guajajara. Ainda que pertençam a outras religiões, muitos não deixaram de crer no poder e na existência dos encantados como capazes de interferir em situações terrenas. Acreditam tanto no Deus cristão, o chamado “Tupã”, como nos “encantados.

eu não dormi direito preocupada com isso, eu acredito que todos nós , por isso que eu quero dizer assim: Hoje eu vou pra BR eu não vou sozinha , eu levo sempre meus filhos comigo pra mostrar pra eles. Ontem, o meu filho pequeno me perguntou: “mamãe, os karaiw vão tomar nossa terra?” Eu disse que não, porque se Deus colocou a gente aqui, ele não vai deixar isso acontecer, porque temos Maíra do nosso lado .Eu acho que de tanto nós pensar, não foi combinado, mas ele nos ouviu e veio pra nos ajudar. E vamos deixar as desavenças de lado, porque somos um povo só.(Alzenir Guajajara. Reunião final da Mobilização contra o Marco Temporal 16 e Agosto de 2017)

Essa “forma de mobilizar” espiritualmente mostra como a relação dos Tenetehara-Guajajara com estes seres sobrenaturais não está separada das relações de natureza política, bem como os elementos que utilizam para as suas “manifestações” expressam práticas que possuem uma eficácia simbólica e social.

3.5 Arsenal de resistência: pinturas, cantos, danças e flechas nas *mobilizações étnicas*

O modo como os Tenetehara-Guajajara se utilizam de símbolos rituais para suas “lutas”, dando os seus significados, mostra como *cada elemento simbólico relaciona-se com algum elemento empírico de experiências*⁵⁹ da vida em comunidade, possuindo funções sociais e políticas.

Em dias de “festas” e “Movimento”, são poucos aqueles que não fazem uso das pinturas que eles consideram importante. Há pinturas associadas à “luta” ou à “guerra”, como dizem, e

⁵⁸ Para mais informações sobre as narrativas míticas dos Tenetehara, ver: Mito e história . In: **O índio na História: O povo Tenetehara em busca da liberdade**. GOMES, 2002; Criação do Homem. In : Os índios Tenetehara. WAGLAY; GALVÃO, 1961.

⁵⁹ TURNER (2013)

pinturas utilizadas no sentido de enfeite, para “ficar bonito”, os usos dependem das situações, como podemos observa na fala de Fred Guajajara⁶⁰:

Protege nosso corpo das doenças, do mal olhado e de outras coisas, também a gente usa quando a menina fica moça, vou falar no popular, quando vem a primeira menstruação da menina, aí usa essa tinta pra se livrar de todas as doenças, doze, treze anos acontece já, aí pinta o corpo todo da menina, essa é a primeira pintura. A segunda pintura que ela usa é tipo assim uma pintura de onça, aí ali vai ter uma mandiocaba. Os rapazes quando eles começam a engrossar a voz também a gente percebe que ele já está ficando grande já aí também pintamos as pernas e os braços, passa alguns dias assim de resguardo tanto a menina quanto o menino. Depois de toda pintada a pessoa não pode estar tomando banho de água corrente tem que tomar banho debaixo da torneira ou leva água pra poder evitar de acontecer alguma coisa grave com a pessoa, a pessoa tem que se resguardar até quando acaba a festa das pessoas. Então a gente usa pra isso, a gente **usa pra festa** e quando a gente está **em Movimento** também, quando a gente vai fazer **um intercâmbio** em algum lugar isso identifica que a gente é um visitante ali no lugar, a gente usa também o urucum. Urucum é usado juntamente com jenipapo pra ficar colorido, só que mancha muito a roupa da gente e o jenipapo não mancha, ele não sai, vai saindo devagarzinho(...). Pintura larga é pintura de guerreiro, tem gente que só gosta de pintura larga porque mostra mais, por exemplo, nós lideranças caciques, os guerreiros indígenas, pra os inimigos não reconhecerem a gente, nesse exato momento meus inimigos podem me procurar, “ah, fulano esta daquele jeito”, mas eu posso estar mudando a minha pintura para outro jeito, às vezes ele pode passar perto de mim e não me reconhecer, então serve pra isso também(...). Quando é um Movimento a pessoa tem que usar a pintura de qualquer forma, às vezes a pessoa quer uma pintura assim mais bonitinha, lá em Brasília no Acampamento Terra Livre, quando cheguei tinha umas pessoas pra pintar, às vezes a pessoa acha ruim porque eu chego e pinto (traços largos), é **pintura de guerreiro** né, demonstra que ali ele está ali pra defender o seu povo. Então não é uma pintura qualquer. (Fred Guajajara. Semana dos Povos indígenas, oficina de pintura indígena. Dia 10 de agosto de 2017)

As pinturas de guerreiro, bastante utilizadas pelas lideranças e na T.I Pindaré principalmente pelos “Guardiões”, diferem das que são utilizadas pelos jovens e adolescentes, que escrevem seus nomes nos braços e, segundo Regina Guajajara, existem pinturas que são criadas, principalmente entre as adolescentes, que desenham flores no corpo, ou reproduzem desenhos simples que aprenderam ao fazer uso do jenipapo.

