

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

FLORBELA ALMEIDA RIBEIRO

Resistências Tenetehara
Modos de fazer política de um povo tupi do Maranhão

São Paulo
2023

FLORBELA ALMEIDA RIBEIRO

Resistências Tenetehara
Modos de fazer política de um povo tupi do Maranhão

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Doutora em Antropologia Social.

Área de Concentração:

Orientadora: Ana Claudia Duarte Rocha Marques

São Paulo
2023

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

R484r Ribeiro, Florbela Almeida
Resistências Tenetehara. Modos de fazer política
de um povo tupi do Maranhão. / Florbela Almeida
Ribeiro; orientador Ana Claudia Duarte Rocha Marques
- São Paulo, 2023.
265 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Antropologia. Área de concentração:
Antropologia Social.

1. ETNOGRAFIA . 2. ETNOLOGIA. 3. Indígena. 4.
POLÍTICA. 5. MARANHÃO. I. Marques, Ana Claudia Duarte
Rocha, orient. II. Título.

[Folha de aprovação]

Ao meu tio avô Benedito Terceiro, que se foi nesse período.

Aos tãui tentehar que também se foram durante a pesquisa: Iraci, Iracema, Ornilo, Argemiro.

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. A pesquisa também contou com o apoio do projeto de Auxílio Regular “O que faz o parentesco?” (Processo FAPESP n. 2016/14775-0). Coordenado por Ana Claudia Marques.

Agradeço primeiramente à minha orientadora Ana Claudia Marques por acreditar no projeto de pesquisa desde seu início. Sem seu incentivo, escuta, leituras e dedicação, essa tese não seria possível.

Sou profundamente grata aos meus interlocutores de pesquisa, sem os quais a pesquisa não seria realizada. Agradeço a todos os Tenetehara com os quais pude conviver durante a pesquisa de campo. Em especial agradeço Magno e Pedro cujas conversas foram primordiais para a construção da pesquisa. Tornaram-se amigos que admiro e respeito. Também sou grata à Érica, cuja companhia na aldeia e na cidade foi essencial no período de campo. Também com ela pude aprender os saberes que os indígenas mais velhos transmitem aos mais novos.

Ao meu tio Benedito Terceiro e minha tia Darci Terceiro por me oferecerem hospedagem e condições práticas de realizar a pesquisa. As conversas animadas a respeito da política em Barra do Corda foram inspiradoras.

Ao Roberto, amigo que se prontificou a me ajudar em todo e qualquer momento que precisei. Do transporte à alimentação, da companhia aos ensinamentos. Mesmo dizendo sempre “Tu me dá trabalho demais!”, ele nunca deixou de se envolver com minha pesquisa. Sempre se manteve atento às oportunidades de encontros e possíveis conversas frutíferas para o trabalho.

Ao Osvaldo Amorim, *liderança tentehar*, pelo apoio, acolhimento e amizade construída ao longo da pesquisa de mestrado e de doutorado, de 2008 a 2018. A sua mãe Iraci por me receber em sua casa em períodos diferentes, sempre com a mesma hospitalidade. A seu pai Joaozito, pela companhia e conversas. Ambos foram para mim como os avós que eu não tinha mais. A Irailde, irmã de Osvaldo, que também foi uma importante companhia na aldeia.

A Iraneide Pompeu, que foi minha companhia na cidade. Das conversas na porta de sua casa aos passeios na aldeia.

À turma de pós-graduação pelas trocas durante as disciplinas obrigatórias. Em especial aos que continuaram próximos depois do período das aulas: Karina Coelho, Letizia Patriarca, Lux Lima, Thiago Oliveira, Miguel Muhale, Augusto Ventura, Tatiane Klein, Marina Ghirotto e Paola Gibram.

Lux e Tita merecem um agradecimento especial. Foram pessoas indispensáveis nessa minha caminhada e que pretendo manter sempre próximas a mim e às minhas filhas.

Thiago Oliveira, amigo que admiro muito, foi parceiro nos percalços da comissão da Revista Cadernos de Campo. A experiência em editoração adquirida nesse espaço também foi muito importante para minha formação.

Ao grupo de tese cujas conversas foram tão importantes para nos mantermos firmes. Augusto, Tati e Karina, esse apoio foi fundamental.

À Thais Waldman e Priscila Vieira, amigas da vida.

Ao Eduardo Dullo, pela amizade, pelo incentivo à vida acadêmica, pela leitura e ajuda com questões analíticas.

Às funcionárias do Centro de Incentivo à Leitura Luís de Camões, em Guarulhos, onde boa parte dessa tese foi escrita.

À banca examinadora da qualificação, composta por Daniela Perutti e Marina Vanzolini, que trouxe questionamentos importantes para a produção da tese.

Aos professores das disciplinas cursadas durante os anos do doutorado, que sem dúvida contribuíram para minha formação: Beatriz Perrone, Fernanda Peixoto, Heitor Frúgoli, Jean Tible e Renato Sztutman.

Aos integrantes do Hybris, grupo de pesquisa que ajudei a fundar em 2007 e que hoje agrega pesquisadores diversos e proporciona trocas valiosas. Em especial à Fabiana de Andrade, Yara Alves, Natália Guerrero, João Belvel Jr, Camila de Paula, Jesser Ramos e Carlos Filadelfo.

Retornar à academia depois de um intervalo considerável, durante o qual me dediquei à maternidade, não foi fácil. Encarar os anos do doutorado com duas crianças pequenas não teria sido possível sem apoio constante. Agradeço imensamente à minha mãe por ter cuidado das meninas enquanto eu fiz trabalho de campo.

E sou infinitamente grata ao meu companheiro Ramon Leonardi, por ter me acompanhado em mais essa etapa da vida acadêmica. Sem seu apoio em tantas dimensões, esse doutorado não se concretizaria. Desde quando comecei a estudar para o processo seletivo, aos meses que precisei me ausentar de casa e, por fim, durante o processo de escrita

em que me ausentei dentro de casa, ele manteve a família de pé. Nossa relação de tantos anos é definida por muita parceria.

Às minhas filhas, Estela e Luana, pela paciência nas minhas ausências, pela companhia nos momentos solitários da escrita, pelo estímulo em fazer dar certo, pelos momentos de descontração, por não me deixarem parar. Com elas a vida é mais leve e divertida.

“Neste século em que o homem teima em destruir inumeráveis formas de vida, depois de tantas sociedades cuja riqueza e diversidade constituíam desde tempos imemoriais seu maior patrimônio, nunca, com certeza, nunca foi mais necessário dizer, como o fazem os mitos que um humanismo bem ordenado não começa por si mesmo. Coloca o mundo antes da vida, a vida antes do homem, o respeito pelos outros seres antes do amor-próprio. E que mesmo uma estadia de um ou dois milhões de anos nesta terra — já que de todo modo há um dia de acabar — não pode servir de desculpa para uma espécie qualquer, mesmo a nossa, dela se apropriar como coisa e se comportar sem pudor ou moderação.”

Origens dos Modos à Mesa – Claude Lévi-Strauss

Resumo

A pesquisa de doutorado realizada junto aos Tenetehara, da Terra Indígena Cana Brava foi uma tentativa de compreender as variadas formas de fazer política desses indígenas. A pesquisa partiu do envolvimento dos indígenas com a política eleitoral, como eleitores e candidatos, depois se estendeu para outras questões políticas, como articulações mediante processos de mitigação de impacto ambiental, narrativas sobre processos de retomada e demarcação da terra, que remetem à memória coletiva, assim como a conexão desse passado com posturas atuais dos grupos perante o enfrentamento com esses temas que se atualizam constantemente. Essas questões não excluem a relação dos indígenas com políticos locais não indígenas, ou seja, tem relação também com a política eleitoral praticada nos municípios. Ademais, o uso das redes sociais, a participação em eventos de mobilização indígena estadual e nacional fazem parte da investigação, com o intuito de mostrar como essas novas formas de fazer política também se aliam a tradições. Dessa forma, essa pesquisa privilegia uma resistência que se verifica em constante mutação, estimulada e vivida no contato com o outro e com o novo - os brancos, as cidades, os políticos, tecnologias, formas de ocupação. Articula memórias, políticas e criações de resistências aliadas a modos de existência. A categoria 'resistência', utilizada com frequência nas análises sobre minorias, foi pensada não como categoria analítica abstrata, mas como palavra de ordem utilizada pelos meus interlocutores em seus discursos, seus embates com o Estado, mas também nas ações cotidianas. O meu intuito é mostrar no que consiste essa ideia de *resistência*, por meio de um duplo movimento de afastamento e aproximação com o que os indígenas enunciam como *política dos brancos*.

Palavras chave: Tenetehara; antropologia da política; políticas indígenas; representação; resistência.

Summary

The doctoral research carried out with the Tenetehara, from the Cana Brava Indigenous Land, was an attempt to understand the diverse ways of doing politics for these indigenous people. The research as a starting point took the involvement of indigenous people with electoral politics, as voters and candidates, and then was expanded to other political issues, such as articulations through processes of mitigating the environmental impact, narratives about processes of retaking and demarcating land, which refer to the collective memory, as well as the connection between this past and the current attitudes of the groups when facing these themes that are constantly updated. These issues do not exclude the relationship between indigenous people and non-indigenous local politicians, that is, they are also related to the electoral politics practiced in the municipalities. In addition, the use of social networks, participation in state and national indigenous mobilization events is part of the investigation, with the aim of showing how these new ways of doing politics are also in line with traditions. In this way, this research highlights a resistance that is constantly changing, stimulated and lived in contact with the other and with the new - whites, cities, politicians, technologies, forms of occupation. It articulates memories, policies and creations of resistance allied to modes of existence. The category 'resistance', frequently used in analyzes of minorities, was thought of not as an abstract analytical category, but as a motto used by my interlocutors in their speeches, their clashes with the State, but also in everyday actions. My intention is to show what this idea of *resistance* consists of, through a double movement of distancing and approximation with what the indigenous people enunciate as *white politics*.

Keywords: Tenetehara; anthropology of politics; indigenous policies; representation; resistance.

Lista de Fotografias

Fotografia 1 – Visão da estrada pela casa da cacique da aldeia Santa Maria	59
Fotografia 2 – Manifestação de 2007 na BR226.....	61
Fotografia 3 – Entrada da aldeia Monalisa, uma das aldeias da BR	62
Fotografia 4 – Entrada da Aldeia Cachoeira, entrada custa cinco reais.....	64
Fotografia 5 – Iraneide e os netos na frente do pari.....	65
Fotografia 6 – Pari no rio Corda	66
Fotografia 7 – Colar de piazinhas	67
Fotografia 8 – Escola Indígena Cacique Adebai.....	69
Fotografia 9 – Entrada de uma aldeia da BR	70
Fotografia 10 – Algodoeira na aldeia.....	72
Fotografia 11 – Cestos Kanela na entrada da aldeia Tenetehara	74
Fotografia 12 – Senhora tenetehara faz artesanato	74
Fotografia 13 – Castanhas assadas.....	75
Fotografia 14 – Seu Argemiro, pajé, falecido em 2020	96
Fotografia 15 – Ruínas do poço do convento onde eram jogados bebês indígenas falecidos	107
Fotografia 16 – Oficina do EAS-CI na aldeia Sardinha.....	135
Fotografia 17 – Dois caciques tenetehara batem maracás durante a oficina do EAS-CI.....	135
Fotografia 18 – Indígenas caminham para o Palácio do Planalto, em manifestação.	145
Fotografia 19 – Indígenas expõem objetos em frente a policiais na Esplanada.....	146
Fotografia 20 – Indígenas na frente do Palácio da Esplanada	146
Fotografia 21 – Indígenas em manifestação no ATL 2018.....	147
Fotografia 22 – Indígenas <i>tentehar</i> a caminho de um comício político na cidade	163
Fotografia 23 – Indígenas <i>tentehar</i> em comício político na cidade	165
Fotografia 24 – Momento em que homem <i>virou para o 12</i>	203
Fotografia 25 – Tocaia para reclusão da menina moça.....	216
Fotografia 26 – Menina moça pintada de jenipapo mostra seu alimento na tocaia.	216
Fotografia 27 – Mulheres no entorno da casa onde se arrumam as moças para o ritual.....	220
Fotografia 28 – Estrutura montada para cozimento da carne moqueada.	223
Fotografia 29 – Homem alimenta o fogo do cozido.	223
Fotografia 30 – Ossos de macaco moqueados na panela de cozimento.....	224
Fotografia 31 – Cantores e moças no ritual. Lideranças indígenas e o prefeito assistem.....	227
Fotografia 32 – Mulheres mais velhas comandam os passos da dança e a cantoria.....	227
Fotografia 33 – Arte interna do encarte do CD.....	230
Fotografia 34 – O momento da dança visto de cima do carro de som	234
Fotografia 35 – Carro de som do político na aldeia.....	238
Fotografia 36 – Foto do mural de homenagem ao indigenista Porfírio Carvalho.....	243
Fotografia 37 – As irmãs Iraci e Iracema Amorim	248

Lista de Figuras

Figura 1 – Postagem no Facebook sobre o Alto Alegre	103
Figura 2 – Quadro de Candidatos Tenetehara a Vereadores em Jenipapo dos Vieiras- 2016	171
Figura 3 – Postagem compartilhada “sou indígena”	182
Figura 4 – Postagem compartilhada de comemoração	183
Figura 5 – Postagem de mensagem de Sônia pedindo voto	187
Figura 6 – Postagem de Lamartine em apoio ao candidato do Lula.....	187
Figura 7 – Quadro de candidaturas indígenas em 2020.....	191
Figura 8 – Convite de festa de moqueado na aldeia Coquinho	241

Lista de Mapas

Mapa 1 – Área da TI Canabrava/Guajajara sobreposta aos municípios de Barra do Corda, Jenipapo dos Vieiras e Grajaú.	56
Mapa 2 – Terra Indígena Canabrava	58

Lista de Tabelas

Tabela 1 – Votos por candidato à presidência, em número absoluto e percentual de votos válidos, segundo Município – Barra do Corda e Jenipapo dos Vieira - 2018.....	158
--	-----

Lista de Abreviaturas e Siglas

APIB - Associação dos Povos Indígenas do Brasil
ATL – Acampamento Terra Livre
CEDI – Centro Ecumênico de Documentação e Informação
CIMI – Conselho Indigenista Missionário
COAPIMA - Coordenação das Organizações e Articulações dos Povos Indígenas do Maranhão
CONAMA – Conselho Nacional do Meio Ambiente
CRAS – Centro de Referência da Assistência Social
CTL - Coordenadoria Técnica Local
DEM - Democratas
EAS-CI - Estudo Ambiental Simplificado – Componente Indígena
FUNAI - Fundação Nacional do Índio
FUNASA - Fundação Nacional de Saúde
INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ISA – Instituto Sócio Ambiental
MDS – Ministério do Desenvolvimento Social
NuAP - Núcleo de Antropologia da Política
ONG – Organização Não Governamental
PBF – Programa Bolsa Família
PCdoB – Partido Comunista do Brasil
PDT – Partido Democrático Trabalhista
PEC – Proposta de Emenda Constitucional
PMDB - Partido do Movimento Democrático Brasileiro
PNMA – Política Nacional do Meio Ambiente
PT – Partido dos Trabalhadores
PTB – Partido Trabalhista Brasileiro
PR – Partido da República
PROS - Partido Republicano da Ordem Social
PRTB - Partido Renovador Trabalhista Brasileiro
PSC – Partido Social Cristão
PSD – Partido Social Democrático

PSDB – Partido da Social Democracia Brasileira
PSL – Partido Social Liberal
PSOL – Partido Socialista
PTC – Partido Trabalhista Cristão
PV – Partido Verde
SD - Solidarietà
SPI- Serviço de Proteção ao Índio
SESAI - Secretaria Especial de Saúde Indígena
SIASI - Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena
TI - Terra Indígena
TRE-Ma – Tribunal Regional Eleitoral - Maranhão
TSE - Tribunal Superior Eleitoral
UFG – Universidade Federal de Goiás
UEMA – Universidade Estadual do Maranhão
UFMA – Universidade Feral do Maranhão
UFMG - Universidade Federal de Minas Gerais
UNB – Universidade de Brasília

Sumário

Lista de Abreviaturas e Siglas	20
Introdução.....	25
Breve retomada da trajetória acadêmica.....	29
Objetivos e caminhos da pesquisa	32
A tese	36
Produções científicas e visibilidade.....	43
1 Políticas de existência.....	48
1.1 Os Tenetehara na História: contato e estratégias de permanência.....	49
1.2 Espacialidade Tenetehara nos séculos XX e XXI	54
1.3 A BR226 e as políticas territoriais.....	58
1.4 Dinâmica de abrir aldeia.....	67
1.5 Cotidiano na aldeia	71
1.6 Ze'egete, a língua Tenetehara.....	77
1.7 Caciques lideranças e outros atores políticos	80
1.8 Missões evangélicas	91
1.9 Maíra-ira e Mucura-ira	94
2. Políticas indígenas e políticas de Estado	100
2.1 Alto Alegre	102
2.2 São Pedro dos Cacetes e retorno ao Alto Alegre	110
2.3 Linhão da Eletronorte	118
2.3.1 Reuniões da Eletronorte e grupos Tenetehara	122
2.3.2 EAS-CI	136
2.4 Projetos - Construções de alvenaria, ferramentas, bois, cartões.....	137
2.6 Movimento indígena.....	142
3. Política eleitoral (Karaiw ràmuz hapykaw)	150
3.1 Dinâmicas de campanha - Tempo de eleições no interior do Maranhão.....	156
3.2 De 2008 a 2018: estratégias de campanha.....	160
3.3 Eleições municipais anteriores	165
3.4 Particularidades da campanha estadual/federal	173
3.5 Redes sociais.....	180
3.6 Representatividade.....	183
3.7 Eleições de 2020.....	188

3.8 Algumas considerações sobre as candidaturas indígenas	204
4. Festa da menina moça ou festa de moqueado (<i>Wyrau 'haw</i>).....	208
4.1 A festa como resistência	211
4.2 O mito e o rito	213
4.3 Ritos de puberdade e cerimônias de iniciação feminina	217
4.4 O esquema ritual da festa	220
4.5 Anfitrião, convidados e dinâmicas políticas na festa	231
4.6 Festa na aldeia Coquinho	241
Considerações finais	248
Referências.....	258

Introdução

O objetivo dessa introdução é mostrar minha trajetória até a produção dessa tese. Para montar a narrativa exposta aqui a respeito do meu percurso acadêmico eu levantei diversos pontos que desenvolverei detidamente ao longo dos capítulos que se seguirão a essa apresentação. Os movimentos de aproximação e afastamento dos Tenetehara com a *política dos brancos*¹ serão vistos pela ótica espacial, pela forma como eles dispõem do território; também pela perspectiva eleitoral, quando descrevo como esses indígenas participam das eleições, como eleitores e candidatos; pela forma como negociam com a FUNAI, com a Eletronorte, com os missionários, com as universidades, com a mídia, etc. Nesse percurso, o papel dos *caciques* e *lideranças* é de suma importância. Por isso, me detenho muitas vezes a contar quem são e quais suas ações. Assim, representação e *resistência* são os temas que busquei analisar, por meio da etnografia. Importante destacar que são temas de diferentes ordens e complexidades que aparecem em proporções distintas nas diferentes circunstâncias e situações que vou tratar ao longo dos quatro capítulos da tese.