Nas mobilizações, crianças ficam à beira da estrada pintando outras nos braços e nas pernas. São que consistem em traços simples, diferente das pinturas que remetem a imitação de pele, couro e casco de animais, como onça, jabuti, cobra, além das que simbolizam pontas de flechas, em sua complexidade, mais difícil de reproduzir.

Os “Guardiões da floresta” fazem uso das pinturas, diferente dos demais, alguns pintam os rostos totalmente. No dia a dia nas aldeias, quando estes homens não estão pintados, é possível reconhecê-los facilmente, ao passo que nas mobilizações as pinturas dificultam esse reconhecimento pela fisionomia.

⁶⁰ Fred Guajajara, da T.I Arariboia, trabalha com pinturas indígenas e na Semana do Povos Indígenas ministrou um curso falando sobre a prática da pintura e os seus significados.

O urucum também é utilizado não apenas para colorir as pinturas que fazem pelo corpo, mas também como uma forma de proteção contra o sol. Flaubert, por vezes, costuma fazer suas mobilizações, cobrindo todo o rosto de urucum.

Em conversas informais com professoras indígenas é possível perceber alguns significados quanto ao uso de cores. Vermelho, para eles, “é a cor da luta”, por representar a cor do sangue e ser também da cor do urucum que utilizam, assim como o Jenipapo, na cor preta, é considerado “forte”.

Em dias comuns nas comunidades eles não fazem uso dessas pinturas corporais com tanto esmero, por vezes, é até difícil achar disponível facilmente nas casas. Mas em dias de “festa”, “movimento” ou quando viajam para qualquer lugar, preparam e levam consigo o extrato do jenipapo que é diluído com água, guardado em garrafas pet, bem como pedaços de taboca para manterem as suas pinturas durante os dias que passarão fora da comunidade.

Além das pinturas, observa-se diversos tipos de instrumentos utilizados para as mobilizações. Os homens das comunidades, principalmente os “Guardiões”, portam facas, espingardas, flechas, bordunas de diferentes formas, entre estas, uma que possui a extremidade coberta por duros espinhos, eles também podem escupir em pedaços de madeiras a forma de um objeto que parece uma lança de madeira bem afiada.

Dançam e cantam com esses instrumentos, demonstrando uma representação de força e luta que não inicia ali como expressa Pedro Guajajara, cacique da aldeia Piçara Preta: “Essa manifestação não vem de agora, em nossos antepassados ela foi manifestada de forma diferente, não foi na estrada, não foi na cidade, ela foi conquistada, enfrentada e manifestada, no pulso, foi na luta, foi na flecha, foi na briga”.

As flechas, que são no dia a dia utilizadas para caça e pesca, na mobilização ganham outra função, como a de apontar os limites, assim como ameaçar quem os ultrapassa. Ao observar um motociclista ultrapassando o bloqueio, Sr. Raimundo coloca a ponta da flecha em direção ao seu peito, questionando para onde ele iria. Semelhantemente, Antônio Sousa utiliza as suas para indicar onde os motoristas podem ficar.

Na chegada dos Awá como observado, eles se unem aos outros parentes na dança em torno de um eixo imaginário, carregando muitas flechas, os “Guardiões” ficam enfileirados próximos a eles, à beira da estrada, em posição de guarda. Eles ficam atentos a qualquer ameaça que apareça por parte dos motoristas.

Esses *grupos étnicos*, reúnem interesses específicos e buscam nas mobilizações reforçar os laços de solidariedade, apoio para as suas causas, assim como oferecem segurança para o “movimento”, para isso utilizam suas armas e táticas próprias.

Está em jogo, neste sentido, o poder de impor limites, impor uma visão, tornando visíveis e explícitas as divisões sociais que existem. Qualquer tentativa de instituir uma nova divisão, deve contar com a resistência daqueles ocupantes de posições dominantes nesse espaço.

Havendo insistência por parte dos motoristas em ultrapassarem os limites postos pelos indígenas, naquele momento, eles podem iniciar um canto, desconsiderando qualquer tipo de exigência colocada por eles, ou possíveis ameaças.

Os cantos indígenas ouvidos na mobilização se diferem dos que podemos escutar em dias de festas nas aldeias, como explica Sr. Raimundo: “Aquele canto ali (da festa), encerra uma brincadeira. Os cantos fazem diferença, assim que tudo é o passo da mata: canto da arara, canto do papagaio, na parte da manhã”.

(No Movimento) Cada canto tem um horário, tem o da tarde, tem o do dia, porque eles que são mais velhos, eles sabem, e quando é pra cantar à tarde um que é cantado pela manhã, eles não aceitam mesmo não”. (Raimundo Guajajara, conversa informal .17 de Agosto de 2017)

Em outro momento, ele havia explicado que alguns cantos nas mobilizações são diferentes, possuem relação com os espíritos da natureza e são entoados com o objetivo de acalmar as pessoas em momento de possíveis brigas e discussões.

Existem diferentes tipos de cantos, que são utilizados para determinados fins em diferentes situações, como explica Flaubert Guajajara:

alguns cantos de rituais eles podem ser cantados com a devida autorização dos cantores mais velhos em mobilização, só que a gente não costuma cantar todos os cantos daquele ritual numa mobilização até porque eles autorizaram a gente a fazer isso, porque eles entendem que a gente está em um momento de aprendizagem(...) na maioria das vezes canta os **cantos da noite** em mobilizações, até porque eles são mais agitados, dão ânimo pra gente encarar o sol (...) e ainda tem alguns cantos que esses são os cantos que geralmente ninguém canta em outro momento que é o **canto da madrugada** que ele só é cantado mesmo pelos mais velhos que são cantos que nem nós que estamos aprendendo conseguimos aprender que só eles sabem e, ainda não conseguimos tratar com eles, porque tem aquela questão espiritual de que no momento que eles iniciam os cantos é que os espíritos vão trazendo na memória deles os outros cantos, quando eles já estão ali bem sintonizados com todos os encantados é que eles vão cantar os cantos mesmo bem sagrados que até a gente ouvindo a gente sente assim um arrepio, uma sintonia que pra alguns são boa, outros tem medo, quem não conhece né. Eu, particularmente, eu me sinto bem. E a gente vê assim, conversando com os cantores que todo canto, ele traz na verdade uma história, esses **cantos mais lentos que seguem que são cantados principalmente pelos mais velhos**, eles falam diretamente de situações vividas tristes né pelos indígenas há muito tempo tem alguns cantos que tocam muito, **por isso que alguns mais velhos choram em algum momento, porque tá falando fazendo referência a uma história antiga que não foi boa, do massacre**, e uma coisa que a gente já observou que é comum em todos os cantos, **todos os cantos fazem relação à natureza**, ou vão falar de rio, ou vão falar de pássaro, ou vão falar de animal e porquê disso, segundo os mais velhos, os cantores, é porque eles acreditam que tudo que existe tem um dono das árvores, tem um dono das florestas, do rio, das caças e como tudo isso, vamos dizer, serve pra comunidade como alimento mesmo, então os **cantos** eles foram criados **pra agradecer esses espíritos**, os donos da natureza pela caça, pelo plantio, pela colheita, pela pesca. Então, **além de contar a história, eles também são uma forma de**

agradecer os espíritos por tudo estar dando certo e mesmo quando não está dando certo é evocado esses cantos pra ver se eles, pra ver não, no intuito de que eles possam ajudar a comunidade a melhorar aquela situação, mas assim, até mesmo nas últimas mobilizações a gente tem visto, os mais velhos tem invocado alguns cantos que só eles mesmo sabem, alguns dizem que é um **canto de reza** que eles pedem ali naquele momento proteção pra gente que está na BR, naquela mobilização para que as coisas deem certo. (Flauberth Guajajara. Entrevista realizada dia 17 de agosto de 2017)

Os mais velhos, como vimos, exercem autoridade no uso dos cantos, que são orientados por eles nessas diferentes situações como “mobilizações” e “festas”. Os “cantos da noite” são mais agitados e alegres, já os “Cantos da madrugada”, que são mais lentos e cujo domínio é atrelado somente aos mais velhos, expressam a memória coletiva, reatualizada em seus cantos pelas lembranças que os “espíritos” levam naquele momento.

Além de expressarem a relação dos Tenetehara-Guajajara com a natureza e o seu território, o canto pode ser interpretada como uma forma de memória contra o esquecimento. Embora os mais novos não saibam exatamente o que significam esses “cantos da madrugada”, quando eles são entoados, muitos se emocionam e choram, devido a percepção de que os mais velhos estão a lembrar de alguma situação triste.

Os cantos de reza estão relacionados principalmente à prática de “chamar” a presença de “Maíra”, considerado como um Deus para alguns dos atuais Tenetehara-Guajajara. Maíra é evocada nos cantos para trazer proteção e segurança para a “mobilização”.

Ao término das “Mobilizações” na T.I Pindaré, observar a reação que os motoristas expressam ao passarem pela rodovia, nos faz refletir sobre os estigmas em que passam grupos indígenas no Maranhão, assim como a importância que os indígenas dão não apenas para o preparo de suas lutas no sentido material, mas também espiritual.

Por esses possíveis perigos faz-se necessário que a “mobilização”, como definida por Sônia Guajajara, também seja espiritual, pois entre os Tenetehara-Guajajara que acreditam na existência de Maíra, ele tem o poder de intervir nessas situações, bem como acreditam que interviu no resultado da votação do dia 16.

Por fazerem suas “mobilizações” na BR e lidarem com diversos transeuntes, não é difícil que os indígenas sejam ameaçados por pessoas que estejam armadas, ou caminhoneiros que ultrapassem as interdições, desrespeitando as regras instituídas pelos indígenas nesses momentos.