O meu caminho na composição dessa pesquisa começou no último ano da graduação, quando em disciplina optativa descobri que a política eleitoral poderia ser estudada pelo olhar antropológico. Esse foi um tema que sempre me atraiu, mas não no universo quantitativo que a Ciência Política apresentava aos estudantes de graduação iniciais. Eu me atraía pelo jogo político, pelas performances, pelos arranjos que levam pessoas a conquistarem cargos de representação assim como pelos argumentos que guiavam eleitores a tomar sua decisão em frente à urna eleitoral, momento que significaria o ápice da escolha individual, a imagem sufragista de “um homem, um voto”. Quando fui apresentada à Antropologia da Política entendi que, na prática, essa política é vivida de muitas outras formas. E que a etnografia seria uma estratégia interessante para apreender esses múltiplos significados da democracia.

Em um bate papo desprezioso em um almoço de domingo, minha mãe começou a me contar - não me lembro do contexto inicial da conversa, apesar de ter a clara imagem dela iniciando esse assunto enquanto preparava a refeição - sobre a época em que uma das irmãs de sua mãe foi prefeita de uma cidade no interior do Maranhão. Essa carreira política de minha tia avó é conhecida por toda a família. Pelo prestígio de ter um cargo executivo, mas também pelos desafios da campanha política e mandato. “Ela fez muita campanha em aldeia.

¹ As palavras grafadas em itálico são expressões na língua Tenetehara ou categorias indígenas faladas em português.

Tem um monte de foto dessa época, dela com os índios de lá”, foi o que disse minha mãe, naquela conversa antes do almoço.

Minha avó, apesar de morar em São Paulo há décadas, sempre se manteve próxima às irmãs que moravam na capital maranhense. Todos os anos ela passava os meses de junho e julho em São Luiz para fugir do frio paulistano. Algumas de suas irmãs também vinham visitá-la em outras épocas do ano em São Paulo. Nas vezes em que pude estar presente nesses encontros delas, recordo-me do assunto política surgir. Falavam sobre a época de campanha, o quanto foi desgastante, mas divertido. Todas elas participaram ativamente. E também comentavam a respeito da gestão dela, de como uma fila de pessoas se formava diariamente na frente da casa de minha tia para pedir coisas, as mais variadas, de itens de cesta básica a materiais de construção, até ajuda com transporte para outras cidades. A pessoa que assume uma prefeitura em cidades como a de minha tia sabe que não terão como fugir dessas demandas cotidianas.

Mas eu não me lembrava da questão indígena nessas conversas, por isso o espanto com a afirmação de minha mãe. Esse “fazer campanha em aldeia” me intrigou e decidi pesquisar um pouco sobre o assunto. Encontrei escassas informações à época, em 2006. Pela legislação, o indígena não é obrigado a votar, mas, pelo que pude confirmar depois com essa minha tia, todos ali votavam. Curioso foi não achar etnografias sobre o assunto, no âmbito da etnologia indígena. As poucas referências que achei eram parte de etnografias centradas em outros temas indígenas.

Se essa participação na política eleitoral acontecia entre os Canela e os Tenetehara, os dois povos em cujas aldeias minha tia avó fez campanha em 1988 no Maranhão, possivelmente em outros locais do país indígenas também votavam. E votar implica em muitas coisas estranhas ao modo como os indígenas entendem a política: desde emitir um documento a todo o procedimento no dia da eleição e, mais fundamentalmente, o modo como um representante eleito dentro do sistema eleitoral atua. Cada povo indígena tem seu modo de fazer política. Os indígenas votam há muito tempo, mas esse não foi um tema de pesquisa que despertou interesse na Antropologia. Assim eu encontrei o tema que eu investigaria no meu início de carreira acadêmica, no mestrado.

Mas antes de contar sobre meu mestrado, preciso falar um pouco mais sobre minha tia avó, Darci Terceiro. Ela foi prefeita de Barra do Corda no final da década de 1980. Trata-se de uma cidade de médio porte e de localização central no estado do Maranhão. Está a uma distância similar (cerca de 300 km) de Imperatriz, a segunda maior cidade do estado e que faz divisa com Tocantins, e da cidade de Teresina, capital do estado do Piauí. Foi nessa cidade

onde me instalei para iniciar a pesquisa do mestrado. Mesmo ela não morando mais na cidade, pois retornou para São Luiz depois do fim da gestão, manteve o imóvel onde residiu durante os anos em que foi prefeita. Eu me hospedei no local e, por verem as luzes acesas, frequentemente pessoas batiam à porta perguntando se ela estava ali. Diante de minha negativa, perguntavam quem eu era e a razão de minha estadia na cidade. As pessoas passavam para cumprimentar, saber como ela estava, conversar.

Além disso, havia outro político famoso na família: seu marido, Benedito Terceiro, foi deputado estadual por três vezes, secretário da agricultura do governo de Epiáfio Cafeteira, também na década de 1980, e depois foi superintendente do INCRA. Mas, a nomenclatura que mais importava em Barra do Corda é que ele era um *líder político*. Nenhum dos dois esteve na cidade durante minhas pesquisas, mas, mesmo assim, não foi possível escapar da alcunha *sobrinha de Darci*. Mesmo depois de tantos anos de sua gestão, ela era reconhecida. Esse parentesco me abriu portas, indiscutivelmente. Eu pude circular em meio a alguns núcleos políticos da região durante os dois períodos de pesquisa, no mestrado e no doutorado: estive na casa do prefeito, deputados e vereadores, pude acompanhar algumas de suas reuniões e tive livre acesso a seus eventos de campanha política. Por exemplo, Marta da Cajazeira, ex vereadora, por ter sido muito próxima de minha tia, me recebia com alegria na sua casa toda vez que eu estava na cidade. Contava-me de campanhas políticas antigas e fazia previsões acerca da próxima. Perguntava sobre minha pesquisa e sempre se dispunha a ajudar. Quando eu disse que me interessava pelos indígenas eleitores e candidatos, ela logo conseguiu entrar em contato com o prefeito de Jenipapo dos Vieiras, município ao lado, onde muitos indígenas votavam, falando sobre mim. A mim, ela disse que ele era muito humilde, que com certeza me receberia. “Ele é um tipo de prefeito do povo, sabe”, disse ela. E complementou: “você vê na rua e nem diz que é o prefeito”.

Mas não foi só na cidade que essa minha posição política de *sobrinha da Darci* facilitou acessos. As pessoas que conheci inicialmente e que souberam da razão pela qual eu estava ali, me apresentaram a pessoas que poderiam me levar a algumas lideranças indígenas. Desse modo, minha entrada na Terra Indígena foi igualmente facilitada. O assunto *política* também era abordado com mais facilidade, pois, ao saberem do meu parentesco com a ex-prefeita, caciques mais velhos que eu conheci começaram a me contar a respeito da relação dela com eles. Assim como não indígenas que moram nas aldeias, por terem se casado com uma indígena, mas serem naturais de Barra do Corda. Não foi difícil receber informações de como se dão as campanhas políticas em aldeias.

À época que minha tia fez campanha eleitoral, os atuais municípios de Fernando Falcão e Jenipapo dos Vieiras eram povoados de Barra do Corda. Por isso, ela fez campanha eleitoral tanto nas aldeias do rio Corda, nas do rio Mearim e na região da BR226, dos Tenetehara, quanto em aldeias Kanela, que hoje se localizam no município de Fernando Falcão. Inclusive, a proposta de lei que promoveu os povoados a municípios foi feita por meu tio Terceiro, enquanto deputado. Hoje os indígenas votam de acordo com a localização de suas aldeias. Os do rio Mearim e das aldeias da rodovia votam em Jenipapo dos Vieiras, os do rio Corda e uma parte dos Kanela votam em Barra do Corda. A maioria dos eleitores Kanela vota, desde o começo dos anos 2000, em Fernando Falcão.

Essa pesquisa foi realizada na TI Cana Brava, junto ao povo Tenetehara, e nos municípios de Jenipapo dos Vieiras e Barra do Corda, justamente pelo fato desse território indígena fazer parte dos dois. Começou em 2007, quando eu acabara de graduar em Ciências Sociais e iniciara a pós-graduação, e fecha mais um ciclo, com essa tese de doutorado, em 2023. Descrevo esse meu processo de pesquisa entre os Tenetehara como um ato de “catar folhas”, que reflete um “envolvimento cumulativo de longo prazo” (GOLDMAN, 2006). Depois de quinze anos de muitos pequenos períodos de pesquisa, percebo que sigo aprendendo com esse povo indígena. Muitos interlocutores dessa tese eram jovens adultos quando os conheci. Hoje têm suas famílias formadas, suas aldeias. Assim como várias lideranças mais velhas se foram nesse processo. Eu também formei minha família e perdi parentes próximos queridos. A vida seguiu seu rumo, lá e cá.

Cada vez que chego à TI Cana Brava sinto-me em casa. Mesmo depois de um intervalo grande entre um período e outro de pesquisa de campo, percebo que, apesar das mudanças visíveis, como surgimento de novas aldeias, de casas de alvenaria, algumas novas escolas e igrejas, o local permanece igual em sua essência. As pessoas que caminham pela beira da estrada, os adereços e garrafas de mel vendidos na frente das aldeias, o acolhimento que sempre recebi. Os Tenetehara são um povo receptivo com quem os respeita. Nada se parecem com o que muitos moradores das cidades dizem a seu respeito. O estereótipo negativo criado em torno desses indígenas nada tem a ver com o modo de ser *tentehar*. É um povo que resiste nos movimentos que realiza a cada situação que demanda deles reação: seja de se aproximar, seja de se afastar da *política dos brancos*. Por vezes, os dois movimentos ocorrem simultaneamente. Entendi, ao longo da pesquisa, que é esse duplo movimento que os traz aos dias atuais, como um dos povos indígenas mais numerosos do Brasil.

Breve retomada da trajetória acadêmica

Quando iniciei minha pesquisa de mestrado, em 2008, meu objetivo era o de analisar a participação de dois grupos indígenas, de etnias diferentes na política eleitoral local: os Canela e os Guajajara, como são conhecidos os Tenetehara do Maranhão. Ambas localizadas em terras indígenas no centro do estado, com seus limites em municípios onde se cadastraram como eleitores, sem que houvesse a obrigação de fazê-lo. Meu intuito foi o de entender como esse processo democrático, a eleição e o ato de ser representado no âmbito legislativo e executivo, era entendido e praticado por esses indígenas. Porém, logo no primeiro trabalho de campo, ficou claro que não seria possível realizar tal empreitada. A logística não seria possível, pois as terras indígenas eram distantes entre si, o que impedia um trânsito regular entre elas durante o período de campanha política. Analiticamente também seria inviável, por se tratar de povos muito diferentes entre si, além de serem redutos eleitorais de políticos distintos.

Dessa forma, eu precisaria definir um novo recorte de pesquisa e, sem grandes hesitações, optei pelos Tenetehara. Minha decisão se baseou justamente na forma como eles me foram apresentados pelos moradores de Barra do Corda: eu não deveria “mexer com eles”, pois “nem eram índios de verdade”, como os Canela. Essa afirmação se baseava em um histórico conflituoso entre a população do município com os indígenas dessa etnia, chegando ao ponto de deslegitimarem sua identidade étnica. Mesmo eles falando sua língua e vivendo em seu território, tal como os Canela, só o segundo grupo era reconhecido como “índio de verdade”, pois mantinham melhor sua “cultura”.

Junto a essas afirmações somou-se o fato de haver três escritórios da FUNAI na cidade, um para os Canela e dois para os Tenetehara. Tal cenário me foi apresentado quando perguntei a um morador onde ficava o escritório da FUNAI, pois, eu como pesquisadora recém-chegada ao campo, queria me apresentar e entregar a carta do programa de pós-graduação a respeito da minha pesquisa de mestrado. A resposta que obtive foi, “mas qual FUNAI você quer?”. Essa divisão de um polo administrativo do órgão em três ocorreu, descobri então, porque foi preciso considerar a dinâmica segmentar dos Tenetehara. Com isso, os Canela foram separados e um polo para cada uma das grandes famílias Tenetehara foi criado, os Pompeu e os Amorim. Entender o conflito entre essas famílias tornou-se um objetivo e, por meio dessa divisão, pude analisar outros temas que eu desejava investigar, como a participação desse povo na política eleitoral e o quanto que sua organização social se refletia nesse processo.

O conflito se iniciou quando uma liderança Pompeu foi designada pelo escritório de Brasília a assumir o cargo de coordenador da FUNAI local. Essa decisão ia contra a lógica da política indígena desse povo. As grandes decisões entre os Tenetehara costumam ocorrer da seguinte forma: em cada aldeia, os moradores se reúnem, debatem e decidem sobre algum tema em questão. Posteriormente, na qualidade de representantes maiores de cada aldeia, os caciques realizam uma *reunião* entre eles apenas, onde discutem as decisões antes tomadas nas aldeias. Através desse processo são decididos variados temas, desde detalhes de festas tradicionais a atitudes a serem tomadas contra madeireiros que invadem a TI ou as possíveis manifestações contra algo maior que precise de atenção dos *brancos*, como no caso dos fechamentos da BR226². O mesmo procedimento, esse encontro entre os caciques, foi acionado para resolver quem trabalharia no escritório da FUNAI, após sua implantação em 1991. A participação indígena era certa e precisaria de representantes dessa população, segundo orientação de pessoal do órgão à época da reestruturação. No início houve consenso na indicação das pessoas que comporiam a equipe, pois o Pompeu convidou um Amorim para assessorá-lo. Entretanto, passados alguns anos ocorreram certos desentendimentos a respeito de contratações e destinação de recursos, o que gerou uma nova grande *reunião* para discutir sobre a permanência ou saída desses indígenas que ocupavam cargos na FUNAI.

No interior da aldeia, na ocasião em que um grupo discorda de alguma posição, como, por exemplo, divisão das terras para cultivo, este se retira e forma outra aldeia com o intuito de viver do modo que julgam correto naquele momento, sem criar desavenças com o local de origem. Quando, nas atividades que alguns desses indígenas exerciam na FUNAI começaram a aparecer discordâncias, a lógica interna da aldeia foi aplicada ao escritório regional: optaram por dividi-lo, de forma que ambas as famílias estivessem representadas nos cargos, através da criação de dois polos do órgão. Com isso evitaram o *ciúme* que foi gerado pela posição hierárquica de determinadas pessoas, algo não aceitável pelos Tenetehara³. Este é um exemplo de como seu modo de vida é inseparável do modo como atuam na *política dos brancos*. A partir do momento em que os Tenetehara da região se viam divididos, o órgão do Estado só atenderia aos interesses do povo se fosse ocupado por líderes que representassem os dois lados: Pompeu e Amorim. Caso contrário, seria melhor que o cargo fosse ocupado por

² O fato já ocorreu diversas vezes, por motivações diferentes, uma das razões que faz com que a relação desses indígenas com os moradores das cidades próximas seja de tensão constante. Com o fechamento da BR226 o abastecimento de alimentos e outros suprimentos ficam prejudicados, pois os caminhões não conseguem transitar no principal acesso aos municípios.

³ A narrativa completa dessa divisão foi feita na dissertação de mestrado, intitulada Políticas Tenetehara e Tenetehara na política: Um estudo sobre as estratégias de uma campanha eleitoral direcionada a uma população indígena. (RIBEIRO, 2010)

“alguém de fora”. A respeito desse processo, que ocorre não só em meio a esse povo, Renato Sztutman (2013) concluiu:

Para Clastres, as sociedades indígenas recusam a unificação política em nome de comunidades pequenas e autônomas do ponto de vista político e econômico; e a maneira de manter essa autonomia seria a perpetuação de um estado de guerra, responsável por um processo contínuo de fragmentação social. A guerra – em seu sentido tanto físico como metafísico – é, para Clastres, o que “multiplica o múltiplo”.⁴

A existência de duas famílias Tenetehara na administração de dois escritórios regionais da FUNAI abriu espaço para muitas indagações acerca do modo como esses indígenas resolveram lidar com a presença do Estado em seu cotidiano. O que busquei explicar na dissertação, do que me foi apresentado no campo, foi que a posição hierárquica refletida por um cargo de coordenador de um órgão que toma decisões pelo coletivo coloca uma liderança indígena em posição de desigualdade com relação às outras. Isso introduziria um elemento disfuncional na dinâmica das relações entre esses indígenas. Se assim for, “melhor deixar para os karaiw”, ou seja, se não for para seguir com a política indígena, melhor deixar a política de Estado para os não indígenas. Essa divisão, refletida no órgão do Estado, ficou mais perceptível ainda durante a campanha eleitoral. As lideranças de cada família apoiaram candidatos diferentes e o modo como as aldeias se posicionavam com relação ao voto evidenciava a qual lado da divisão cada aldeia estava: eram chamadas de *aldeias do Osvaldo* ou *aldeias do Dilamar*, lideranças Amorim e Pompeu, respectivamente.

Contudo, o período do mestrado não esgotou as possibilidades de entendimento dessas dinâmicas, somente levantou algumas questões pertinentes ao que foi coletado durante os primeiros períodos de campo. Assim, o ponto de partida da pesquisa do doutorado é o final dessa primeira etapa, do mestrado. Mesmo com um grande intervalo entre a realização das duas pesquisas, nunca me mantive afastada por completo de meus interlocutores. Seja por meio de viagens curtas, por troca de mensagens online ou por acompanhamento de notícias divulgadas na mídia, sempre me mantive próxima a eles.

Um fato que me chamou atenção ao longo desses anos foi o crescimento das candidaturas indígenas na região. Em 2008, quando fiz a pesquisa do mestrado, havia dois

⁴ Nesse artigo, Sztutman utilizou o caso da divisão da FUNAI local entre os Pompeu e Amorim descritos por mim (RIBEIRO, 2010) e o caso dos Aweti, narrado por Vanzolini (2011), que rejeitaram candidaturas indígenas, inclusive do chefe, para pensar a ideia de contra Estado de Clastres (2003). Sztutman destaca a “cautela diante de movimentos de concentração de poder” desses povos perante a política partidária.

candidatos a vereador Tenetehara e a esposa de Osvaldo Amorim, que, apesar de branca, apresentou propostas que representavam os interesses indígenas. Só esta última foi eleita, com grande participação do marido na campanha, que discursou em comícios e debateu junto a caciques essa candidatura da esposa. Já em 2012 o número de candidatos indígenas passou de dois para quatro. Nesse cenário, somente um candidato indígena se destacou e, ainda assim, apenas alcançou uma vaga de suplência. A vereadora mais votada entre os indígenas na eleição anterior não foi reeleita, fato esse justificado menos por sua atuação política e mais pelo fato de ter se divorciado de Osvaldo, cujo apelo político foi determinante na sua primeira candidatura. Para as eleições do ano de 2016 houve novamente quatro candidatos indígenas, um deles o candidato à reeleição, e nenhum obteve o número necessário de votos para se eleger. Esses dados quantitativos mostram a crescente participação dos Tenetehara, como candidatos, no processo democrático regional, apesar do insucesso das candidaturas.

Uma das questões que ficaram em aberto durante o período do mestrado era justamente a respeito desse movimento, de tornar-se candidato. Como esse modo de representação seria visto dentro da dinâmica de recusa do uno da política tenetehara? E dessa questão se desdobram outras, tais como: qual o papel dos caciques e lideranças nesse processo? São eles que se candidatam ou outros indígenas da aldeia? Eles terão apoio dos parentes e de quais? Não julgariam melhor, assim como na questão do escritório da FUNAI, deixar um *elemento neutro*, ou seja, um *karaiw* no cargo político? Somente um novo período de trabalho de campo poderia me auxiliar na busca por essas respostas.

Objetivos e caminhos da pesquisa

As perguntas iniciais que me guiaram na nova pesquisa sobre eleições entre os Tenetehara da região giravam em torno da tentativa de compreender como surgem as candidaturas indígenas às eleições municipais e qual o papel das lideranças nessas decisões e também como se define o apoio a candidatos *brancos*, pois nem sempre o candidato indígena é o escolhido pelo seu povo. Paralelamente o estudo também pretendia se relacionar com as políticas públicas destinadas a essa população e de que modo o vereador escolhido por eles se posiciona durante sua gestão com relação à aplicação dessas políticas na prática cotidiana.