3.5.1 Dos estigmas vivenciados pelos Tenetehara-Guajajara

É chato ficar ali o dia todo? É! É revoltante? É, é como o moço falou na entrevista ‘não tem nem sombra’ (risos), mas nós não estamos, assim como ele está querendo

uma sombra , a gente também está querendo , se todo mundo tivesse uma sombra é só fazer a relação de que tipo de sombra estamos falando , não é só uma sombra de uma casa, uma sombra de uma árvore , a sombra no sentido de que todo mundo gostaria de ter algo melhor, algo bom e já que não tem , o jeito é ir pro sol mesmo, se a gente está no sol, então os outros vão ter que infelizmente ficar no sol e aí falam: ‘ não mais eu tenho direito de ir e vir’ , sim mas a gente também tem , a gente tem o direito de ir e vir, a gente tem o direito de ter educação , saúde, só que quando a gente não tá tendo isso.(Flauberth Guajajara. Entrevista realizada dia 17 de agosto de 2017)

Os Tenetehara-Guajajara, quando questionados pelos transeuntes, acionam em suas respostas, as diversas violações que vem passando e os descasos relacionados à saúde, educação e os retrocessos perante as expectativas de eficácia dos seus direitos.

Durante a mobilização respondem aos motoristas que “o direito de ir e vir não se compara a perca de vidas”, é o que Beto Guajajara, um jovem que estava à frente do Movimento, no dia 13 de Julho, expõe a um agente da Polícia Rodoviária Federal de outro estado, que insistia em dizer que se ocorresse algum acidente os indígenas seriam “culpados”.

A mídia, aqui representada pela TV mirante, comparece ao local e acaba por reforçar, através de suas matérias, essa interpretação de que os indígenas são “culpados”, filmando principalmente a travessia de pessoas que tentavam chegar próximo à ponte rio Pindaré para pegar carros que levassem para a cidade. Essas pessoas são apresentadas nas notícias rápidas, como “prejudicadas” devido aos “bloqueios”:

Repórter: O bloqueio foi na BR 316, entre as cidades de Santa Inês e Bom Jardim, logo uma enorme fila de carros se formou, principalmente caminhões. A BR 316 é a principal ligação entre Norte e Nordeste no país.

M.C (Caminhoneiro): Tem muitos caminhões carregados de verdura, é carga perecível, não pode ficar assim exposto no meio do tempo, principalmente num sol desse.

F.A (Motorista de van): Prejudicando a gente muito aqui, desde nove horas da manhã que a gente tá aqui parado aqui, esperando liberar aí.

(Trecho de transcrição de vídeo veiculado pela JMTV. Reportagem intitulada: Indígenas bloqueiam trecho de BR 316 no MA. Publicado em: 16 de agosto de 2017)

Repórter: Guajaras de 5 aldeias se dividiram em grupos, que ficaram em dois pontos da BR 316 no trecho que passa pela Terra indígena Pindaré, em Bom Jardim. Eles puseram fogo em pneus e atravessaram troncos de árvores na pista. Filas de carros e caminhões e veículos que fazem o transporte de passageiros se formaram nos dois sentidos da rodovia, muita gente não teve paciência de esperar. Mulheres crianças e idosos andaram cerca de um quilômetro, na tentativa de embarcar em outro veículo pra poder seguir viagem.

S.A (Viajante): Nós vamos comprar uma coisinha em Santa Inês, chega aqui, nós vamos ficar aqui, sem comida e sem água.

Flauberth Guajajara: A gente vive por todos os lados sendo atacados e vivendo uma vida desumana.

(Trecho de transcrição de vídeo veiculado pela JMTV. Reportagem intitulada: Liberado trecho da BR 316 interditado por índios no MA. Publicado em: 13 de Julho de 2016)

Faltando uma hora para finalizar a mobilização, agentes da Polícia Rodoviária Federal que diziam estar participando de uma operação, insistiram para que seus carros pudessem passar e que a mobilização pudesse encerrar antes do horário previsto. Alegavam que havia muitos carros na contramão e que isso poderia causar muito acidente e que dessa maneira o movimento “perde a legitimidade pela insegurança que estavam causando”. Embora faltasse cerca de 30 minutos para os indígenas executarem a liberação da rodovia, os indígenas cederam para que eles estacionassem o carro após a interdição.

Depois disso, as lideranças resolveram ignorar a presença deles ali e a insistência dos policiais, iniciando os cantos para finalizar a mobilização, os Awá com suas flechas e os cantores Tenetehara'-Guajajara com os seus maracás. Após o canto, as lideranças retiram os troncos e os policiais orientam os caminhões e carros na passagem.

Ao término da manifestação, liberada a passagem dos carros e caminhões, diferentes reações são notadas a respeito das pessoas que passam, uns buzina, acenam, outros estranham a presença de indígenas no local, tiram foto rapidamente ou insultam indígenas que se encontram à beira da rodovia.

Vivendo próximos a cidade de Santa Inês, os Tenetehara-Guajajara lidam constantemente com a presença dos estigmas. Há motoristas⁶¹, por exemplo, que evitam adentrar as aldeias para deixar passageiros, alegando que possuem medo de ficarem presos, ou porque ainda mantem em seu imaginário a concepção dos ‘índios’ como sendo ‘brabos’.

Diante da necessidade de se deslocarem para fazerem compras na cidade de Santa Inês, há vendedores de lojas que negam atendimento ou desconfiam que indígenas tenham condições de pagar, assim como corriqueiramente são questionadas pela possibilidade de estudarem em escolas e fazerem cursos seja em universidades, profissionalizantes, ou técnicos, fora de suas aldeias, como enfatiza Milton Guajajara:

Meu nome é Milton, sou uma liderança lá de Caru. Falando sobre comunidade indígena, essa sim é que é uma discriminação muito grande! Passamos por uma dificuldade muito grande, nossos filhos estão enfrentando uma dificuldade, enfrentando chuva, atravessando lama, indo lá pro povoado do karaiw atrás de estudo. A gente lá fora, os nosso alunos estão passando preconceito, porque muitos dizem assim: por quê vocês não estudam dentro da própria aldeia de vocês? Por quê vocês não estão lá, o que vocês estão fazendo aqui? Isso é um preconceito que os nosso filhos lá de Caru passam. (Milton Guajajara. CONEEI.Terra indígena Pindaré, 24 de Março de 2017)

Professoras e lideranças relatam que muitos questionam também sobre a sua própria identidade, se são realmente “índios” por estarem nesses lugares. É como se a interação desses

⁶¹ Em meus deslocamentos de Santa Inês para as aldeias raras são as vezes em que não escuto esses tipos de opiniões advindas dos motoristas.

grupos étnicos em outros lugares evidenciasse os estigmas marcado também pela oposição: aldeia x cidade. São “índios” que, no ponto de vista de agentes externos, não podem estar na cidade, não possuem as condições econômicas para estarem em determinados espaços, e apenas são considerados “índios” se estiverem em suas aldeias, ‘isolados’, e possuírem determinados traços.

De acordo com o ponto de vista dos agentes sociais, aqui citados, cultura e a identidade não se definem pela presença ou ausência de traços físicos, antes se expressam por critérios de autodefinição como podemos observar na fala de José Carlos Guajajara:

Eu acredito, não sei se por falta de uma pesquisa melhor né, foi colocado apenas nos livros , a gente tem a figura do índio é sempre aquele de cabelo liso mesmo né, com aquela coisa,(...) mas se a pessoa for olhar por olhar, não tem nada a ver com aquela característica que a gente conhece como povo indígena , países que tem índios que é , mas não representam pela característica física mesmo , **um indígena você não identifica, mas são povos indígenas.** No caso, aqui na área de Pindaré, já tem a mistura, **a gente não se parece né com om indígena de jeito nenhum, mas a gente é.** Ontem coloquei que eu era índio, que eu era negro, porque minha mãe era remascente de quilombola já africana isso, aí se casou com um índio(...).(Grifos meus. José Carlos Guajajara no Curso de GPS e Convenção 169, em Monção. Maio de 2013)

Essa interação dos Tenetehara-Guajajara com agente externos permite a elaboração e reelaboração de fronteiras étnicas como capazes de definir o grupo a partir dessas mudanças e interações, o que não se limita a uma definição por meio do conteúdo cultural. Como aponta Barth(2011):

Se optarmos por encarar o aspecto do “suporte cultural” dos grupos étnicos como sua característica primária, isso introduz implicações a longo alcance. Somos induzidos a identificar e distinguir grupos étnicos pelas características morfológicas das culturas das quais são os suportes. Isso implica um ponto de vista preconceituoso tanto quanto à natureza da continuidade no tempo de tais entidades, como à localização dos fatores determinantes de sua forma.

Cantos, danças, pinturas e flechas, como podemos observar, fazem parte da cultura dos Tenetehara-Guajajara; no entanto esses aspectos não são restritamente definidores de uma identidade, embora sejam elementos e práticas que evidenciam *aspectos rituais*, representam os simbolismos das *mobilizações étnicas*, possuindo as suas funções sociais e políticas em uma prática constantemente ressignificada.

Como podemos observar a *ação política* desses grupos apresenta a relação da cultura com as práticas de resistência. No caso de uma identidade política que esteja sendo ameaçada, a cultura, como afirma Said (2006 p.157), é uma forma de luta contra extinção e a obliteração. Assim, no seu papel, segundo o autor, cabe o questionamento da autoridade, a busca constante de alternativas, como vimos, o que representa esse arsenal de resistência cultural.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos, logo nas primeiras observações realizadas durante as pesquisas de campo destaca-se a relação dos conflitos sociais vivenciados por esses *grupos étnicos* com a expectativa de formação das suas *lutas sociais*.

Estas transcendem a construção de “Movimentos” que visam a eficácia de direitos sociais, ou a exigência de repasse de recursos, fruto da relação conflituosa que os Tenetehara – Guajajara possuem com empresas como a Vale S.A.