Contudo, o período de trabalho de campo não se resumia ao *tempo da política* de 2018. Foram previstos outros meses de trabalho de campo, quando eu poderia abordar outras questões e acompanhar outras dinâmicas, fora do contexto político eleitoral. Assim, o objetivo geral da pesquisa, por meio dessa etnografia, era o de analisar a relação dos Tenetehara com a

democracia, - ou as ideias e práticas tenetehara de representação, liderança, hierarquia - de uma forma ampla. Para tanto, desenhei alguns objetivos específicos: mapear as aldeias da TI Cana Brava, no tempo e no espaço, de forma a expor sua configuração atual e entender como chegou a tal; identificar lideranças para então realizar a exposição de seus papéis e análise de sua importância na dinâmica desses indígenas com a política representativa; observar as práticas dos moradores das aldeias e das lideranças durante as eleições de 2018 e, por fim, investigar a visão dos eleitores indígenas a respeito das candidaturas indígenas e da própria prática da democracia representativa e da dinâmica eleitoral.

Quando iniciei o trabalho de campo do doutorado, ainda no primeiro semestre de 2018, me deparei com uma equipe da Eletronorte que iniciava um Estudo Ambiental Simplificado-Componente Indígena (EAS-CI) a respeito da área indígena afetada pelo linha de energia instalado por essa companhia. As lideranças com as quais eu mantinha uma relação próxima desde 2008, me convidaram a participar das reuniões que fariam com essa equipe. A questão dos grandes empreendimentos na terra indígena não foi abordada de forma aprofundada por mim na pesquisa anterior, de mestrado, e julguei que esse seria um bom momento para me inteirar mais a respeito desse tema. Assim, estive na primeira reunião por convite de Dilamar Pompeu e na segunda por Osvaldo Amorim. Ambos são lideranças Tenetehara, cujo conflito permeou minha dissertação de mestrado. Porém, nesse intervalo dos anos entre as pesquisas, algumas coisas mudaram. Ambos se afastaram das coordenadorias da FUNAI, que, conforme sugerido por eles mesmos, passou a ser coordenada por um não indígena. Apesar da divisão das duas famílias ainda operar nas aldeias, as coisas estavam, por assim dizer, mais atenuadas.

A divisão e a mudança são características inerentes aos Tenetehara. Nesse meio tempo, outras divisões surgiram, subgrupos dos Pompeu e dos Amorim, assim como novos conglomerados de aldeias em torno de outras famílias e novas lideranças. “Eles estão com pouca aldeia agora” - foi o que escutei nos primeiros dias de minha estadia na cidade de Barra do Corda, próxima à TI Cana Brava, a respeito da atuação de Dilamar e Osvaldo como lideranças, em 2018. “Estar com pouca aldeia” quer dizer que essas lideranças tiveram seu apoio reduzido nos últimos anos, ou seja, estão com menos aldeias do *seu lado*. Aproveitei que o ápice desse conflito já havia passado e decidi me aproximar dos dois e apresentar a nova pesquisa que eu pretendia fazer.

Durante o mestrado eu optei por acompanhar a família Amorim, pois foi onde encontrei maior acolhimento. O primeiro a me oferecer estadia em sua aldeia foi Zé Mário Amorim, cacique da aldeia São Pedro, tio materno de Osvaldo. Eu o conheci na cidade de

Barra do Corda, quando um amigo em comum nos apresentou. Ele tem uma casa próxima à casa de minha tia, onde eu estava hospedada logo no início do trabalho de campo. Zé Mario passa alguns dias da semana na sua casa na cidade e outros na sua aldeia, pois tem uma esposa em cada local, ambas não indígenas. Ele ri da situação ao me contar, dizendo que o homem Guajajara é assim mesmo, tem mais de uma mulher, *é da cultura*.

Foi na aldeia São Pedro, uma das mais antigas da TI Cana Brava onde aprendi a respeito da dinâmica de *abrir aldeia*. Ali também vivenciei o dia a dia de uma aldeia tenetehara pela primeira vez e pude observar a relação desses moradores com o rio, com os bichos, com plantas, assim como com as construções de alvenaria dali, tais como a casa do chefe de posto e a escola. Zé Mário morava nessa casa, pois o chefe de posto era seu pai. Porém, a relação que ele e sua família têm com ela é diferente do modo como os moradores da cidade usam as casas. Há quartos, mas são utilizados como depósitos. As redes são penduradas na varanda, onde eles dormem. A cozinha é utilizada parcialmente, pois muito se prepara também do lado de fora, em uma área conjugada a essa cozinha. Na minha primeira estadia lá não havia energia elétrica, assim como nas outras aldeias da beira do rio Mearim. Em 2018, a rede de energia já havia sido estendida até as *aldeias da beira do rio*. A televisão de Zé Mario foi instalada na parte de fora da casa, próximo às redes, que ainda são penduradas no mesmo local.

No período eleitoral de 2008, eu acompanhei a campanha eleitoral de Graça Medeiros, esposa de Osvaldo Amorim. Assim, estreitei laços com essa família. Fiquei hospedada na aldeia Santa Maria, uma *aldeia da BR* onde a mãe de Osvaldo era cacique, e circulei por muitas outras aldeias ao acompanhar os eventos de campanha de Graça. Nesse processo fui me afastando da tentativa de incluir os Pompeu em minha pesquisa do mestrado. A pesquisa de campo é feita não só do recorte pensado, mas do campo possível de ser realizado. Contudo, conversas pontuais foram realizadas com alguns integrantes dessa família. Primeiro com Kassi Pompeu, por arranjo de minha tia que a conhecia e a definiu como “uma parceira, uma pessoa muito ligada à causa dos indígenas”. Kassi é *branca*, mas casada com um Pompeu, irmão de Dilamar. Na época, ela coordenava a FUNASA no município. O segundo foi Raimar Pompeu, outro irmão de Dilamar, que aceitou me conceder uma entrevista sobre as divisões dos escritórios da FUNAI. A contribuição de ambos foi importante naquele momento, pois corroborou com a construção da narrativa que me propus apresentar na dissertação.

Mas foi em 2018 que realmente pude me aproximar dos Pompeu, sem, entretanto, me distanciar dos Amorim. Com mais tempo para realizar o trabalho de campo e devido ao conflito entre as famílias ter se atenuado, conheci outros Pompeu, inclusive dos subgrupos

que se formaram ao longo desses anos. Conversei com Dilamar, pela primeira vez, e ele me explicou que se distanciou das demandas dos parentes depois que saiu da FUNAI, mas não deixa de participar de situações onde sua presença é solicitada. Assim, ele compareceu à reunião com a Eletronorte na Aldeia Coquinho, outra grande aldeia da região da BR, e me convidou para acompanhá-lo. Logo na chegada ao local pude perceber que seu prestígio enquanto liderança continuava grande, apesar dele dizer que tem se afastado desse papel.

Conheci outros de seus irmãos, tios e sobrinhos em 2018. Cada um deles ajudou a compreender o que, afinal, veio a tornar-se minha questão de pesquisa: a relação com a *política dos brancos* e o duplo movimento de afastamento e aproximação dela, que culmina na *resistência* desse povo. Desde Iraneide, sua irmã - que mora na cidade há anos, onde criou seus filhos, mas não perde o vínculo com a aldeia onde moram seus parentes próximos - a seu Zequinha, seu pai - conhecido como *velho Pompeu*, centenário que me contou do tempo do SPI - os relatos da família de Dilamar foram preciosos. Sem deixar de fora Libiana, sua sobrinha, que *rachou* com seu tio, casou-se com um *branco*, formou uma grande aldeia, abriu uma associação, aliou-se ao prefeito de Barra do Corda e angariou recursos para a construção de uma grande escola na aldeia. A família Pompeu não podia ser deixada de fora novamente dessa pesquisa, como ocorreu em 2008.

Porém, havia a criação de laços afetivos que tive com a família Amorim e que não seriam desmanchados nesse processo de me aproximar dos Pompeu. Meu lugar ainda era na aldeia Santa Maria ou na São Pedro, onde eu me sentia em casa. Assim, não passei dias em nenhuma aldeia dos Pompeu, mas andei por elas em situações específicas. Dividi meu trabalho de campo em estadias na cidade, onde pude conversar com indígenas moradores dali e em estadias na Aldeia Santa Maria. Não circulei tanto quanto da vez que acompanhei uma candidata, que passava o dia *andando em aldeia* e povoados da região, pois optei por uma estratégia diferente. Ao invés de centrar minha pesquisa em uma campanha específica nas aldeias da TI Cana Brava, queria responder minhas perguntas de pesquisa por meio do modo como as campanhas políticas chegavam às aldeias. Desse modo, me fixei em uma aldeia e acompanhei o processo dali. Essa estratégia me permitiu perceber que as aldeias funcionam mais como conglomerados de aldeias, que formam grupos políticos, do que por iniciativas particulares. Caciques se visitam com frequência, conversam e se ajudam na tomada de decisões que se relacionam com a *política dos brancos*. Por exemplo, eles informam-se a respeito de quais políticos visitaram tais aldeias pedindo voto, se já decidiram quem vão apoiar e porquê. Também trocam informações a respeito da ação desses políticos ao longo dos anos de gestão: se aceitaram demandas indígenas, se trouxeram melhorias para as aldeias, se

construíram poços artesianos e quais locais, se deram espaço para as lideranças indígenas em seu governo e de que modo.

Logo percebi que não poderia resumir somente à política eleitoral essa *política dos brancos* enunciada por eles, o que configurava minha motivação primeira de pesquisa. Essa política vai muito além disso: envolve questões territoriais, como a construção de grandes empreendimentos na terra indígena, afinal os estudos de mitigação de impacto são frequentes assim como suas reuniões; se relaciona com posicionamentos do coletivo com relação à invasão do território por madeireiros; diz respeito ao modo como receber missionários evangélicos na terra indígena; como se relacionar com as cidades e povoados do entorno; com as políticas públicas municipais destinadas a eles, entre outras. Em suma, reflete toda a forma de aproximação com uma política distinta daquela praticada pelo povo Tenetehara. Assim começou a se construir essa tese.

A tese

Ao longo dos quatro capítulos que compõe essa tese busquei desenvolver dois temas que, em minha análise, auxiliam na compreensão do povo Tenetehara: representação e *resistência*. O primeiro enquanto categoria analítica e o segundo enquanto categoria nativa. Esses dois temas se impuseram com a observação da dinâmica de aproximação e afastamento, o flerte com o outro. E esse duplo movimento, por vezes, ambíguo ou simultâneo, reflete a relação deles com a *política dos brancos*.

Os resultados finais da pesquisa mantiveram as questões iniciais descritas acima de uma forma geral, principalmente no que diz respeito à política eleitoral. Contudo, e como era de se esperar, novas questões surgiram no decorrer dos anos em que o trabalho se desenvolveu. Ao longo do meu convívio com os Tenetehara percebi que aquilo que eu pretendia compreender ia ao encontro do que eles descrevem e enunciam como *resistência*. Para além dos meus objetivos específicos, era preciso falar sobre os Tenetehara, como povo que *resiste* e lança mão de diversas estratégias para que isso se torne possível.

A categoria ‘resistência’, utilizada com frequência nas análises sobre minorias⁵, será retomada aqui muitas vezes, não como categoria analítica abstrata, mas como palavra de

⁵ A noção de minoria é complexa e tratada sempre em relação de oposição a uma maioria. Porém essa relação não se dá somente de forma quantitativa, mas sim em relação a uma constante da qual pretende se desviar. Nesse sentido, Deleuze e Guattari afirmam: “Certamente as minorias são estados que podem ser definidos objetivamente, estados de língua, de etnia, de sexo, com suas territorialidades de gueto; mas devem ser consideradas também como germes, cristais de devir, que só valem enquanto

ordem utilizada pelos meus interlocutores em seus discursos, seus embates com o Estado, presente em diversas formas, mas também nas ações cotidianas. Eles dizem muitas vezes *é preciso resistir*, para justificar uma ação coletiva, ou *essa é nossa forma de resistência*, ao contar sobre comportamentos e posicionamentos na relação com não indígenas. O acionamento dessa categoria é constante e pragmático. Sigo com Dominique Gallois (2002), quando afirmou que

Falar de resistência quando, de fato, se instalam mudanças drásticas no modo de vida e um evidente processo de dependência pode parecer contraditório, mas é justamente da dificuldade de manter os padrões tradicionais que vem a necessidade de enfrentamento e de movimentos de resistência indígena característicos da etnicidade

O meu intuito aqui é mostrar no que consiste essa ideia de *resistência*, através de uma aposta na teoria etnográfica. A respeito dessa estratégia, Goldman (2006), inspirado em Malinowski, explica que uma teoria etnográfica “emprega os elementos muito concretos coletados no trabalho de campo a fim de articulá-los em proposições um pouco mais abstratas, capazes de conferir inteligibilidade aos acontecimentos e ao mundo” (p.29). E, para que ela seja realizada é preciso evocar “acontecimentos muito concretos” assim como “teorias nativas muito perspicazes” e talvez relacioná-las a “formulações mais abstratas”, quando se fizer necessário.

Por ser uma tese que trata sobretudo de política, em variadas formas e que tem como objetivo explicitar através dela a ideia de *resistência tentehar*, algumas considerações são importantes. Ao longo dos capítulos, a noção de representação, como categoria abstrata, será acionada com frequência na análise dos dados etnográficos coletados. Nesse sentido, por transitar entre os universos de análise da antropologia da política e da etnologia indígena, é preciso deixar claro que ‘representação’ é uma categoria que pode ter diferentes significados, tanto na esfera político eleitoral, como nas conceituações indígenas de política, para os seus grupos ou no contato com o outro.

A questão da representação como algo ligado à democracia por meios auto evidentes é bastante clara em linhas de pesquisa da Ciência Política, mas não surgiu como uma obviedade em estudos antropológicos a respeito do tema nos trabalhos desenvolvidos no âmbito do

detonadores de movimentos incontroláveis e de desterritorializações da média ou da maioria”(1995, p 53).

Núcleo de Antropologia da Política (NuAP)⁶; tampouco se apresenta auto evidente na forma como a política vem sendo pensada em mundos amazônicos. Por essa razão, essa será uma categoria pensada analiticamente, mas justificada por dados etnográficos. Para enfrentar essa questão, lanço mão de uma estratégia de tornar inteligível como a política se constrói entre os Tenetehara através de práticas e discursos de meus interlocutores. Dessa forma, a ideia de representação vai aparecer em mais de um modo, a depender da relação que se pretende construir com ela.

Essa é uma tese que pretende apresentar caminhos: dos Tenetehara na política – territorial, partidária e indígena - e de *resistência* ao longo da história e também nos dias atuais. O objetivo é mostrar como esses indígenas vivem na atualidade e mantêm viva suas tradições e modos de viver, ao mesmo tempo em que se articulam com os brancos e suas políticas para buscar melhorias para o seu povo. Acusados de passar por um processo de aculturação por uma literatura mais antiga (WAGLEY e GALVÃO, 1961), e vistos como aculturados pelos habitantes não indígenas do entorno, eles buscam caminhos para persistir. Ao longo dos meses de pesquisa de campo pude perceber certas dinâmicas que refletem como sua *resistência* em meio a tantas adversidades é possível. E, por fim, apresento também o caminho da minha pesquisa entre os Tenetehara num espaço de dez anos entre o primeiro período de campo e o mais recente, por onde quero refletir sobre as transformações que envolvem continuidades e mudanças ao longo do tempo.

Para conseguir analisar isso que eles enunciam como *política dos brancos* eu tive que olhar para como esses indígenas atravessaram os séculos de contato e se mantêm até os dias atuais. Ou seja, foi preciso levantar os registros históricos disponíveis a respeito desse povo e conectá-los com os dados etnográficos coletados por mim e por outros pesquisadores. Desse modo, construí o primeiro capítulo em torno do que chamei de “políticas de existência”. Seguindo a linha dos estudos de aculturação da qual Wagley e Galvão fizeram parte, Diniz (1994), um dos outros poucos pesquisadores que se debruçou no estudo desse grupo étnico no século XX, concentrou seus esforços nas relações dos Tenetehara “de convívio com os regionais e os consequentes transtornos causados aos sistemas adaptativos, associativo, e ideológico indígenas” (p.2). Com base nessa linha de argumentação, o autor cunhou o termo “embate interétnico”. A etnologia praticada no Brasil em meados do século XX se constituiu dessas análises na chave da aculturação, ou mesmo de fricção interétnica (CARDOSO DE

⁶ Os trabalhos desenvolvidos no âmbito desse núcleo de pesquisa tiveram como base etnografias realizadas em locais diversos, desde municípios do interior do país, periferias urbanas e também centros de administração pública.

OLIVEIRA, 1963). O primeiro capítulo, no caminho contrário, pretende mostrar que, ao invés de caminhar para um “processo de integração à sociedade nacional” ou de “interação e de dependência em relação à sociedade envolvente”, sugestionado por esses autores, os Tenetehara sempre tiveram estratégias de resistência frente ao contato.

Por conseguinte, nesse primeiro capítulo, a respeito dos Tenetehara em geral e os da TI Cana Brava em particular, busquei etnografar suas formas de resistência postas em prática nos dias atuais, que se relacionam com um duplo movimento de aproximação e afastamento com o que eles enunciam como *política dos brancos*. Utilizei o recurso panorâmico para mostrar que, ao longo da história, os Tenetehara utilizaram de diversas estratégias para sobreviver frente ao contato interétnico. O aumento demográfico, a despeito de prognósticos de aculturação (WAGLEY e GALVÃO, 1961), a manutenção da organização social e tradições, as ações perante o Estado, as estratégias de ocupação do território, são temas que foram trazidos por meio de dados de produções antigas e recentes que remetem a esse povo, em composição com os dados da pesquisa de campo realizada por mim desde 2008. Além disso, contrapontos e aproximações com a etnologia amazônica serão acionados em alguns momentos, como forma de situar os Tenetehara em contexto com essa produção etnográfica.

No segundo capítulo trabalhei episódios específicos de conflitos territoriais na TI Cana Brava e as ações políticas para lidar com a presença permanente da Eletronorte. No trabalho de campo nem sempre a gente consegue delimitar as informações que coletamos. Eu diria que quase nunca isso acontece. Mesmo nos momentos quando eu julgava que poderia explorar determinados assuntos, eu era apresentada a alguma narrativa referente a outro tema. A questão territorial, por exemplo, não fazia parte de meus objetivos específicos iniciais. Isso porque a TI Cana Brava está homologada há décadas e, portanto, o direito a esse território não era questionado. Com exceção de alguns pontos que os indígenas denunciavam como locais de invasão de madeireiros, não havia uma disputa territorial em andamento que rendesse uma análise. Porém, alguns episódios no passado, referente à desintrusão de povoados foram contados a mim recorrentemente. Assim como me foi explicado o papel de lideranças específicas em determinados momentos para que o território fosse mantido.

Outra história que sempre vinha à tona era a respeito do *tempo de Alto Alegre*. No começo achei que se referia a um conflito religioso, mas com o tempo fui entendendo que esse episódio refletia a relação deles com os brancos das cidades e também com o território. E, por fim, os grandes empreendimentos, como a BR226 e o linhão de energia com suas torres que tornam faixas de terras improdutivas, também eram questões territoriais. Assim, o fato de ter uma Terra Indígena homologada está longe de significar que o povo não enfrenta conflitos

territoriais. A própria presença constante de equipes da Eletronorte e outras empresas contratadas por ela no território indígena é constante. Pessoas que circulam com intuito de “ajudar os indígenas” ao manter as torres em bom estado de funcionamento, para que não prejudiquem as aldeias, e ao realizar estudos de mitigação de impacto, que prometem trazer benefícios aos indígenas. São formas de interação com a *política dos brancos* não escolhidas pelos indígenas, que precisam criar estratégias para não serem *enganados*. Detalhes dessas aproximações e afastamentos praticados pelos Tenetehara com a política dos brancos foram descritos nesse segundo capítulo.