As “lutas” são travadas diariamente nestas comunidades indígenas, e estão associadas às práticas que envolvem a constante valorização da própria cultura. A cultura no modo em que cabe interpretá-la, de acordo com o ponto de vista dos *agentes sociais* desta pesquisa, trata-se também de uma forma de resistência e ela está presente no ensino da língua indígena, na manutenção dos rituais de passagem, no respeito aos “mais velhos” e na capacidade organizativa dos Tenetehara-Guajajara.

Ao observarmos a forma como os Tenetehara-Guajajara se “manifestam”, tento compreender primeiramente a função social e política dos seus ritos que expressam a relação Cultura e política nos atos de resistências encetados pelos indígenas.

Os fatos etnográficos mostram que os diferentes cantos nas mobilizações tem a função de despertar, animar os participantes, agregar, assim como dispersar e amenizar situações de embates com agentes externos, são utilizados para evocar os espíritos da floresta, o que também parece canalizar emoções tais como ódio, temor e em poucos minutos o “movimento” prossegue de acordo com o estabelecido pelos indígenas. Os cantos também possuem a finalidade de demonstrar indiferença a quem tenta desrespeitar as regras, temporariamente, postas pelos indígenas quando demarcam as interdições.

As “formas de mobilizar”, incluindo a mobilização espiritual, evidenciam relações que estão para além *das relações de poder nos campos de cultura, economia, e política, mas tratam das relações de poder que envolvem as perspectivas ontológicas, cosmológicas, espirituais e existenciais.* (BANIWA,2013)

De acordo com as observações feitas, pode-se interpretar que a *vida política* desses *grupos étnicos*, como enfatizamos, não se reduz a atos de repúdio e organização de *mobilizações étnicas*. Nesse sentido, James Scott traz uma distinção entre as formas declaradas de resistência que atraem mais atenção, que em nosso estudo podem estar relacionadas às interdições de estradas com a intervenção no fluxo dos carros que passam pela BR 316; e aquela resistência implícita, discreta, compreendendo o âmbito da *infrapolítica*, que em sua análise está

relacionada às formas cotidianas de resistência, expressas na ocupação de terras, construção de casas e neste estudo, nas práticas de pesca, constantemente ameaçadas; queima de casas; no ensino dos professores indígenas nas escolas, sendo diversas ações que por vezes não são interpretadas como sendo de natureza política.

As *mobilizações étnicas* aqui estudadas possuem um caráter educativo na medida em que elas dizem respeito a uma troca constante de aprendizagem, tanto entre os “mais velhos” com os demais que compõem os designados “Movimentos”, como dos indígenas em relação aos agentes externos.

Tal como enfatizado pelos *agentes sociais* não se trata apenas de dar visibilidade aos problemas localizados, as “mobilizações” em sua dinamicidade refletem um modo específico de afirmação identitária desses grupos étnicos que unem –se face aos efeitos advindos de *atos de Estado*.

A principal intervenção empresarial, subsidiada por fortes interesses estatais, refere-se à atuação da Vale S.A, por meio das formas de ‘compensar’ o que não se recupera mais em relação aos efeitos da empresa na T. I Pindaré.

“Os guardiões da floresta”, embora, a criação tenha se dado a partir da vontade dos *agentes sociais*, é instituído mediante ações de proteção do território, a partir da lógica de uma empresa e de um órgão federal, visto que a Vale S.A controla os recursos para proteção da T.I Pindaré e a capacitação que pode ser fornecida pelo IBAMA, ou polícia federal, dita uma forma de abordagem que tem gerado conflitos entre os próprios indígenas.

Mediante as *situações sociais* descritas e apresentadas através das falas dos Tenetehara-Guajajara, é possível observar a atuação do “Estado”, por meio dos seus agentes. São ações paliativas que visam adiar, atrasar as respostas do governo às comunidades, medidas que vão de encontro à negação dos direitos indígenas.

No Maranhão, especificamente, uma das práticas advindas das instâncias governamentais para não resolver problemas diretamente com as comunidades indígenas, é mandar para as mesas de diálogos e discussão, secretários, funcionários que não podem resolver a questão e que até mesmo desconhecem a situação.

As “mobilizações” são realizadas no intuito de apresentar uma outra resposta ao “Estado”. Não somente na Terra Indígena Pindaré, como em outras comunidades, a morosidade estatal é que marca o processo de ganhos políticos por meio das reivindicações, ou seja as melhorias e respostas “dadas” pelo Estado, são “fruto de muita luta”, na concepção dos Tenetehara que mantém vínculos com as práticas dos “movimentos”.

Esse Estado, compreendido também como campo, isto é, espaço estruturado segundo oposições ligadas a formas de capital específicos e interesses diferentes (BOURDIEU,2014); por meio de suas ações, é capaz de gerar os sentimentos de incerteza, vergonha e indignação, o que implica pôr as *comunidades* em um campo de disputa que possibilita a criação de estratégias variadas, dependendo da situação de conflito, e em constante *atividade política*.

As “mobilizações” feitas em rodovias e ferrovias são estratégicas pelos seus efeitos, seja de “atrasar”, na concepção de empresas, a exportação de minérios e o carregamento de cargas na rodovia, ou por tornar inviável que pessoas prossigam em suas viagens.