Chegaremos então ao período de campo realizado durante a campanha eleitoral de 2018, no terceiro capítulo. Por não se tratarem de eleições municipais no ano referido, as dinâmicas foram bastante diferentes das vistas na pesquisa de mestrado. Campanhas para cargos federais e estaduais não costumam ser o foco de etnografias da política, por não apresentarem o caráter próximo, intimista que as eleições locais proporcionam. A grande maioria dos trabalhos feitos neste tema trata de campanhas eleitorais em eleições municipais e dessa forma se sublinham as relações entre eleitores e candidatos. Porém, articulações entre políticos locais e eleitores ocorrem como forma de direcionar os votos dos indígenas, como em qualquer comunidade eleitoral, em todos os períodos eleitorais. O fato de ser um povo indígena traz particularidades que podem ser percebidas através da etnografia.

Deputado estadual, deputado federal, dois senadores, governador e presidente: muitos cargos e, de certa forma, distante do cotidiano dos eleitores indígenas. Porém, como veremos, essa distância é diminuída significativamente por meio da ação do prefeito e de outros políticos locais que se envolvem com grupos políticos que apoiam. Candidatos a deputados foram convidados a realizar campanha presencial em algumas aldeias e/ou eventos. Os candidatos a outros cargos, como senador e governador, foram representados pelo prefeito do mesmo grupo político e os concorrentes por seu opositor no nível municipal. Já para presidência, foi um ano peculiar, com relação à campanha eleitoral na região estudada: em 2018 os grupos políticos não manifestaram seu apoio nem ao candidato do PT – inicialmente Lula e depois Fernando Haddad – nem a Jair Bolsonaro, o principal oponente, muito menos aos outros candidatos disponíveis para voto naquela ocasião. Esse vazio deixado nos palanques com relação a quem votar para presidente teve efeitos práticos, como, por exemplo, a busca das pessoas por informações na internet sobre os candidatos, geralmente em informações divulgadas em grupos de WhatsApp.

A internet, na eleição de 2018, teve um papel fundamental na construção de candidatura e campanhas. No capítulo 3 eu busquei etnografar como isso aconteceu no centro

do Maranhão. Para analisar campanha eleitoral eu não proponho olhar só para o que ocorria dentro das aldeias, na campanha para os indígenas, porque isso não faria sentido com o que ocorre por lá. Não há uma separação efetiva nas campanhas, apesar de haver algumas peculiaridades na campanha para indígenas. Os votos dos indígenas são relevantes, como todos os outros. Portanto, eles são incluídos nas agendas de campanha de todos os candidatos igualmente. Assim como o contexto da política eleitoral é apresentado aos indígenas do mesmo modo que se apresenta para o restante da sociedade. Eu busquei explicar o cenário político local, refletido pelo nacional, como forma de mostrar como a democracia é entendida e praticada na região como um todo, na cidade, nos povoados e nas aldeias.

Essa etnografia apresentou formas relevantes de como caciques e lideranças se articulam com os políticos locais para angariar os votos dos indígenas e, pelo outro lado, como os indígenas recebem as campanhas e decidem seus votos. Também trouxe alguns dados sobre a questão da representação, de como os eleitores Tenetehara percebem as candidaturas indígenas. Contudo, por não se tratar de eleições municipais, algumas questões colocadas por mim no início da pesquisa não puderam ser respondidas nesse período de campo. Decidi, portanto, que haveria um novo período de pesquisa de campo eleitoral, em 2020, para que eu pudesse acompanhar as candidaturas indígenas aos cargos municipais.

A pandemia do coronavírus impossibilitou que esse trabalho de campo fosse realizado presencialmente. Contudo, a ativa participação dos indígenas em grupos de WhatsApp fez com que fosse possível realizá-la de modo online. Essa experiência etnográfica tem suas particularidades e limitações, mas também tem seus ganhos, a depender da perspectiva. Busquei analisar de que forma informações eram compartilhadas online: de quem para quem; se encaminhadas ou criadas; qual objetivo e momento do envio do áudio, vídeo, meme ou imagem. O modo como ocorriam esses compartilhamentos evidenciaram diversas dinâmicas que busquei narrar no capítulo.

Também acompanhei debates, discussões, formações de grupos especificamente compostos por indígenas, ações que se prolongaram para além do *tempo da política*. A eleição de 2020 trouxe muitos dados a respeito das candidaturas indígenas e como os Tenetehara as perceberam. Pela primeira vez um indígena da TI Cana Brava foi eleito vereador, mas também uma candidata branca se reelegeu vereadora com o apoio dos indígenas. Também refleti sobre o papel das lideranças e caciques nesse resultado. Para que ficassem mais claro alguns dos arranjos políticos vistos em 2020, eu fiz uma regressão ao trazer dados das eleições municipais anteriores, 2016 e 2012. Apesar de não ter podido acompanhar também esses dois períodos eleitorais, informações sobre eles não me faltaram,

pois meus interlocutores gostam muito de falar dessa *política*. Lamentavam minha ausência para em seguida narrar em detalhes quem se aliou a quem, quem *levou uma taca*, quem ganhou. Entre risadas, me afirmavam que “naquela política teve coisa demais”. O objetivo do capítulo foi o de abordar a questão da representação: como os indígenas escolheram os candidatos nos quais votaram, se os escolhidos eram *brancos* ou indígenas e qual o papel dos caciques e das lideranças nessa escolha.

Por fim, a festa da menina moça não poderia ser deixada de fora dessa tese. O motivo inicial da festa é o ritual de iniciação feminina, mas a sua composição traz diversos elementos políticos importantes de serem analisados. Primeiro com relação à política indígena: a dinâmica dos convites entre as aldeias, a postura do cacique como anfitrião, a forma como a *tradição* é exposta para os parentes (comida, danças, adereços, detalhes do rito) são elementos que se relacionam com essa política. Contudo, a demonstração dessa *cultura tentehar* tem seu alcance expandido quando promove a abertura desse evento para os *karaiw*. São convidados políticos locais, indigenistas, agentes da FUNAI, entre outros. Como veremos, esses convidados são também convocados a colaborar com a realização da festa, de formas diversas, que vão desde a doação de itens básicos para a alimentação que será servida ou para o adorno das meninas-moças que participarão do ritual.

Ela também é conhecida como *festa de moqueado*, por ser o alimento servido ao final do ritual pelas moças aos convidados. O moqueado é uma junção de carnes de caça variadas e preparadas de uma maneira específica. Por essa razão, a festa é realizada tradicionalmente no mês de setembro, período que coincide com a temporada da caça. Esse também é o período de campanha eleitoral, a cada dois anos. A festa se torna, assim, oportunidade de fazer política dos e com os *brancos*, atraindo e oferecendo uma adesão que os indígenas sabem necessária a ambos.

Nessa festa, a ambiguidade do duplo movimento de aproximação e afastamento torna-se especialmente evidente. Mais do que um modo de exemplificar esses movimentos na relação com a *política dos brancos*, a festa apresenta, em sua complexidade, um caráter de dupla captura⁷, pois, ao designar papéis aos *karaiw* convidados, os caciques os transformam

⁷ “Os devires não são fenômenos de imitação, nem de assimilação, mas de dupla captura, de evolução não paralela, núpcias entre dois reinos. (...) A vespa e a orquídea são o exemplo. A orquídea parece formar uma imagem de vespa, mas, na verdade, há um devir-vespa da orquídea, um devir-orquídea da vespa, uma dupla captura pois "o que" cada um se torna não muda menos do que "aquele" que se torna. A vespa torna-se parte do aparelho reprodutor da orquídea, ao mesmo tempo em que a orquídea torna-se órgão sexual para a vespa” Deleuze e Parnet (1998, p. 3)

em aliados que se constituem como agentes de sua diferenciação, na medida em que corroboram com a manutenção da *do modo de ser tentehar*.

Ao fim da tese pretendo ter apresentado ao leitor os modos criativos e possíveis que os Tenetehara lançam mão para realizar esse duplo movimento de aproximação e afastamento da *política dos brancos*. Por meio dessa dinâmica eles *resistem*, ou seja, se mantêm vivos enquanto etnia, enquanto povo numeroso, que não se deixa apagar, não se deixa esquecer e muito menos assimilar, independente do grau de aproximação com o *mundo do branco*. Um cacique me disse, a respeito desse duplo movimento: “Se existe essa porta que está se abrindo, acho que é interessante a gente segurar”. Segurar. Não abrir, não fechar. Agir com cautela no movimento possível. Segurar para decidir o que vai passar, o que fica atrás da porta e o que se manterá no “entre”. Nisso se constitui a dupla captura: “sequer algo que estaria em um, ou alguma coisa que estaria no outro, ainda que houvesse uma troca, uma mistura, mas alguma coisa que está entre os dois, fora dos dois, e que corre em outra direção.” (DELEUZE; PARNET, 1998 p. 6)

Produções científicas e visibilidade

Antes de terminar essa introdução e passar para os capítulos propriamente ditos, gostaria de destacar algo que me chamou atenção durante o processo de levantamento de dados para compor junto à etnografia. A produção científica nacional sobre os Tenetehara cresceu nas duas últimas décadas, tanto no que diz respeito aos Guajajara como aos Tembé. Há teses, dissertações e trabalhos de conclusão de curso sobre questões pontuais de sua cultura, como a festa da menina moça, realizados em universidades como as Federais e Estaduais do Maranhão e do Pará (MIRANDA; BORGES, 2020); sobre a implementação de políticas públicas relacionadas à área da saúde no Maranhão e Piauí (CRUZ; COELHO, 2012; OLIVEIRA, 2015); pesquisas feitas por pesquisadores da Federal de Goiás, cujos temas se relacionam com a presença desses indígenas em cursos de licenciatura intercultural presentes nessa universidade, mas também sobre a presença deles no ensino superior de um modo geral (OLIVEIRA, 2018); uma dissertação de mestrado na área de Cartografia Social e Política da Amazônia, sobre o caso da retenção de um funcionário da FUNAI em uma aldeia (MADEIRO, 2015); uma tese sobre projetos no mercado de créditos de carbono entre os Tembé (LOBO, 2015); sobre relacionamento interétnico com brancos e outros indígenas (ALMEIDA, 2019) e territorialidade Tenetehara (MARTINS, 2019), ambas da UNB; uma

dissertação apresentada na escola de música da UFMG (NEGRÃO, 2008); uma dissertação sobre a mobilidade dos Guajajara entre aldeia e cidade, apresentada na PUC de Goiás, na área de Ciência Ambientais e Saúde (MARINHO, 2014); uma dissertação de mestrado de uma pesquisadora Tenetehara em estudos literários na Universidade Federal de Juiz de Fora (CARVALHO, 2016); além da minha dissertação de mestrado sobre política eleitoral entre os Tenetehara (RIBEIRO, 2010). Também poderia citar dezenas de textos que podem ser encontrados em anais de congressos de variadas áreas.

A alguns desses trabalhos mencionados acima eu voltarei no decorrer dessa tese, por terem pontos de relação com a minha pesquisa de campo e reflexões. O que gostaria de ressaltar nesse momento é o contraste no número de pesquisas sobre esse povo até o século XX e no decorrer do século XXI. Esse fato tem relação com o momento de ampliação de programas de pós-graduação pelo país, mas também é interessante olhar para esse movimento de interesse maior pelos Tenetehara em comparação ao número de pesquisas sobre eles até o fim da década de 1990, que se contavam com os dedos de uma só mão. As pesquisas publicadas sobre os Tenetehara-Guajajara se resumiam: à etnografia clássica de Charles Wagley e Eduardo Galvão, (1961) realizada na década de 1940; à monografia de Edson Soares Diniz (1994) que pretendeu dar continuidade à pesquisa anterior e foi realizada na década de 1970; ao livro de Claudio Zannoni (1999), sobre dinâmicas de conflitos Tenetehara, sua pesquisa de doutorado; ao livro de Mércio Gomes, publicado em 2002, que utilizou pesquisa realizada entre os Tenetehara nas décadas anteriores como um estudo de caso para seu projeto de apresentar uma proposta de Antropologia Ontossistêmica; e, por fim, ao livro de Elisabeth Coelho (2002), a respeito de conflitos territoriais entre índios e brancos no Maranhão. Pesquisas de fôlego e extrema importância na constituição do conhecimento que se tem sobre esse povo, porém, se compararmos com o tamanho da produção científica de outros povos indígenas, como os Kanela, por exemplo, vizinhos a alguns territórios Tenetehara, ou mesmo outros povos Tupi de antigo contato, vemos um número pequeno de pesquisadores que se interessaram pelos Tenetehara – Guajajara.

Voltando às pesquisas do século XXI, além de aumentarem em número e temas específicos de interesse, dado que percebemos através da variedade de áreas em que foram realizadas as mais recentes (Pedagogia, Saúde, Música, Letras etc.), é interessante notar que são programas de pós-graduação em várias universidades. Como vimos acima, há pesquisas nas Federais e Estaduais do Maranhão e Pará, os locais talvez mais óbvios pela proximidade com os territórios Tenetehara e, assim facilidade do acesso ao campo, mas também nas universidades do Piauí, de Brasília, de Goiás, de Juiz de Fora, de São Paulo, de Minas Gerais.

A motivação para cada pesquisa, obviamente, é individual, contudo é possível identificar algumas pistas sobre esse aumento no interesse em pesquisá-los. É perceptível, por exemplo, que esse aumento se deu após a abertura das universidades para povos indígenas, seja por sistema de cotas para grupos variados, seja em cursos específicos de formação. Em algumas dessas universidades, os Tenetehara estiveram presentes nos últimos anos, como alunos.

O curso de licenciatura intercultural da UEMA foi, inclusive, uma demanda do povo Tenetehara, cujas lideranças participaram ativamente da construção da proposta e, posteriormente, da aplicação dos conteúdos. Conta-nos Oliveira (2018):

Os conteúdos das disciplinas do curso de licenciatura foram sendo apropriados pelos Tenetehara a partir das suas próprias questões vivenciadas em suas respectivas comunidades. Mesmo em vários momentos, com os professores formadores tentando encontrar alguma generalidade, os Tenetehara encontravam suas próprias saídas de maneiras distintas. (p. 223)

Nesse trecho percebemos como os Tenetehara estão sempre visando estratégias políticas de existência. Outros povos indígenas do Maranhão participaram desses cursos, mas a maioria foi composta pelos Tenetehara. Não só numericamente, a presença deles é *potente* nesses espaços, como me afirmou um interlocutor de pesquisa. “No final das aulas os Krikati ficava tudo quietinho lá na sala e a gente ia pra frente, mostrar nossos cantos e dança”, me disse esse rapaz Tenetehara que passou por um desses cursos de licenciatura intercultural. Eles se fazem notar onde estão. Não foram poucos os vídeos que vi desses momentos. A sala de aula com suas cadeiras afastadas, cantadores devidamente paramentados com seus cocares e maracás, puxando o grupo para a roda de dança, mulheres puxando a professora e quem mais dos brancos estivesse presente para dançar junto, ensinando rapidamente os passos básicos: em poucos minutos todos participam do momento. Os vídeos rapidamente circulam em grupos de WhatsApp, que chegam às aldeias. Assim, o próximo grupo de alunos, quando chegar à universidade também o fará, de forma a se *impor*, mostrar a *cultura tentehar*.

Além das aulas em si, esses cursos demandam uma logística de hospedagem e alimentação que nem sempre dá conta das especificidades dos povos indígenas que deles participam. O mesmo rapaz me contou que não se sentia bem em comer no restaurante da universidade, pois sentia os olhares julgadores dos não indígenas em seus modos particulares. Comentou, inclusive, que ele e seus colegas de turma chegaram a escutar comentários ofensivos por serem indígenas. Foi num desses momentos que decidiram que essa questão precisava ser levada à organização do curso para que alguma atitude fosse tomada. Sem criar

conflito com as pessoas que o incomodavam, eles sugeriram aos organizadores que lhes fosse cedido um espaço próximo à hospedagem onde pudessem cozinhar e assim se alimentarem de forma mais condizente com seus costumes e mais à vontade longe de julgamentos. “A gente pode assar nossa carinha lá, comer nosso chibé do nosso jeito sem ninguém olhar feio”.

Quando iniciei pesquisas com eles em 2008, o curso de licenciatura intercultural para professores indígenas ainda não existia. A forte presença dos Tenetehara nesses cursos os tornou mais visíveis aos olhos dos professores e discentes não indígenas. Em paralelo, houve um segundo movimento, de abertura de espaços de diálogo entre povos indígenas distintos, mas também entre integrantes da mesma etnia que vivem distantes uns dos outros. Por exemplo, Tenetehara de TIs afastadas puderam conviver nas salas de aula e alojamentos. Assim, aumentou a convivência entre estudantes Tenetehara de diferentes regiões, e com isso houve o aumento da troca sobre elementos rituais, festas realizadas e possíveis resgates onde algumas delas não ocorrem mais. Mesmo quando o curso termina, as trocas continuam ocorrendo em grupos de WhatsApp, formados por eles com esse intuito.

Um terceiro movimento advindo desses cursos ocorre quando termina o período de aulas e os indígenas estudantes retornam às suas aldeias. Toda a ação política que se dá em torno das atividades realizadas no campus universitário os transforma em potenciais novas lideranças nas aldeias. Dona Darlene, indígena cacique de uma das aldeias da BR226 e mãe de um desses estudantes, afirma que eles voltam *sabendo mais*. Esse saber adquirido não se refere somente aos conteúdos das aulas, mas também a vivências sociais e políticas. Dessa forma, se tornam mais confiantes a tomar decisões no relacionamento com não indígenas, como políticos da região, agentes da Eletronorte e até mesmo com comerciantes. Nesse movimento, novas lideranças Tenetehara se formam.

Busquei mostrar, com essa apresentação, uma narrativa de minha trajetória que também apresentasse os temas que serão abordados nos capítulos que a seguem. Conforme já anunciado, essa etnografia está fundada nos modos de fazer política Tenetehara que, através do movimento de aproximação e afastamento, se dão na composição da política indígena com a *política dos brancos*. Nesse sentido, tento analisar a ideia de representação que ocorre nesse “entre” políticas. Contudo, já adianto que não apresentarei uma análise fechada, mas somente exporei o problema dessa noção por meio da etnografia. E essa questão só é possível de ser colocada porque esse povo *resistiu*, pelas suas ações políticas, a todas as aproximações que pudessem *contaminar* ser modo de ser, se afastando quando necessário e criando limites que são constantemente atualizados.

1 Políticas de existência

Esse primeiro capítulo tem como objetivo trazer um panorama dos Tenetehara da TI Cana Brava, mas também desse povo de uma forma geral. Para isso, tomei como ponto de partida os registros históricos que mencionavam esse povo, já no século XVII, deflagrando o contexto de antigo contato; até as etnografias mais recentes que trazem dados de como o modo de ser Tenetehara se mantém no tempo e no espaço. Perceber o duplo movimento de aproximação e afastamento do que eles chamam de *política dos brancos* facilita a compreensão de como esse povo mobiliza o que chamei de políticas de existência.

Chamei de panorama a exposição feita nesse capítulo, pois, em cada tópico, trarei um tema a respeito desse povo sem me aprofundar nele analiticamente. Nos capítulos seguintes os mesmos temas serão retomados de forma mais detida. Meu intuito foi o de mostrar, por meio de peculiaridades desse povo, como eles ora se aproximam e ora se afastam das políticas não indígenas como forma de proteção. Meu argumento é que esse comportamento por vezes ambíguo os traz até o século XXI como um dos povos indígenas mais numerosos do país.

Para isso proponho uma narrativa que parte de uma grande escala, os Tenetehara na História, para apresentar como eles foram vistos e retratados por historiadores e jesuítas, para depois diminuir essa escala e apresentar os territórios e especificamente, a TI Cana Brava e suas dinâmicas de espacialidade. Nesse momento, já no século XX, mesclo dados etnográficos meus com os de outros pesquisadores. Ao ajustar mais essa lente chegamos ao cotidiano de uma aldeia, de modo a aproximar o leitor desses indígenas.

Depois de partir de uma visão ampla até chegar às dinâmicas rotineiras dos moradores de uma aldeia, abordo mais alguns temas que compõe o modo de ser Tenetehara. Primeiro explico as categorias de *cacique e liderança*, assim como de outros papéis que tem surgido nos processos de negociação de demandas e proteção do território. Vereadores, assessores, secretários têm exercido papéis importantes também como representantes dos indígenas na gestão dos municípios próximos. Políticas públicas municipais designadas as comunidade indígenas provêm da ação de lideranças junto às pessoas que ocupam esses cargos na gestão municipal. Para conseguir espaço na câmara e no gabinete do prefeito, os Tenetehara têm criado relações com os políticos locais.

Abordo em seguida a questão da língua falada por eles e qual a importância política de seu uso. Apresento também, por meio de algumas cenas trazidas do meu diário de campo, a forma como esses indígenas se relacionam com a religião evangélica. Por fim, exponho o mito de origem tentehar, cuja importância é tão atual como o fato de muitos deles se tornarem

evangélicos. Como veremos, uma coisa não exclui a outra. Pelo contrário, cultura e religião coexistem, sem que uma *contamine* a outra. Como disse, todos os temas abordados aqui serão retomados nos próximos capítulos, pois se mesclam às narrativas que propus. As políticas de existência Tenetehara se constituem na relação com a *política dos brancos*.

1.1 Os Tenetehara na História: contato e estratégias de permanência

Os indígenas autodenominados *Tentehar* (Tenetehara), que habitam o centro do estado do Maranhão, são popularmente conhecidos como Guajajara, enquanto o grupo que mora no (ou próximo) ao estado do Pará é conhecido como Tembé. Os dados dessa pesquisa se referem aos Tenetehara do centro do Maranhão, entretanto, alguns dos textos citados são de pesquisas realizadas entre os Tembé, seja porque ambos foram tratados como um grupo só na literatura mais antiga, ou porque pesquisas contemporâneas trazem dados que são relativos aos Tenetehara de um modo geral e são relevantes para essa pesquisa em particular.

O documento mais antigo que traz informações sobre a região (D'ABBEVILLE, 1874) destaca a parte alta do rio Pindaré, onde expedições francesas encontraram e descreveram um grupo que possivelmente seria Tenetehara, em 1614. Até meados do século XVIII os colonos portugueses buscavam mão-de-obra indígena, pois não havia ainda tráfico de escravos africanos para o Maranhão. Os indígenas Tupinambá e Gamela, que habitavam a região da ilha de São Luís, o delta formado pelos rios ao seu redor, foram os primeiros a serem escravizados ou rechaçados para o interior em suas fugas. Posteriormente, a busca se deu pelos trechos navegáveis dos Rios Pindaré e Mearim, mas os grupos que permaneceram nos trechos não navegáveis ficaram a salvo, em um primeiro momento, das investidas dos colonizadores. Ao que tudo indica, entre eles estavam os Tenetehara.

Os séculos XVII e XVIII foram marcados também por intervenções jesuítas, chamadas de missões. As ações delas eram pautadas no “Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará”, documento de 1686, decretado por Pedro II, Rei de Portugal, que transmitia aos missionários o direito de tutela dos indígenas. Uma dos parágrafos se refere ao ato de promover aldeamentos na região. O objetivo das missões, de “cristianizar e trazer os índios para nossa civilização”, seria mais eficaz depois de “reuni-los e aldeá-los” (AZEVEDO, 1959). Os aldeamentos localizavam-se afastados de conglomerados urbanos e sua administração ficava a cargo dos religiosos. Essas missões acabaram por proteger os Tenetehara dos “caçadores de escravos” portugueses (WAGLEY e GALVÃO, 1961), mesmo quando esses desenvolveram técnicas de navegação que os levassem para regiões de maior

obstáculo. Duas missões se destacaram como estratégicas para essa função: a missão de Cajupé no rio Pindaré, e a Missão do Caru, na região do rio com o mesmo nome, que abrigou quase 800 indígenas na aldeia nomeada São Francisco Xavier⁸ (MORAES, 1860).

Com o fim do século XVIII veio também o fim dessas missões e a região se tornou alçada das autoridades civis. Na tentativa de manter sob controle os indígenas dessa região, após a pressão para os jesuítas saírem do local, foram fundadas Colônias, sob um sistema de Diretorias. O termo “diretoria” refere-se ao “Diretório dos índios”, um documento que data de 1755 e apresenta elementos da política indigenista no período pombalino⁹. A ação dos jesuítas foi interrompida, sob o pretexto de que, ao passar para o Estado a responsabilidade sobre os indígenas, a escravização dos mesmos seria evitada. No entanto, a intervenção seria ainda maior, no que diz respeito a aspectos religiosos, culturais e econômicos. No documento há 95 diretrizes de base assimilacionista, tais como: obrigá-los ao uso da língua portuguesa; a adotar sobrenomes portugueses; proibição de habitação coletiva; trabalhos obrigatórios, monitorados e com pagamento de dízimo. Em suma, os diretores teriam total controle sobre a vida dos indígenas, para que eles se integrassem à sociedade portuguesa (COELHO, 2016).

Como base nesse Diretório dos Índios, o território Tenetehara foi dividido em três diretorias (WAGLEY e GALVÃO, 1961). A ideia inicial era “atrair” - palavra constantemente encontrada nos textos sobre essa época - os indígenas para os espaços definidos nessas colônias, pois eles viviam espalhados pela mata da região. A ideia de “atrair” remete à mesma prática adotada pelas missões jesuítas de provocar aldeamentos. Entretanto, as colônias não foram tão eficazes nesse sentido. Alguns poucos aldeamentos foram feitos e permaneceram até se tornarem vilas e “embriões de cidades”, como é o caso de Viana (AZEVEDO, 1959), mas as colônias não atraíram tantos indígenas quanto o desejado pelas autoridades. Wagley e Galvão (1961) fizeram um comparativo entre o número de indígenas aldeados nas missões e nas colônias: no segundo caso foi expressivamente menor. Isso, na visão dos autores, deflagra o fracasso do sistema de diretorias.

Comparar as duas políticas, missões e diretorias, do ponto de vista de seu sucesso ou fracasso em estabelecer as diretrizes estipuladas para elas, deixa de fora algo importante: a agência dos indígenas frente a essas políticas colonizadoras. A forma como os registros históricos narram essa cronologia remete à perspectiva do colonizador. Se pensarmos pelo outro lado, dos Tenetehara, podemos identificar o duplo movimento de aproximação e

⁸ Como veremos ao longo do texto, muitas aldeias mantêm nomes de santos.

⁹ Período compreendido entre 1750 e 1777, quando Marques de Pombal foi primeiro ministro de Portugal. Dentre as reformas promovidas por ele, está a expulsão dos jesuítas, sob o argumento de que os mesmos mantinham muita autonomia política e econômica através da catequese.

afastamento dessas políticas frente a essas variadas ações de religiosos e do Estado. Nos séculos XVII e XVIII esses indígenas se protegeram por permanecerem em trechos não navegáveis, depois se aproximaram das missões, movimento que os protegeram dos caçadores de escravos, assim como desenvolveram técnicas de navegação que os mantivesse fora do trajeto deles. Essas ações evidenciam um cálculo de autoproteção desses indígenas frente aos colonizadores, mais do que o sucesso ou fracasso das políticas por estes instituídas. Não pretendo afirmar que houve uma preferência dos indígenas com relação aos jesuítas ou diretores, mas sim um posicionamento frente às políticas instauradas por cada grupo. Por exemplo, Barreto (1858) chama atenção para o fato de que entre o Tenetehara e diretores a relação era bastante conflituosa. Os primeiros, quando hostilizados pelos segundos, reagiam com violência ou com fuga para a mata.

Nesse contexto, cabe o questionamento: as diretorias foram falhas ou os indígenas que resistiram menos às tentativas de aldeamento dos jesuítas do que dos diretores? Ambos tinham intenção de dominação, mas com objetivos diferentes. Enquanto os primeiros buscavam catequizar, os segundos intencionavam trabalhos forçados, como a abertura de estradas na região. Essas estradas facilitariam o acesso aos grupos de indígenas que buscaram, através da habitação em ambientes com obstáculos à navegação, manterem-se protegidos de colonizadores. Ao mesmo tempo em que era preciso proteger esses locais de difícil acesso, aproximar-se de povoados poderia ser uma estratégia interessante de proteção. Assim, vemos que possibilidades de aproximação e afastamento das *políticas dos brancos* não são mutuamente excludentes. Pelo contrário, a depender do contexto, um movimento ou outro pode ser acionado como forma de proteção, de manutenção da existência do grupo.

Quando povoados começaram a se estabelecer na região, em meados de 1800, aldeias tenetehara se formaram em suas proximidades, como forma de facilitar o acesso ao trabalho na extração de óleo de copaíba e borracha. (WAGLEY e GALVÃO, 1961) Vemos que a questão não era o ato de trabalhar para o *branco*, mas em que esse trabalho implicaria. A abertura de estrada seria prejudicial ao grupo, pela possibilidade de expor locais de proteção, enquanto a extração de recursos naturais poderia proporcionar uma troca mais interessante.

Outros grupos étnicos, como os Urubu, não mantinham boa convivência com os moradores desses povoados, inclusive foram autores de ataques ao povoado de Sapucaia, que motivou seu abandono. Os Tenetehara eram indígenas de “bom convívio” com missionários, comerciantes e brasileiros em geral (idem, p. 26). Eram vistos pelos cronistas do tempo colonial como “pouco valentes”, de “fácil convívio”, e com “mais tendência para a vida

civilizada” (MARQUES, 1870), mas ao mesmo tempo inconstantes, por “retornarem ao mato” sempre que julgarem necessário (BETTENDORF, 2010).

O que é interessante chamar atenção nessa breve cronologia do contato dos brancos com os Tenetehara é que desde o começo eles pareceram muito “sagazes”, como bem destacou Emerson Almeida (2019) a respeito da forma como os Tenetehara agem na relação com não indígenas no século XXI. Essa perspicácia em se aproximar com cautela, se estabelecer se fizer sentido para o grupo e se retirar quando houver iminência de ameaça, parece ser algo constitutivo dos Tenetehara do século XVI tanto quanto dos Tenetehara do século XXI. Essa ideia será amadurecida ao longo do texto, através dos dados de campo trazidos pela minha pesquisa. No tempo e no espaço eles se fizeram e se fazem presentes na região, politicamente, de forma estratégica.

Retomando a cronologia, na primeira metade do século XIX houve um movimento migratório quando dois grupos desses indígenas se separaram, e hoje são definidos pelos órgãos indigenistas como ramo ocidental (Tembé) e ramo oriental (Guajajara) da etnia Tenetehara. Essa migração não ocorreu somente entre os Tenetehara, mas entre outros povos indígenas do Maranhão, de origem Tupi ou Jê, como Tupinambás, Gamelas, Krikatis, Tremembés, por motivos distintos. Abreu (1931) escreveu: “Essas tribus, (...) deslocaram-se por áreas enormes, forçadas pelas guerrilhas, entre si mesmas, pela pressão dos invasores civilizados e pela natural tendência ao nomadismo”. Acrescento que também alguns grupos migravam justamente com o sentido de se aproximar dos assentamentos de não indígenas, como forma de travar novas relações, comerciais, econômicas.

O grupo Tenetehara que migrou do Pindaré para a região do Rio Gurupi, que marca a divisão com o estado do Pará, ficou conhecido como Tembé, cuja designação pode vir da palavra “timbeb”, que significa “nariz chato” (BOUDIN, 1978), ou estar relacionada à palavra “lábio” e o enfeite labial “tembetá”, supostamente utilizado pela Tenetehara à época dessa migração (GOMES, 2002). O outro grupo, que migrou para a região do Rio Mearim e Grajaú, em direção ao centro do estado do Maranhão, foi denominado Guajajara. Não há consenso na literatura específica sobre a origem da palavra Tembé, tampouco sobre Guajajara. Especula-se que os Tupinambá chamavam os últimos dessa forma. Voltarei mais adiante a essa questão da denominação/autodeclaração e contradições a respeito dos usos. Por hora, é suficiente sinalizar que ambas as denominações aparecem na literatura desde o século XIX. Já no século XX, os trabalhos antropológicos utilizaram também a denominação Tenetehara para se referir a esses grupos, especificando a qual se referem, Tembé ou Guajajara.

No início do século XX foi criado o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), com o chamariz de assistir os povos indígenas, mas com objetivo real de controlar o território nacional e promover a integração gradual dos grupos à sociedade envolvente, sem a intervenção da igreja católica, conforme a orientação republicana de separação entre Igreja e Estado. A política indigenista baseava-se na ideia de “transitoriedade do índio” (OLIVEIRA FILHO, 1985), com intuito de ‘nacionalizar’ os indígenas. Uma das intervenções praticadas pelo SPI foi a criação de postos em locais estratégicos de áreas indígenas, onde poderiam incentivar atividades relativas à economia - como aplicação de técnicas agrícolas e ensino de pecuária - e, ao mesmo tempo, fiscalizar atividades de comércio e invasões de terras. As pessoas que comandavam esses postos, e, conseqüentemente, as que mantinham maior contato com os indígenas, eram de origem bastante variada:

Dependendo de recursos financeiros e políticos, o SPI adotou um quadro funcional heterogêneo, envolvendo desde militares positivistas a trabalhadores rurais sem qualquer formação (FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL, S/D).

Alguns desses postos foram criados em aldeias Tenetehara. Em um primeiro momento, a consequência da ação do SPI era similar à das missões e diretorias: proteger os indígenas, seja de “caçadores de escravos”, no caso do início da colonização, seja de “indivíduos inescrupulosos” que visassem se aproveitar dos indígenas e das terras onde habitavam. O SPI não tinha o caráter religioso das missões jesuítas, mas mantinha também um objetivo intervencionista através de um discurso de assistência educacional que consistia em por em prática um projeto governamental de integração dos indígenas à sociedade brasileira, como pautava o Diretório dos Índios. Essas ações foram marcadas por um grande paradoxo, pois, ao mesmo tempo em que visava proteger os povos indígenas, alterava seu modo de viver. No fim, tanto as missões e diretorias como o SPI buscaram neutralizar o modo de viver dos indígenas e impor a sua visão de mundo.

Entre os Tenetehara, as ações do SPI tiveram reflexos mesmo décadas depois do encerramento de suas atividades. Muitos funcionários não indígenas dos postos se casaram com mulheres Tenetehara. Alguns homens Tenetehara foram designados para cargo no posto e até hoje são lembrados por suas ações naquele momento, positiva ou negativamente. É comum escutar alguém contando uma história antiga e se referir ao pai ou avô de fulano como *chefe de posto*, o que pode deflagrar tanto prestígio pelo desenvolvimento de ações coletivas como acusações de beneficiamento próprio, já que ele tinha algum acesso a recursos do

Estado. Além desse acionamento individual do *tempo do SPI*, as aldeias que tiveram postos tornaram-se grandes e referências dentro da TI. Em 1967 o SPI foi extinto e no mesmo ano foi criada a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que assumiu a tutela dos povos indígenas. Apesar de esse novo órgão ser orientado por uma política indigenista diferente, postos indígenas foram mantidos, assim como algumas de suas ações. Diniz (1994) as descreveu assim:

Os Postos Indígenas são administrados por um Chefe, podendo ter um enfermeiro prático e monitores bilíngues, os quais recebem um treinamento rápido e específico para cada caso. Eventualmente há trabalhadores braçais que executam atividades de vaqueiro, de roceiro, etc. Além da tentativa para integrar o índio à comunidade brasileira, os Postos visam a fiscalizar as relações entre índios e não índios e, principalmente, impedir a invasão das Reservas. (p.3)

Portanto e para resumir, os Tenetehara têm esse histórico de antigo contato com os *brancos*, fizeram parte de processos de aldeamentos e aproximações com povoados, assim como tiveram convivência direta com postos do SPI. Mas nem por isso foram neutralizados. Pelo contrário, seguem no que chamo aqui de políticas de existência. Dito de outro modo, eles desenvolveram estratégias de permanência frente ao outro. A própria relação estabelecida com as missões, as diretorias, os povoados e os postos do SPI, trouxe dados que auxiliam na composição desse argumento.

1.2 Espacialidade Tenetehara nos séculos XX e XXI

Feito esse breve panorama histórico, bastante resumido, somente com o intuito de situar os Tenetehara na história indígena do Maranhão e a relação deles com as políticas indigenistas aplicadas ao longo dos séculos, passemos ao contexto mais recente¹⁰. Há atualmente dez Terras Indígenas homologadas, nas quais vivem cerca de 30 mil indígenas, segundo o censo do SIASI/SESAI realizado em 2014. Essa estimativa não inclui os indígenas que moram em centros urbanos, dado desconhecido. Dentre os povos indígenas do Maranhão, os Tenetehara são os mais numerosos. Junto aos Awá-Guajás e Ka'apor formam o conjunto da família linguística Tupi-Guarani na região. Inclusive, essas duas etnias habitam territórios compartilhados com os Tenetehara, na TI Caru. Outras TIs também são compartilhadas com outros grupos étnicos, como é o caso da TI Governador, onde também moram os Gavião e na

¹⁰ Para um relato mais completo sobre o percurso histórico dos Tenetehara, ver Gomes (2002).

TI Krikati, compartilhada com os indígenas de etnia do mesmo nome. Essa pesquisa, como dito na introdução, foi realizada primordialmente na TI Cana Brava/Guajajara, cuja extensão é de 137.329 ha e não é compartilhada com nenhum outro povo indígena. Para que se possa compreender as dinâmicas nesse território, temas dos capítulos seguintes, é preciso olhar para a forma como ele tem sido ocupado pelos indígenas que lá habitam.

A TI Cana Brava teve sua delimitação em 1923, via decreto estadual. A área passou por processos de demarcação em 1929, 1940 e finalmente foi demarcada e homologada em 1970. Além dessas definições territoriais de área indígena, outro fator também influenciou na configuração atual da região: houve um movimento de migração para o centro-sul do Maranhão em meados da década de 1960, época de abertura de rodovias entre cidades da região, de lavradores que vinham em busca de trabalho (GOMES, 2002). Muitos homens das cidades próximas e também de cidades do estado ao lado, o Piauí, chegaram a áreas indígenas e começaram a se estabelecer, o que provocou uma série de conflitos com os indígenas com respeito a terras. Contudo, houve também uma parte desses migrantes que foi buscar emprego nas próprias aldeias, quando nelas ainda havia postos do SPI, que seriam extintos poucos anos depois. Nessa época começaram também os relacionamentos desses migrantes com as jovens indígenas.