A interdição da Estrada de Ferro Carajás, no trecho que passa pela Terra indígena Caru, permite que os Tenetehara dialoguem com representantes, seja de empresas como a Vale S. A, em caso de não cumprimento dos acordos⁶² estabelecidos com as comunidades; ou gestores de órgãos como os da SESAI⁶³, quando se trata, por exemplo, de reivindicações relacionadas a melhorias no campo da saúde, pois as comunidades lidam diariamente com a precariedade de postos de saúde e a falta de atendimento adequado.

A interdição na Br 316, quando se trata de manifestações que tenham como pauta a preservação do seu território, tem como objetivo reafirmar a identidade, dar visibilidade às constantes situações de violação dos direitos garantidos aos povos indígenas.

Os manifestantes, de acordo com Rancière (1996, p.42), literalizam como “espaço público” as vias de comunicação urbanas. Sendo esta *atividade política* um modo de manifestação que desfaz as divisões sensíveis da ordem policial ao atualizar uma pressuposição que lhe é heterogênea por princípio, a de uma parcela que manifesta ela mesma, a pura contingência da ordem. Existe política, nesse sentido, quando existe lugar e formas para o encontro entre dois processos heterogêneos.

De forma estratégica, os Tenetehara se organizam em torno de suas “mobilizações”, tomando como *atividade política*, a apropriação de lugares em que possam “chamar atenção” da imprensa local, nacional ou estadual, com objetivo de construir seu próprio espaço de diálogo com representantes de órgãos estatais e também empresas.

Essa atividade política a qual nos referimos “demonstra uma ruptura, que se manifesta por uma série de atos que reconfiguram o espaço” (RANCIÈRE, 1996), tomado aqui, como mencionamos, não como espaço físico, mas no campo das relações, onde as partes,

⁶² Esses acordos estão relacionados aos “beneficiamentos” que a empresa propões devido os impactos causados pela implantação da Estrada de ferro Carajás e também pela sua duplicação.

⁶³ SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena).

comunidades indígenas e representantes; colocados nesse sentido, no mesmo campo relacional, pela própria articulação dos indígenas; podem se definir.

Na cena política, tal atividade, como afirma Rancière (1996, p.42), é a que desloca um corpo do lugar que lhe era designado ou muda a destinação de um lugar; ela faz ver o que não cabia ser visto.

Os Tenetehara mudam sua destinação a partir do momento em que eles não tomam como prioridade serem chamados para locais onde a lei seja da *polícia*, onde suas palavras não são ouvidas, como em reuniões organizadas por representantes estatais.

A *polícia* a qual nos reportamos não está relacionada àqueles que se utilizam da força de ordem, legitimada pelo Estado, mas em outros termos, refere-se ao “conjunto dos processos pelos quais se operam a agregação e o consentimento das coletividades, a organização dos poderes, a distribuição dos lugares e funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição” (RANCIÈRE, 1996).

Em outras palavras, o lugar onde impera a ordem estatal e a sua legitimação, como nas reuniões de negociação com comunidades indígenas, organizadas por representantes do Governo, ou agentes de empresas de implantação de projetos que visam o total consentimento das comunidades.

Mediante a urgência em serem ouvidos os indígenas costumam estabelecer os seus lugares estratégicos, a fim de conseguirem a presença de agentes do Estado. É o caso das mobilizações que ocorrem, tendo como práticas estratégicas a interdição de estradas e ocupação de ferrovias.

Sendo assim, estamos diante de mecanismos que as comunidade criam a fim de terem não apenas problemas resolucionados, ou serem reconhecidas enquanto diferentes, mas de buscarem formas que garantam a existência das gerações futuras, criando novas práticas de resistência e subvertendo princípios de ordenamentos, tidos como ‘legítimos’ para o Estado, mas que não atendem e não representam a vontade e a voz destas *comunidades*.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Nova Cartografia Social: territorialidades específicas e politização da consciência das fronteiras. In: ____ . **Povos e comunidades tradicionais: nova cartografia social/** Organizado por Alfredo Wagner Berno de Almeida, Emmanuel de Almeida Farias Júnior. Manaus: UEA Edições, 2013.

_____. **Antropologia dos Archivos da Amazônia.** Rio de Janeiro: Casa 8. Fundação Universidade do Amazonas, 2008.

_____. **Quilombos e novas etnias.** Manaus: UEA Edições, 2011.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento.** Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BANIWA, Gersem. Educação escolar indígena no Brasil e os desafios da diversidade intercultural. In: ____ **Educação e diversidade.** Salto para o futuro. Boletim: 14. Setembro de 2013.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico.** Trad. Fernando Tomaz- 14ªed.- Rio de Janeiro; Bertrand Brasil, 2010.