Seu Joazito, não indígena, piauiense, esposo da cacique Iraci, da aldeia Santa Maria, contou-me que na época da regularização da TI Cana Brava ele já estava por lá. Ele veio trabalhar na área indígena, por indicação de conhecidos que já tinham conseguido serviço por ali, para *cuidar de gados do SPI*. Como dito acima, o SPI compunha seus quadros de trabalhadores locais conforme a disponibilidade de recursos e demandas. Em toda a extensão do território havia somente nove aldeias. Joazito conheceu Dona Iraci Amorim¹¹ quando tinha 18 anos e ela 14. Foi durante uma festa na aldeia Lagoa Comprida, uma das nove existentes naquela época, 50 anos atrás. O cacique, José de Amorim, ou Zé Mori, pai de Iraci e de mais sete filhos, era conhecido na região como *chefe da área* ou *cacique geral*. Andava muito, por toda a área e *cuidava* de todas as aldeias, que eram distantes entre si. Ele era também funcionário do SPI.

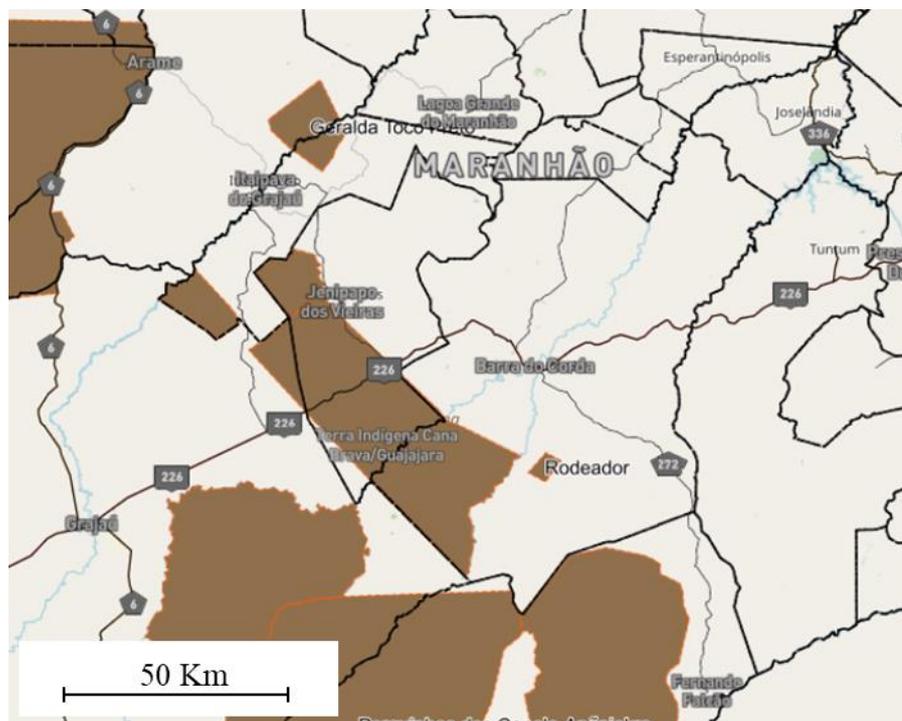
A TI Cana Brava tem sua área delimitada dentro de dois municípios: entre os rios Corda e Mearim na cidade de Barra do Corda, fundada em 1835, e a maior parte dentro do município de Jenipapo dos Vieiras, antigo povoado de Barra do Corda, elevado à categoria de

¹¹ Não se sabe ao certo em que momento os sobrenomes portugueses foram adotados. A primeira menção nos registros históricos a essa prática foi no período pombalino, pois o Diretório dos Índios tinha como uma de suas diretrizes essa adoção de novo sobrenome.

município em 1994. Um pequeno pedaço na porção noroeste da TI Cana Brava coincide com a área do município de Grajaú, onde está localizada a TI Urucu Juruá, também da etnia Tenetehara. No município de Jenipapo dos Vieiras há outra TI, a Lagoa Comprida, assim como em Barra do Corda há a pequena TI Rodeador, ambas Tenetehara. A TI Cana Brava é a maior entre as citadas, a que abriga o maior número de aldeias e moradores e a que está em mais de um município. De acordo com o local de moradia do indígena na TI ele é visto como *índio de Jenipapo* ou *índio da Barra*, independente do fato de ambos pertencerem à mesma etnia e morarem na mesma TI.

Esse dado é relevante nessa pesquisa, pois, como veremos adiante, muitas decisões são tomadas a depender da relação estabelecida com os gestores desses dois municípios. Isso envolve a condição de eleitores, bem como o acesso a equipamentos públicos, órgãos específicos para indígenas, além das micro relações cotidianas com moradores das cidades. Assim, essa sobreposição das divisas municipais às terras indígenas também é interessante porque permite explicitar e explorar contrastes e modo de os Tenetehara se relacionarem entre eles e com a *política dos brancos*. A sobreposição expressa modos de fazer política interna e externa, dos indígenas e com os não indígenas.

Mapa 1 – Área da TI Canabrava/Guajajara sobreposta aos municípios de Barra do Corda, Jenipapo dos Vieiras e Grajaú.



Fonte: OpenStreetMap.org. Disponível em: https://osm.org/go/N_qMog--

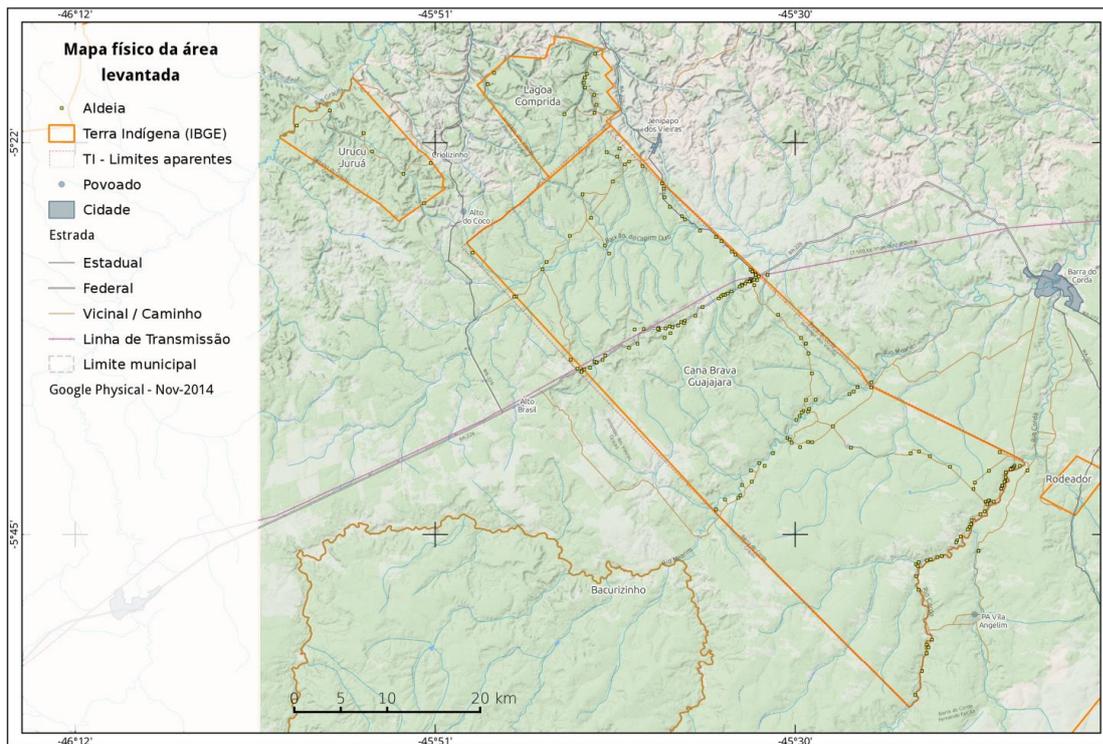
Outro fator de grande impacto nessa TI é o fato de ela ser cortada de leste a oeste por uma rodovia federal em 22 km de sua extensão. Trata-se da BR226, que tem origem em Natal (RN) e termina na cidade Paraíso de Tocantins, atravessando, portanto, em seu percurso, os estados do Rio Grande do Norte, Ceará, Piauí, Maranhão e Tocantins. Essa grande rodovia foi construída gradualmente, por anos. O trecho que atravessa a TI data da década de 1950, portanto de período anterior à sua demarcação. Porém, vale ressaltar, os indígenas já habitavam essa região antes de seu reconhecimento jurídico como área indígena, definida como área de ocupação imemorial. A presença dessa rodovia na TI Cana Brava tem efeitos significativos na dinâmica cotidiana dos indígenas que a habitam, da mesma forma que interfere na disposição das aldeias no território. Como veremos no próximo capítulo, há outro empreendimento que impactou de forma considerável a vida dos Tenetehara nessa região: o linhão de energia da Eletronorte.

No mapa abaixo, produzido em 2018 por uma equipe de consultoria contratada pela Eletronorte para um estudo de mitigação de impacto no local, que será analisado detidamente no capítulo 2, é possível ver que a maioria das aldeias está localizada em quatro pontos principais: i) às margens da BR226, conhecidas como *aldeias da BR*; ii) na estrada MA328 que liga a rodovia à cidade de Jenipapo dos Vieiras, vulgo *aldeias do braço do Jenipapo*; iii) no curso do rio Mearim, que marca também o limite final sul do município de Jenipapo dos Vieiras, chamadas *aldeias da beira do rio*; ii) no curso do Rio Corda, aldeia portanto localizadas dentro do município de Barra do Corda e chamadas de *aldeias do rio corda*. As aldeias que não estão exatamente em nenhum desses trechos, ou seja, nem na beira da estrada nem na margem do rio, são remetidas a algum desses quatro grupos, conforme a proximidade espacial. Essa divisão, dada através da disposição geográfica ajuda na construção de narrativas e tomadas de decisões políticas, como veremos noutros momentos dessa tese. Refiro-me aqui a questões de atendimento de saúde, logísticas de transporte, ações da Eletronorte, campanhas eleitorais entre outras. Como se trata de um território extenso, as ações de Estado são dadas nesses recortes.

Muitas vezes essas divisões são acionadas também entre os próprios indígenas, não para diferenciá-los entre si, mas para construir narrativas sobre essas ações. Por exemplo, Quando um cacique de uma aldeia da TI Rodeador me contou a respeito de projetos que beneficiaram *aldeias da BR*, ou quando um indígena morador da cidade disse que parentes das *aldeias da beira do rio* recebem menos recursos de associações. Contudo, há outras subdivisões relevantes na organização de ações que não são visíveis em mapas físicos. Assim, as divisões dos grupos tenetehara da TI Cana Brava são espaciais, mas também de outras

ordens. Refiro-me às divisões políticas e ou familiares. Família aqui não relacionada somente à consanguinidade, mas a grupos familiares, compostos por adesão. Na região da BR226, por exemplo, há grupos de aldeias distintos que se reúnem para buscar projetos junto a associações e movimentos indígenas, em ações e opiniões frente à atuação da Eletronorte e se posicionam de forma conjunta em eleições, conforme veremos nos capítulos 2 e 3.

Mapa 2 – Terra Indígena Canabrava



Fonte: EAS/CI – MRS ESTUDOS AMBIENTAIS, 2019.

1.3 A BR226 e as políticas territoriais

Grande parte de meu trabalho de campo, tanto durante o período do mestrado como no doutorado, se passou na estrada. Menos um lugar de simples passagem ou deslocamentos, esse trecho da rodovia tem suma importância na configuração das aldeias, nas interações entre elas, na relação com os não indígenas. A BR define o Tenetehara daquela região aos olhos dos *brancos*, quando fazem juízos de valor ao falarem sobre os *índios da BR*, bem como entre os próprios indígenas. A estrada que corta o território é via de acesso a benefícios, ao comércio, à energia elétrica, ao transporte, mais recentemente ao sinal de wifi; ao mesmo tempo em que traz os problemas da proximidade com os passantes. Muitos dados de minha pesquisa também

dizem respeito a outras regiões da TI, mais afastadas da rodovia. Contudo, mesmo nesses locais, a estrada se faz presente em variadas esferas, desde a imagem do Tenetehara em geral perante a sociedade até em decisões sobre recursos financeiros. Por fim, a estrada perpassa essa pesquisa como faz geopoliticamente com a área indígena. Sua presença será constante na narrativa, assim como é na vida dos Tenetehara da TI Cana Brava.

Fotografia 1 – Visão da estrada pela casa da cacique da aldeia Santa Maria



Fonte: Acervo pessoal, 2018.

O ônibus que sai de Paraupabas, no Pará com destino à Teresina, no Piauí, é um dos possíveis transportes até a cidade de Barra do Corda, a cidade mais próxima da TI Cana Brava. Antes de parar na rodoviária dessa cidade, esse ônibus atravessa a TI pela BR 226. Está sempre com sua lotação máxima, de pessoas que transitam com certa frequência entre os estados do Pará e Piauí e para isso atravessam o estado do Maranhão. Há muita conversa entre os passageiros, sobre temas variados. Em pouco tempo é possível saber quem está indo para onde e por qual motivo. O ônibus faz diversas pausas, tanto em posto de gasolina, rodoviárias como na beira da estrada para a entrada de vendedores de milho assado, castanhas torradas entre outros produtos da região. Não há televisão, nem tampouco sinal de internet em quase toda a viagem, o que torna a interação entre os passageiros animada, como forma de passar o tempo. Com exceção do momento no qual o ônibus entra na *terra dos índios*. Mesmo os mais desatentos facilmente identificam esse momento, pois é a única parte da estrada em que há *quebra molas*. A maioria não é composta por passageiros de primeira viagem, portanto sabe-

se que ao passar por esse primeiro obstáculo na estrada chegou-se a TI Cana Brava. O tom das conversas muda, um certo temor instala-se no ar, os comentários oscilam entre receio de assalto e impaciência pela redução obrigatória de velocidade nesse trecho.

Se a viagem for durante o dia é possível ver mulheres e crianças tenetehara vendendo mel, frutas e artesanatos na beira da estrada, em frente às aldeias. Eu, que entro nesse ônibus na cidade de Imperatriz toda vez que vou a campo, faço grande parte do trajeto descrito. Ao chegar na região das TI, no período da noite, há poucas luzes nas aldeias. Quase não há movimentação, a não ser por alguns jovens que conversam em alguns pontos da estrada. Observo esses rapazes pela janela do ônibus e me lembro das conversas nos grupos de WhatsApp que acompanho à distância, de convites para *cantorias*, encontros que levam esses jovens a se deslocarem para outras aldeias pelas margens dessa BR, por quilômetros, a pé. Quem passa no ônibus e traz consigo sentimentos baseados nas notícias e rumores sobre aquelas pessoas, não pressupõe o universo de relações presente no dia a dia daquela estrada.

Como descrito acima, a TI Cana Brava tem, por 22 quilômetros de extensão, uma rodovia que a corta no meio. Notícias que envolvem a BR226 na região da TI Cana Brava são constantes na mídia local e, muitas vezes, nacional. Podem ser encontradas em jornais antigos, em grandes portais de notícias e em blogs regionais. Por exemplo, no início de 2019 um jovem tenetehara fez uma postagem na rede social Facebook, onde acusava um *blogueiro* da região de postar mentiras sobre um acidente ocorrido na rodovia. A postagem no blog citado tinha como título “Carreta tomba na reserva indígena após tentativa de assalto” (DE OLHO EM GRAJAÚ, 2019). Quando viu a notícia, esse jovem entrou em contato pelo WhatsApp com um primo seu, para saber do ocorrido. Logo soube que a carreta tombou por ter atropelado um jumento, animal muito presente nas margens dessa rodovia, e os indígenas moradores das aldeias próximas ainda socorreram o motorista, fato omitido na notícia. Indignado com a mentira, o jovem postou o *print* da conversa com o seu primo e a página do blog com a imagem da carreta tombada, junto com mensagem sobre o teor mentiroso da notícia em questão. As imagens foram publicadas lado a lado na página do jovem, com o intuito de confrontar as informações divulgadas pela *mídia branca* local e a circulação de informações entre os indígenas da região. Esse tipo de notícia contribui para a manutenção de um estereótipo do *índio guajajara* pintado pelo senso comum dos habitantes das cidades próximas à TI. O meio digital tem sido uma forma utilizada na tentativa de desmentir notícias falsas, através de textos e *prints* de telas de celular, como pude testemunhar nessa ocasião aqui descrita.

Esse tipo de notícia, sobre supostos assaltos são recorrentes na mídia regional. Mas também outras notícias envolvendo os Tenetehara são encontradas nos noticiários, às vezes até nacionalmente. Essas são relativas às manifestações feitas pelos indígenas no local. A estrada é local de muitas possibilidades, que vão desde o perigo à visibilidade. Em vários momentos nos quais é preciso chamar atenção para uma causa a estrada é *fechada*: seja alguma mudança em ações da FUNAI, como narrei na dissertação de mestrado (RIBEIRO, 2010) sobre a alteração na estrutura local do órgão ocorrida em 2007, seja em reivindicações mais amplas, como no caso da tentativa do governo federal em municipalizar a saúde indígena em 2019, ou mesmo para denunciar alguma morte suspeita de indígena (G1 MA, 2019). Essa ação de bloqueio de uma rodovia demanda *união* entre as aldeias, para que seja orquestrada de forma eficiente. Muitas aldeias têm suas rivalidades cotidianas, mas em momentos em que o povo se torna inteiro alvo, essas divisões ou dissensos são suspensos ou interrompidos.

Fotografia 2 – Manifestação de 2007 na BR226



Fonte: Acervo de Graça Medeiros

Fotografia 3 – Entrada da aldeia Monalisa, uma das aldeias da BR



Fonte: Acervo pessoal, 2018.

A relação dos Tenetehara com a terra onde vivem permanece *forte*. A caça, atividade cotidiana aprendida pelos homens desde meninos, o plantio de determinados alimentos, conforme a época do ano, a tinta de jenipapo produzida pelas mulheres desde meninas para as pinturas corporais, as sementes coletadas para os artesanatos, as aldeias feitas e refeitas dentro do território, demonstram a ligação com a terra. Mesmo quem foi morar na cidade, por diversas razões, como estudo, trabalho etc., sempre que pode vai visitar sua aldeia, seus parentes, se reconectar com a terra. Iraneide mora em Barra do Corda há muitos anos, tem filhos adultos que trabalham na cidade, mas sempre que pode vai à TI Cana Brava. Ela se mudou para a cidade muito cedo, com seus pais e irmãos. Quando o seu avô, o cacique, faleceu, seu pai Zequinha Pompeu se tornaria o novo cacique da aldeia de sua família. Porém, por desentendimentos com o irmão, ele optou por deixar a aldeia com ele e ir morar com sua esposa e filhos na cidade. O *velho Pompeu*, como chamam seu Zequinha, era conhecido por ser o Tenetehara mais velho da região. No fim da vida morava com uma das filhas, na cidade. Era comum vê-lo, com seus mais de 100 anos, andando de moto na garupa de algum de seus netos¹².

Iraneide não dirige, portanto depende de caronas, da disponibilidade de outras pessoas para levá-la para visitar seus parentes. Logo na primeira conversa nossa se ofereceu para me

¹² Também falecido em 2020.

levar à aldeia onde nasceu, a Sardinha, que não é mais a aldeia onde estão seus parentes legítimos. Quando seu tio e seu pai romperam, os novos segmentos da família Pompeu seguiram rumos diferentes. Alguns de seus irmãos optaram por voltar a morar na TI e fizeram nova aldeia¹³. Há épocas do ano em que o acesso às aldeias da região do rio Corda, que inclui a Sardinha, é bem difícil. No tempo das chuvas, ou no inverno, período que compreende os primeiros meses do ano nessa região, as estradas ficam barrentas e carro pequeno não passa. Os poucos indígenas que conseguem ter um carro utilitário, mais alto, são constantemente acionados para realizar o transporte de pessoas das aldeias às cidades e vice-versa. Quando a demanda é urgente, procuram vereadores aliados para conseguir alguma carona, ou até mesmo ao prefeito é solicitada ajuda para o transporte. “Às vezes ele consegue mandar um carro lá, quando tem índio doente”, me diz um assessor do prefeito que sempre está em contato com indígenas, presencial ou virtualmente, pelo WhatsApp. Depois de dois dias sem chuva, conseguimos ir às aldeias do rio Corda.

No caminho, a cada curva, a cada aldeia que podíamos ver do carro, Iraneide me contava uma história. De pessoas, de festas, de lugares. Uma árvore reconhecida era motivo de pausa para segurar a emoção causada por uma imagem da infância que a invadia. A sua memória do lugar era constantemente acionada no trajeto. Mesmo morando na cidade desde pequena, há elementos que constroem sua memória pela combinação de suas lembranças com as narrativas dos parentes mais velhos. Ao chegarmos na aldeia Cachoeira, onde um primo é cacique, ela me apresentou a ele, que no momento estava na beira do rio. Ele me contou como pretendia fazer um pier para receber melhor os turistas que vêm conhecer a cachoeira dos índios, que inclusive já tem página no Facebook e Instagram.

¹³ Junto com os Amorim, os Pompeu compõem uma das maiores famílias tenetehara da região, conforme já apresentado na introdução.

Fotografia 4 – Entrada da Aldeia Cachoeira, entrada custa cinco reais.



Fonte: Acervo pessoal, 2018.

Iraneide, olhando em volta, logo identificou um *pari* e me chamou para ver. Trata-se de uma construção de paredes de pedras, pequena, dentro do rio, que canaliza a água¹⁴. A forma como as pedras são dispostas cria uma pequena queda d'água com uma parte represada abaixo, como uma barragem, que faz com que os pequenos peixes que por ali passam fiquem presos em um espaço entre as pedras: “Assim a gente pega os piázinho. Eu fazia tanto isso quando era pequena. É coisa de criança daqui.”, ela me disse. Ela então retorceu uma folha fina encontrada na água até se tornar uma espécie de barbante que, com um graveto amarrado na ponta, está pronto para receber os peixinhos, *como se faz*. Ela pega um a um e perfura-os delicadamente abaixo da boca, com a ponta do graveto, passando-o através da folha torcida: “Assim a gente faz um colar de piázinho, seca e depois assa”. Enquanto me explicava, os netos, *índios da cidade*, olhavam atentamente e tentavam fazer igual.

¹⁴ Modo similar de armadilha para peixes, com o mesmo nome, mas de proporções maiores, foi encontrado entre os Kaingang (MOTA, NOELLI e SILVA, 1996).

Fotografia 5 – Iraneide e os netos na frente do pari



Fonte: Acervo pessoal, 2018.

Fotografia 6 – Pari no rio Corda



Fonte: Acervo pessoal, 2018.

Fotografia 7 – Colar de piazinhos



Fonte: Acervo pessoal, 2018.

1.4 Dinâmica de abrir aldeia

“Eu nasci na Sardinha. Saí de lá com 17 anos e fui trabalhar no Pará. Aí voltei e fui pro Rodeador. Comigo foram oito famílias. Aí começou a se espalhar. Aí ficou aquele tanto de gente que tem na Cachoeira hoje.”
Virgulino Pompeu

Outro ponto a destacar, em comparação ao período em que iniciei minha pesquisa entre os Tenetehara, houve um aumento relevante do número de aldeias nas TIs da região dos municípios de Jenipapo dos Vieiras e Barra do Corda, portanto, TI Lagoa Comprida, TI Cana Brava, TI Rodeador. Em dez anos o número de aldeias mais que dobrou, chegar a quase 300 aldeias em 2018. As justificativas para essas aberturas são variadas: ocupação de território, proximidade com as estradas, divisões internas de grupos, busca por lugares melhores para caça e roça.

Levar aldeia para outro local, abrir aldeia nova, são ações que ocorrem entre os Tenetehara com frequência e, como dizem, tanto os indígenas mais velhos como os mais jovens, sempre foi assim. Na pesquisa de mestrado apontei para a dificuldade de mapear as aldeias nas TIs, devido à constante reconfiguração espacial. Mas essa frequência do movimento no território vem sendo modificada nos últimos anos. Mudar aldeia de lugar não é algo mais tão frequente, mas abrir novas aldeias continua sendo uma opção frente a desentendimentos entre integrantes de uma mesma aldeia. E a escolha do local onde será

construída nova aldeia, é estratégica: não é interessante se afastar demais de aldeia grandes, pois isso limitaria o acesso a recursos variados que uma aldeia formada recentemente não tem.

Cada uma das aldeias Tenetehara existentes na TI Cana Brava, assim como nas TIs próximas, como Lagoa Comprida e Rodeador, tem um ou uma cacique¹⁵ que cuida da família extensa ali presente “composta por um número de famílias simples unidas entre si por laços de parentesco” (ZANNONI, 1999). Quando os filhos de Zé Mori, o cacique geral da área, se tornaram adultos, muitos deles resolveram sair da aldeia de seu pai, a São Pedro, e abrir uma nova aldeia. Esse ato é uma estratégia de ocupação do território, de busca por novos recursos da terra, mas também marca o nascimento de um novo ou nova cacique.

Essa decisão de sair da aldeia dos pais ocorre, geralmente, após uma união matrimonial, a formação de novo núcleo familiar. Dona Iraci, depois de casada com seu Joazito, mudou-se para as margens da BR226, criou a aldeia Santa Maria e tornou-se cacique. Outros moradores da aldeia São Pedro acharam que seria uma mudança interessante e os acompanharam. Inclusive alguns dos irmãos e irmãs se uniram a ela depois da aldeia estabelecida. Depois de algum tempo abriram suas próprias aldeias, também nas margens da BR226, tornando-se caciques delas. O número de moradores da aldeia Santa Maria, que saíram da São Pedro, diminuiu consideravelmente desde sua formação. Em 2018 havia somente cinco famílias. Família se refere, aqui, a pessoas que moram na mesma casa. Várias novas aldeias são compostas por famílias que saíram de uma aldeia e cada uma delas conta com novo ou nova cacique.

Outra situação que pode acontecer é a divisão de uma mesma aldeia em duas, sem que haja mudança espacial. Quando Lamartine percebeu que tinha ideias diferentes de seu pai Lauro, de como agir enquanto grupo, com relação a questões cotidianas, mas também frente a políticas de Estado, decidiu que gostaria de ter sua própria aldeia, de ser cacique. Após uma conversa sobre o assunto, seu pai convocou uma reunião com todos os moradores da aldeia Barreirinha para sugerir que ela fosse dividida de acordo com quem preferisse acompanhar as ideias de seu filho ou permanecer com as dele. Dessa forma, a aldeia foi dividida no mesmo local em Barreirinha e Castanhal, com Lauro e Lamartine caciques, respectivamente.

Há aldeias que entre 2008 e 2018 cresceram em número de moradores e também em construções permanentes. Por exemplo, a aldeia El Betel, uma das aldeias da BR, recebeu em 2018 do governo do estado uma escola nova, que conta com seis salas e abrange do ensino

¹⁵ Tradicionalmente, caciques são homens. Entretanto, quando uma mulher tenetehara se casa com um não indígena e o casal pretende abrir uma aldeia, ela se torna a cacique. Isso porque o *karaiw*, mesmo sendo casado com uma indígena e pai de filhos indígenas, não se torna um deles. Desse modo não pode ser cacique. Não vi casos de mulheres caciques casadas com homens tenetehara.

fundamental ao médio. Antes havia uma escola improvisada, construída com recursos de uma associação indígena. A aldeia Boa Vista, também aldeia da BR, recebeu, no mesmo ano, uma escola nova de construção de alvenaria em substituição à antiga escola que funcionava em céu aberto, embaixo de pés de manga e caju.

Fotografia 8 – Escola Indígena Cacique Adebai



Fonte: Secretaria de Infraestrutura, Governo do Maranhão.

A secretaria de infraestrutura do estado do Maranhão afirmou, no momento da inauguração dessa escola, que construções como essa ressaltam um “processo de mudança histórico” no que diz respeito à educação indígena. Ter uma escola dentro da aldeia é reflexo de *luta*, diz o cacique da Aldeia Boa Vista. Além disso, o fato de ser uma ação do governo também demonstraria um reconhecimento, que os Tenetehara gostam de destacar em suas falas. Há, por parte desses indígenas, um esforço em marcar que eles resistem apesar do descaso da FUNAI. Nesse caso, a resistência corresponde a levar suas demandas a gestores, municipais e estaduais, dessa forma se distanciando da tutoria da FUNAI. “Cadê a FUNAI que não vê nossas necessidades?” ou “Não precisamos deles para falar por nós” são frases que escutei com frequência em reuniões entre grupos, caciques e lideranças, usadas como forma de expressar duas posições: a indignação perante a ausência do órgão frente às necessidades do povo e a motivação para buscar novos caminhos, ocupar novos espaços. A criação de uma

secretaria de assuntos indígenas nos municípios de Jenipapo dos Vieiras e Barra do Corda foi uma demanda nesse sentido. Voltarei a esse tema de ocupação de espaços nas gestões municipais no capítulo 3, com destaque para o aumento de candidaturas indígenas nos últimos processos eleitorais. Por hora retomo a questão das aldeias permanentes.

Esse “processo de mudança histórico” a que se refere a secretaria de infraestrutura do estado remete a um avanço na educação, mas também traz consigo mudanças relevantes no modo de vida que esse povo manteve em séculos. “O Tenetehara tem por natureza a mudança”, foi uma das primeiras frases que escutei, no início da pesquisa de campo, dez anos atrás. Naquela época conclui que essa afirmação se referia à mudança espacial. Hoje vejo que tem relação também com seu modo de existência, o que pode implicar em mudanças das mais diversas, modos de se adaptar ao mundo e ao mesmo tempo permanecer Tenetehara. Essa mudança não se refere somente a migrar de um local a outro, mas também a outros significados, como mudança de pensamento, de entendimento das relações e estratégias de sobrevivência.

Fotografia 9 – Entrada de uma aldeia da BR



Fonte: acervo pessoal, 2018.

1.5 Cotidiano na aldeia

O dia amanhece barulhento nas *aldeias da BR*. Não pela fala de pessoas, mas pela proximidade com a rodovia. O movimento de caminhões aumenta logo cedo, assim como o calor na região. Apesar de já ser Amazônia legal, a região é considerada floresta de transição, ou seja, uma mistura de floresta tropical com cerrado, que faz com que a vegetação não seja tão espessa. Junto à fumaça dos caminhões a sensação de *bafo*, como é chamado o calor sem vento, se dá logo cedo. Alguns dos homens saíram antes do sol raiar para caçar, levando consigo alguns cachorros e equipamentos. As mulheres iniciam os afazeres domésticos, como cuidar da casa, das roupas e das pequenas roças no entorno das casas. As mais jovens se ocupam dos artesanatos que são vendidos em pequenas barracas à beira da estrada. As crianças caçam passarinhos (somente os meninos), nadam em açudes e *andam* pela aldeia ou entre aldeias próximas. Andar é algo que se faz muito, não só entre as crianças. As pessoas transitam entre casas e aldeias em muitos momentos do dia, nem sempre com um objetivo específico evidente. Dona Iraci, a cacique da aldeia onde permaneci por alguns períodos, já idosa, com problemas de saúde, não andava muito, mas recebia muita gente. Parentes próximos que chegavam, sentavam, pouco falavam e depois de um tempo iam embora.

Nos primeiros dias, o meu ímpeto era aproveitar esses momentos para fazer perguntas. Mas logo esse papel de pesquisadora precisou ser deixado de lado, pois a disposição para respostas por parte dos indígenas era pouca. Passei a observar a conversa entre quem chegava com quem estava. As frases trocadas eram poucas, às vezes nenhuma. Com o tempo percebi que essa prática de *ficar junto* por alguns minutos em silêncio era habitual. Um modo de se fazer presente e saber se está tudo bem com o outro. Não são necessárias palavras para expressar isso. Se houvesse alguma novidade, algo que merecesse ser compartilhado, a conversa se iniciava, mas sem que o outro precisasse perguntar.

Um dia um jovem de uma *aldeia do braço do Jenipapo* caçou um veado, acontecimento pouco frequente na região por ser um animal de difícil captura. Também há escassez do animal naquelas bandas, fato utilizado por lideranças como recurso narrativo para chamar atenção sobre o desmatamento, em reuniões importantes com pessoas *de fora*. Outro jovem veio contar a Dona Iraci sobre o animal caçado. Motivo para sorriso e elogio ao caçador, que mostrou seu prestígio como tal. Mas também motivo para pedido de uma parte da caça, já que o caçador é um sobrinho da cacique. Mesmo morando em outra aldeia, há um certo compromisso em compartilhar a caça com pessoas mais velhas da família. Sabida a novidade do dia, cada pessoa que por ali parasse ao longo do dia receberia essa informação

pela Dona Iraci Amorim. Os mais jovens logo espalham a notícia em grupos de WhatsApp e pedem foto da caça ao jovem caçador. Quando a caça é de animais mais corriqueiros, como tatu, macaco ou cotia, as imagens também são compartilhadas nos grupos na internet, mas, nesse caso, pelo próprio caçador e não a pedido de outros que souberam do feito, como no caso da caça de um veado.

Em uma tarde dessas de silêncios de pessoas e barulhos de estrada, Érica, jovem Tenetehara, sobrinha da cacique Iraci, filha de sua irmã e de pai não indígena piauiense, inicia uma conversa apontando para uma planta de *amanezu* (algodão) nascendo espontaneamente ao lado da casa e me pergunta se eu já tinha visto como faz *upuwàn* (fiar o algodão, fazer linha).

Fotografia 10 – Algodoeira na aldeia



Fonte: Acervo pessoal, 2018

Diante da minha negativa, ela se levanta e pega um pedaço do algodão da planta e começa a descaroçá-lo, me contando sobre como aprendeu a fazer isso com sua mãe e olhando outras mulheres mais velhas da aldeia nessa mesma tarefa. Retira a semente, começa a esticar até ficar bem fino e depois enrola até criar um fio para tecer. Com o algodão fiado é possível colocá-lo no tear e então produzir as redes onde dormem, e as tipoias para carregar criança. Esses produtos são feitos para uso próprio, mas também para vendas. A tarefa *upuwàn* é antiga entre os Tenetehara, tema de mito, como descreveram Wagley e Galvão (1961):

Maíra colheu muito algodão em rama que descarçou e estendeu no chão, formando uma esteira muito tênue. Amarrou duas cordas de cipó a essa esteira e estendeu-a entre dois esteios da casa, dizendo a um Tenetehara que nela deitasse. Este teve medo de cair e recusou-se a fazer o que Maíra dizia. Zangado, Maíra respondeu ao Tenetehara – eu queria ensinar a fazer uma rede de dormir pelo modo mais fácil, mas, como você não quer aprender, terá que tecer a sua rede com muito trabalho. Assim, o Tenetehara para tecer a rede de dormir é obrigado a fiar o algodão e arrumá-lo no tear. Não tivesse o Tenetehara duvidado de Maíra e hoje não teria tanto trabalho para fabricar uma rede (p. 138)

Érica comenta que na época de sua mãe o algodão fiado já era tingido com tinta comprada, mas antes dela, na geração de sua avó e anteriores, o algodão só era tingido com jenipapo ou urucum. Com a escassez das plantas, do algodão inclusive, principalmente na região das *aldeias da BR* onde o desmatamento é maior, outras alternativas têm sido acionadas para manter a produção de redes e tipoias, objetos necessários no cotidiano dos indígenas. Algumas vezes pessoas fornecem doações de roupas diretamente nas aldeias ou por intermédio dos polos indígenas existentes nas cidades. As mulheres juntam as roupas que são possíveis de desfiar, como malhas, e com o tecido desfiado e enrolado em novelo produzem as redes e tipoias. Transformam e ressignificam os elementos. Esses processos também ocorrem na produção de outros artesanatos. Muitos colares, brincos e redinhas de enfeite são compostos por miçangas e penas de galinha pintada, em substituição às sementes e penas de pássaros utilizadas na produção por suas antepassadas. Fazem *do jeito que dá*, pois não podem deixar de fazer as atividades que constituem seu modo de existência. Na frente de cada aldeia há uma barraca para a venda dos artesanatos produzidos ali, expostos de forma que as pessoas que passem de carro e caminhão possam comprar os itens. Mas também são adornos que podem ser trocados e vendidos entre os parentes de aldeias distintas.

Certa vez Dona Iraci programou sua tarde para ir até a aldeia de sua prima Darlene, distância que não é possível percorrer a pé, apesar de não ser tão distante, por causa de sua idade e comorbidades. Disse-me para ficar pronta que quando *o véio* chegasse da mata, no caso seu esposo que foi caçar, ela iria pedir a ele que nos levasse a essa outra aldeia. Seu objetivo era comprar alguns itens que sabia que ela produzia com frequência e das aldeias mais próximas o artesanato *não presta não*, afirma ao falar sobre a qualidade de produção. Geralmente os artesanatos das mulheres mais velhas são mais admirados. Dona Iraci queria adquirir colares para si, mas também para revender na barraca de sua aldeia. Por causa da idade ela não consegue enxergar para produzir muitas coisas mais. Entretanto, isso não é motivo para deixar sua barraca vazia. Além dos artesanatos Tenetehara que ela compra e

revende a não indígenas, gosta de revender cestas produzidas pelos Kanela. O trânsito de artesanatos entre etnias se dá, geralmente, através de jovens indígenas que frequentam encontros regionais e estaduais. Dona Iraci mesmo, nunca esteve na área indígena Kanela.

Fotografia 11 – Cestos Kanela na entrada da aldeia Tenetehara



Fonte: Acervo pessoal, 2018.

Fotografia 12 – Senhora tenetehara faz artesanato



Fonte: Acervo pessoal, 2018.

Érica, além do algodão, me contou sobre o hábito de assar castanhas de caju, algo que também aprendeu com as mulheres mais velhas de sua família. Seguimos para a parte de trás da casa, onde há quatro grandes cajueiros. As castanhas são colhidas do chão, das frutas que já caíram da árvore. Enchemos duas latas com facilidade, pois era época de caju. Seguimos para a região central da aldeia, onde há um local apropriado que é geralmente utilizado para acender fogo. No chão, em meio a algumas pedras, ela pede ajuda a um rapaz para acender, ao que ele traz uma placa de ferro onde é espalhada a castanha para ser assada. Depois de torrada é preciso esperar esfriar um pouco antes de abri-las com a mão. Antes de esfriar totalmente nos sentamos em roda e começamos a soltar a casca carbonizada para retirar a castanha ainda morna. Nesse momento algumas outras mulheres se aproximam para auxiliar na tarefa. Assim como as crianças, que não querem ficar de fora, seja para comer, no caso das mais velhas, seja para um novo aprendizado, no caso das menores.

Fotografia 13 – Castanhas assadas



Fonte: Acervo pessoal. 2018.

Pés de caju, assim como de manga, laranja e carambola são abundantes em toda a extensão da TI Cana Brava, o que proporciona a atividade de coleta. Mel de abelhas também é coletado, consumido, vendido ou trocado na beira da BR. Além da coleta, a criação de

animais domésticos ocorre em todas as aldeias. Essa é uma tarefa tanto masculina como feminina. Cachorros, que auxiliam na caça, são facilmente encontrados em grande número e são criados pelos homens. Galinhas e porcos, esses últimos com menor frequência, são criados para consumo dos moradores da aldeia. Zannoni (1999) destacou que esses animais são criados soltos pela aldeia, assim como alguns gados provenientes “de algum projeto da FUNAI ou, no caso de Barra do Corda, como indenização pela passagem das linhas de transmissão de energia elétrica da Eletronorte” (p.108). Esses animais não são mais facilmente encontrados em aldeias, pois, como me explicou Dilamar Pompeu, liderança de destaque na região, “eles deram o boi, mas não ensinaram como criar e saiu tudo perdido pela estrada”. As críticas aos projetos de mitigação de impacto da Eletronorte são muitas e serão exploradas no capítulo 2, assim como todo o processo da instalação e manutenção das linhas de transmissão na TI Cana Brava.