_____. **Sobre o Estado: Cursos no Collège de France(1989-92).** São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

_____. **A Economia das Tocas Linguísticas: o que falar quer dizer.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

_____. Compreender. In: **A miséria do Mundo.** Petrópolis,RJ:Vozes,2012.

_____. A Ruptura. In: **O ofício de sociólogo: metodologia da pesquisa na sociologia.** Jean –Calaude Chamboredon, Jean-Claude Passeron.Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

_____.É possível um ato desinteressado? In ____ .**Razões práticas:sobre a teoria da ação.** Campinas, SP:Papirus, 1996.

BOURGOIS, Philippe. La mobilisation ethnique. In: ____ . **Actes de la Recherche em Sciences Sociales.** N° 99, 1993,p. 53-64.

DALTON, George. Teoría econômica y sociedad primitiva. In: ____.**Antropología y Economía.** Barcelona: Editorial Anagrama, 1976.

FRASER, Nancy. Da Redistribuição ao Reconhecimento? Dilemas da Justiça na Era Pós-Socialista. In: ____ SOUZA, Jessé (Org.). **Democracia Hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

GAIOSO, Arydmar. Aspectos da produção etnográfica na Antropologia para as denominadas comunidades tradicionais.: In: ____ **.Insurreição de saberes: tradição de quilombola em contexto de mobilização** .[et.al]- Manaus:UEA Edições, 2013.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá; Amazonas**. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1955.

GOMES, Mércio Pereira. **O índio na História: O povo Tenetehara em busca da liberdade**. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

GUSFIELD, Joseph. **Community: a critical response**. 1975.

HONNET, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed.34,2003.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: ____ **. A antropologia das sociedades contemporâneas/organização e introdução** Bela Feldman Bianco. São Paulo: Global, 1987.

_____. **Custom and Conflict in Africa**. Oxford y Cambridge, Blackwell, 1991.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro:LTC,2012.

MARSHAL, Thomas Humprey. **Cidadania, Classe Social e status**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

MESQUITA, Benjamin Alvino de. Política de desenvolvimento e desigualdade regional: o caráter seletivo e residual da intervenção governamental no Maranhão. **Revista de Políticas Públicas**. São Luís: v.11, n.2,p.27-54,jul./dez.,2008.

PEIRANO, Mariza. A análise antropológica de rituais. In: ____ **. O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais**/Mariza Peirano(org).- Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia Política/UFRJ, 2002.

RANCIÈRE, Jacques. **O Desentendimento: política e filosofia**. São Paulo: Ed, 34, 1996.

_____. Dissenso. In: ____ **A crise da Razão**. São Paulo: Companhia das letras,1996.

SEREJO, Danilo.Conflito e Direito: A Base espacial e violações de direitos às comunidades quilombolas de Alcântara-MA. **In: Insurreição de saberes: tradição de quilombola em contexto de mobilização**.[et.al]- Manaus:UEA Edições, 2013.

SILVA, Sislene Costa da. Legado de violações: Impactos da Estrada de Ferro Carajás no Maranhão. In: ____ **Não Vale: duplicação do lucro privado e dos impactos coletivos**. Disponível em: www.justicanostrilhos.org. Acessado em: 01/06/2016.

SCOTT, James. **Los dominados e el arte de la resistência**. México: Era,2000.

SHADEN, Egon. Persistência e mudança cultural Tenetehara. In: _____. **Aculturação indígena**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual de São Paulo, 1969.

TURNER, Victor. **O Processo Ritual: Estrutura e Antiestrutura**/Vitor W. Turner; tradução de Nancy Campi de Castro e Ricardo A. Rosenbusch. 2. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

WAGLEY, Charles; GALVÃO, Eduardo. **Os índios tenetehara: uma cultura em transição**. Ministério da Educação e cultura, serviço de documentação, 1961

WEBER, Max. Conceitos sociológicos fundamentais. In: _____. **Economia e Sociedade-Fundamentos da Sociologia Compreensiva**. Trad. Barbosa, Regis; Barbosa, Karen Elsabe. 3. ed. v. 1. Brasília: editora UNB, 1994.

_____. WEBER, Max. **Conceitos sociológicos fundamentais**. Tradutor: Artur Mourão. Universidade da Beira Interior: Covilhão, 2010. Disponível em: www.lusofia.net. Acessado em: 13/10/2016.

APÊNDICE



Início da interdição. Mobilização nacional .13 de Julho de 2016. Fonte: autoral



Chegada dos Awá e início dos cantos. 13 de Julho de 2016. Fonte: autoral



Alunas da Educação infantil participando do Movimento organizado durante a Semana de fortalecimento cultural da. T.I Pindaré, 17 Abril de 2017.Fonte: autoral.



À esquerda, pintura representando pontas de flechas. À direita, “a pintura do casco de jabuti”. Abril de 2017. Fonte: autoral



Cantos e danças na mobilização contra o Marco Temporal. 16 de Agosto de 2017. Fonte: autoral



Mulheres na mobilização contra o Marco Temporal. 16 de Agosto de 2017. Fonte: autoral



Sr. Nicolau ensinando cantos aos jovens. 16 de Agosto de 2017. Fonte: autoral



Crianças brincando na aldeia Areião, reproduzindo as interdições feitas na BR. 16 de Agosto de 2017. Fonte: autoral.