Pela escassez da caça, já destacada acima, a agricultura cresceu como uma atividade frequente não só de mulheres, mas também de homens. Os plantios mais realizados são de milho, mandioca, melancia e abóbora, mas também é possível encontrar em algumas aldeias roças de alface, couve e hortaliças, para consumo, troca e venda entre os parentes. Tomateiro também é *planta que dá fácil* e pode ser encontrada em algumas aldeias. Zannoni (1999) salientou a importância do ciclo de dois anos das roças, que são abandonadas depois desse tempo para serem refeitas noutro terreno. O plantio numa antiga roça só é retomado após cerca de dez anos, quando este terreno já se reconstituiu. “Esse sistema produtivo é interessante para a região porque permite a preservação da floresta” (p.109), afirmou o autor.

Na Aldeia Santa Maria há um poço artesiano feito há alguns anos, que abastece também outras aldeias. Há mais alguns poucos poços como esse na região, construídos em aldeias grandes e consolidadas. No intervalo de poucos dias o caminhão pipa, do município, vem abastecer ali e *carregar água* para outros locais. Muitas aldeias contam com grandes caixas d’água onde armazenam o que recebem e utilizam aos poucos. Como na Santa Maria a água vem direto do poço, há um chuveiro instalado no centro da aldeia, embaixo do pé de laranjeira, cercado por estreita construção de alvenaria em três paredes e uma entrada fechada com uma rede antiga. Não raro os parentes que vem visitar Dona Iraci aproveitam para *se banhar* nessa *água fresca* e assim abrandar a *quentura* do dia. “Não é como morar perto do rio, mas ajuda né”, disse um parente. A decisão de morar na beira da BR é lamentada ou reafirmada positivamente, a depender do contexto da conversa.

A noite intercala dias de calma e dias de *cantoria* na aldeia. Os mais velhos sentam ao redor de uma fogueira, para mais momentos de silêncio compartilhado, quebrado pela

narrativa de alguma *história antiga*. Mitos são repassados aos mais jovens nesses momentos e são relacionados a cantos, muitas vezes. A linha de fibra ótica recém-instalada na região da rodovia e estrada para Jenipapo dos Vieiras mudou um pouco essa dinâmica, pois muitos jovens tem seu celular e passam grande parte do tempo olhando para o aparelho, nas noites¹⁶. Entretanto, o que a um primeiro momento pode parecer somente uma distância a mais de seu modo de vida, se torna mais uma mudança que os leva de volta ao modo de ser *tentehar*. Através do celular os jovens das aldeias se comunicam de forma mais recorrente e instantânea, convidando assim uns aos outros para vir a sua aldeia no momento escutar uma história ou participar de uma *cantoria*. Jovens cantores têm surgido dessas dinâmicas, estimulados pelos encontros. Mesmo quem não pode participar presencialmente recebe um canto por áudio no WhatsApp.

Nesse dia a dia da aldeia, contado através de pequenas atividades e dinâmicas, a figura do cacique ficou de fora, como tal, pois suas ações só se fazem necessárias em momento de conflitos, tensões ou mediações. No dia a dia ele ou ela é mais um morador da aldeia, com suas atividades cotidianas similares a dos outros moradores. A seguir falarei sobre o papel do cacique, assim como da liderança, categorias importantes na organização social dos tenetehara e na relação com a *política dos brancos*. Mas antes, algumas palavras sobre a língua falada pelos Tenetehara e sua importância política.

1.6 Ze'egete, a língua Tenetehara

A língua falada por eles, pertencente ao tronco Tupi, é chamada de *guajajara* pelos não indígenas. Nos dicionários e verbetes existentes sobre essa etnia a língua é definida como *ze'egete*¹⁷, 'a fala verdadeira'. Já os próprios indígenas dizem somente *língua* quando se

¹⁶ Sinal de 4G é quase inexistente, às vezes é preciso subir em algum telhado para mandar uma mensagem, mas em algumas aldeias há wifi em uma casa e o acesso é compartilhado com as casas ao redor.

¹⁷ Gomes (2002), com auxílio do linguista Carl Harrison, fez a seguinte interpretação, na qual baseou boa parte de sua tese: “a palavra tenetehara, usada como autodesignação do povo Tenetehara, é composta pelo verbo /tem/ (“ser”) mais o qualificativo /ete/ (“intenso”, “verdadeiro”) e o substantivizador /har(a)/ (“aquele, o”). Quer dizer, enfim, “o ser íntegro, gente verdadeira”. É um designativo forte que exprime orgulho e uma posição singular: a de ser o verdadeiro povo, a encarnação perfeita da humanidade. Na escala universal dos povos, primeiro estão os Tenetehara, depois o resto da humanidade, que se aproxima mais ou menos dessa condição excepcional. Nessa autodefinição está o princípio fundamental do ideal de autonomia e de liberdade”.

Porém, a autodenominação feita tanto por meus interlocutores e também de outras pesquisas recentes (Almeida, 2019), é *tentehar* e não tenetehara. Essa segunda seria uma adaptação da palavra do dialeto tupi para o português. Assim, o qualificativo “ete”, muito utilizado na língua (como por exemplo,

referem a ela em diálogos em português¹⁸. Por exemplo, quando me explicam algo relativo à tradução, dizem que *na língua* tal palavra tem tal significado. Ou quando lideranças pedem licença para falar primeiro *na língua* ao realizarem falas públicas em reuniões ou comícios que contam com a presença de não indígenas. O português, apesar de falado pela maioria dos adultos tenetehara, dificilmente é utilizado em conversas entre eles. Quando falam sobre assuntos que envolvem palavras ou conceitos que não têm tradução direta, as mesmas são incorporadas em português nos diálogos *na língua*, como por exemplo, *projeto* e *cartão*, que, como veremos no próximo capítulo, são palavras frequentemente utilizadas em conversas.

Em entrevista à EBC em 2014, Zahy Guajajara, atriz tenetehara moradora da cidade do Rio de Janeiro, afirmou:

Não basta você ter um olho puxado, um cabelo liso e conhecer sua cultura. A língua é uma espécie de autoafirmação. As línguas estão sendo extintas e os índios estão sentindo cada vez mais a necessidade de querer lutar para não acabar a língua. A língua é a parte mais importante da nossa cultura.

Zahy, cujo nome significa Lua, nascida na TI Cana Brava, seguiu um caminho atípico entre as jovens indígenas, mas não deixou de falar a língua materna entre os seus, assim como muitos dos Tenetehara que saem das aldeias e vão morar em cidades. Ela ficou famosa na região por ser a *índia guajajara que fez série na Globo*. Não a conheci pessoalmente, mas acompanhei sua vida pública depois de um período de campo, quando interlocutores me contaram sobre ela e sua carreira. Incentivaram-me a visitar sua mãe, dona Alzira¹⁹, rezadora e moradora de casa simples na cidade de Barra do Corda, por ser uma anciã que *muito tem a contar*. Apoiando-se nas paredes, por ter sérios problemas de visão, ela veio abrir a porta da casa ao ouvir meu chamado. O marido, que também enxerga pouco, veio ter conosco em seguida. Ele, branco, casou-se com a mãe de Zahy quando ambos eram muito jovens. O casal morou na aldeia da família dela por alguns anos, chamada Colônia, uma das maiores e mais antigas da TI Cana Brava, antes de se mudarem para a cidade. Dona Alzira é antes conhecida na região como rezadora do que como mãe da atriz Zahy. Por muitos anos ela recebeu indígenas e brancos para tratar de suas dores com ervas, chás e rezas. Porém, ela afirma que não faz mais *reza*, era coisa da aldeia, agora é evangélica, como muitos Tenetehara da região.

hamete, cujo significado “é verdade”, é utilizada frequentemente em resposta a uma afirmação, quando há concordância com que foi dito), não faz parte da palavra que nomeia a etnia e, portanto, essa interpretação de “ser verdadeiro” não caberia.

¹⁸ Por essa razão, por ser o modo como eles se referem a ela, também chamarei somente de *língua* quando me referir à fala Tenetehara.

¹⁹ Dona Alzira faleceu em 2020.

Entretanto, depois de um tempo de conversa, ela conta que faz reza ainda, mas com menos frequência e só para pessoas que conhece bem. Diz que mistura um pouco de canto tradicional, com canto evangélico, sempre na *língua*. “Português eu não gosto de falar muito não. É língua de branco né. Não sei muito bem”. Como a maioria das mulheres tenetehara mais velhas, o português só é utilizado por ela para falar com não indígenas.

Ela vende artesanato que faz, mesmo sem enxergar, somente sentindo o tamanho das miçangas e sementes que compõe as pulseiras e colares. Mostrou-me seu trabalho, explicou sucintamente o material utilizado e o preço. As outras pessoas da família que passaram pela casa no momento em que conversávamos, filhos e sobrinhos, falavam com ela *na língua*. Menos o marido, que é branco e casado com ela há mais de cinquenta anos. Quando ele percebe que estamos falando sobre a *língua*, ele entra na conversa. Disse que entende e que sabe falar, inclusive me explicou o significado de algumas palavras. Porém, ao falar com a esposa utiliza o português.

O marido de dona Alzira, age da mesma forma como muitos *maridos brancos* moradores das aldeias da TI Cana Brava. “Sei falar, entendo a língua, mas prefiro o português”, foi uma frase que escutei com frequência dos maridos que conheci. Ao mesmo tempo em que as esposas indígenas seguem falando em português com eles e *na língua* com os indígenas. “Eles dizem que sabem, mas sabem nada! E é até bom assim. A gente conversa mais sem eles se meterem!”, afirmou Darlene, entre risos com outras mulheres da aldeia Monalisa. Por outro lado, essa relação das mulheres indígenas com a língua faz com que as *mulheres brancas*, diferentemente da posição dos *maridos brancos*, que se mudam para aldeia se dediquem mais a aprender e utilizar a língua, de forma a se integrarem com o coletivo feminino. Os homens e mulheres não indígenas que passam a residir na aldeia por causa de uma união afetiva com uma ou um indígena serão sempre considerados *karaiw ou karaiw kuzà*, apesar de acolhidos ao grupo familiar. Zanonni (1999) destacou a desconfiança e controle em torno das ações dos “estrangeiros”, como o autor chama esses cônjuges não indígenas, por parte da família extensa indígena a qual ele se uniu. Não poucas vezes, ouvi também relatos de indígenas acusando os *karaiw das aldeias* como responsáveis por qualquer desordem ou desvio de comportamento esperado. Já os filhos da união de um *karaiw* ou *karaiw kuzà* com uma ou um indígena serão indiscutivelmente Tenetehara, “embora de aparência, às vezes, mestiça”. Eles são considerados “verdadeiros índios”, (idem, p. 115). E aprendem a *língua* desde cedo, por convivência com seus parentes.

1.7 *Caciques lideranças e outros atores políticos*

Apesar de “chefe” não ser um termo utilizado pelos Tenetehara para designar seus representantes²⁰, os atributos dos *caciques* e *lideranças* correspondem ao perfil tradicional etnológico de chefia descrito por Lowie (1948). Segundo o autor, o chefe deve saber mediar conflitos, apresentar generosidade e saber falar bem em público. O *cacique* tenetehara, como veremos abaixo, se constitui por essas três características; enquanto a *liderança*, transita entre a segunda e a terceira. O destaque maior se dá para a terceira característica, pois uma *liderança* tem a função de agir no lugar do grupo, assumir posição de sujeito nas relações onde o grupo precisa ser representado²¹.

Antônio Guerreiro Junior (2012), ao analisar a chefia Kalapalo, nos apresentou uma noção de chefia mais aproximada do modo como o povo “a torna reconhecível e eficaz” e, para isso, foi preciso se “distanciar de descrições que a tratam a partir de problemas e conceitos enraizados em nossas próprias ideologias políticas” (p. 54), tais como “poder”, “autoridade”, “controle”. O autor argumenta que, a partir do contexto do contato, pessoas se tornaram “representantes” de seus povos na relação com agente da sociedade nacional e que se afastar de ideias como autoridade, poder e hierarquia não é tarefa simples, mas necessária, pois “ao analisar uma realidade indígena sem a devida crítica a tais categorias, passamos mais tempo patinando sobre a ideologia moderna do que descrevendo e compreendendo outra forma de pensamento” (p. 120). Essa reflexão é fundamental para a compreensão das categorias de representação apresentadas aqui, pois sigo caminho semelhante ao expor a forma como os *cacique* e *lideranças* se constituem e se mantêm como tais entre os Tenetehara da TI Cana Brava. Começemos pelos *caciques*.

Cada uma das mais de duzentas aldeias da TI Cana Brava tem um ou uma cacique. Esse papel é assumido por sucessão ou por iniciativa de abertura de nova aldeia. Esse

²⁰ A palavra no “Dicionário de Tupi Moderno – dialeto tenetehár” (BOUNDIN, 1978) para chefia é *tuwihaw* e não há tradução para a palavra cacique. Já no dicionário Guajajara Português (HARRISON; HARRISON, 2013) chefe é traduzido como *huwihaw* e cacique como *kapitaw*. Esse último se refere à prática comum do tempo do SPI de nomear os líderes de grupos, descrita por Wagley e Galvão (1961): “cada aldeia tenetehara possui um capitão, apontado ou reconhecido como chefe pelo SPI”.

²¹ Clastres (2003) destacou mais um elemento que compõe o chefe indígena sul americano: a poliginia. Entre os Tenetehara, conheci somente um cacique com mais de uma esposa e ouvi histórias de que a prática era comum antigamente, mas vem sendo abandonada. Kaiuré Imana, o grande líder da revolta de Alto Alegre de 1901 havia sido preso por não aceitar a monogamia imposta pelos padres. Esse fato foi o estopim do episódio, que culminou no afastamento da igreja católica das aldeias da região e na retomada de antigas práticas tradicionais pelos indígenas. Contudo, as igrejas neopentecostais conquistaram seu espaço na TI na última década e com isso disseminam regras cristãs, como a monogamia.

processo de tornar-se cacique ao *abrir* nova aldeia ocorre quando parte do grupo de uma aldeia sente necessidade de ir para outro lugar, porventura por alguma divergência interna. Um cacique só deixa de sê-lo quando morre, quando um filho ocupará seu lugar. Se o cacique não tiver um filho homem, sua filha mulher poderá ser cacique ao sucedê-lo ou ao formar nova aldeia. Isso ocorre geralmente quando ela se casa com um não indígena. Assim, se a filha do cacique casar com um indígena, ele sucederá o pai da esposa, se o marido for não indígena ela mesma se tornará cacique da aldeia do pai ou de outra que abrir. Não há relato de troca de cacique dentro de uma aldeia, afinal, a insatisfação de um grupo de pessoas da aldeia com ele é motivo para *abrir* nova aldeia.

Sua função é ampla no interior do grupo que reside no mesmo local, conforme explicou Libiana, cacique da aldeia Maynumi, casada com Antônio, um *branco*: “A função do cacique é igual a do promotor. É tudo. É delegado, é juiz, é prefeito, é tudo dentro da aldeia. Qualquer coisinha vem pra ele. Qualquer besteirinha”. Conflitos entre pai e filho, esposa e marido, primos, disputa de roça, são resolvidos em conversa com o/a cacique. Essa posição dele se assemelha a um chefe de família extensa. Assim, um componente de domesticidade é intrínseco a essa posição do cacique, de mediação de *qualquer besteirinha*.

Apesar de Libiana associar a imagem do cacique a figuras de autoridade da sociedade envolvente para explicar-me suas ações, quando indago sobre como ele age frente a essas *coisinhas*, ou seja, pequenos conflitos dentro da aldeia, a resolução nunca se dá através de imposição ou coerção, que não seriam aceitas pelo grupo. A tentativa de resolução se dá através da conversa, não de medidas autoritárias. A “falta de autoridade” de um cacique tenetehara não o impede de resolver muitas das questões, de ser consultado com frequência, afinal “o chefe goza de invejável estatuto social” (CLASTRES, 2003, p. 56). Esse lugar de prestígio que o grupo lhe concede é o que o mantém enquanto chefe.

Além dessa função apaziguadora do chefe ameríndio, há a questão da generosidade. O cacique pode até ter mais recursos do que outros moradores da aldeia, mas esses são constantemente acionados pelo coletivo. Por exemplo, se ele for dono de um automóvel – em várias aldeias geralmente há esse único veículo – o cacique deve colocá-lo sempre à disposição, para transportar os moradores da aldeia, se for preciso, ou levar e trazer itens demandados das cidades. Zé Mário, cacique da Aldeia São Pedro, define alguns dias que irá à cidade e informa aos moradores, para que exponham suas demandas. No retorno à aldeia, logo sua casa fica cheia das pessoas que perguntam sobre seus pedidos ou simplesmente aparecem para ver o que ele trouxe: objetos, mantimentos ou informações. Ele se senta na varanda e começa a explicar tudo que fez e se não o fez, conta o motivo. Quando não é possível realizar

algo que tenha sido pedido, a justificativa deve ser clara e seguida de previsão de resolução. Por exemplo, um documento não pode ser retirado, pois não estava pronto, mas soube que na semana seguinte estará disponível e irá buscá-lo. Ou seja, quando um pedido não pode ser atendido, o cacique tem o dever de dar explicações.

A aldeia São Pedro é da *beira do rio*. O acesso à cidade é mais difícil, pois é preciso passar por uma estrada de terra bastante irregular e longa. Por essa razão, a dependência da mobilidade do cacique é maior. Já os moradores das *aldeias da BR* se locomovem mais facilmente, a pé pelo acostamento da rodovia ou de moto, já que vários jovens conseguiram comprar uma, geralmente usada. Isso atenua essa função do cacique, mas não a elimina de todo. Se ele for à cidade terá as mesmas responsabilidades no retorno. Outros serviços exprimem a generosidade do chefe, como, por exemplo, o compartilhamento do sinal de wifi. Isso ocorre geralmente nas aldeias com cacique mais jovens, que instalam o serviço em sua casa, pagam por ele, e dizem a senha para quem desejar usar, nas imediações de sua casa.

Além do cacique, há outra categoria importante na vida social, econômica e política dos Tenetehara, como a de *liderança*. Nem todo cacique é liderança e nem toda liderança é cacique. Essa diferença aparece tanto em discursos públicos como nas conversas cotidianas com não indígenas. Tornar-se *liderança* reconhecida pelos Tenetehara exige ações para além do ambiente da aldeia, pois para questões internas há o cacique. A liderança é alguém que age em nome de um coletivo de aldeias, em prol de *melhorias gerais para os parentes*. Pode ser um indígena que tem ou teve um cargo em polo da FUNAI nas cidades; alguém com *mais estudo*, com curso superior, para falar com os *karaiw*; uma pessoa que se relaciona com políticos locais; ou que atua em movimentos indígenas mais amplos, como encontros estaduais e nacionais. Em uma comparação resumida, cacique é aquele que obtém essa posição por meio de sucessão ou abertura de aldeia e, nos dois casos, sua ação é reduzida a uma aldeia; *liderança* só nasce através do reconhecimento por mais de uma aldeia.

Há *lideranças* que são reconhecidas somente pelas *aldeias da BR* ou *aldeias da beira do rio*, e há *lideranças* de reconhecimento em toda a TI pelo seu histórico de ações em nome do grupo todo. Como veremos mais adiante, há nomes que se destacaram no processo de desintrusão de povoados na área indígena, nas ações contra a Eletronorte e exposição de demandas junto à FUNAI e aos gestores dos municípios. Portanto, fizeram parte da história de *resistência* dos Tenetehara dali e por isso mantêm o reconhecimento de sua posição de *liderança*, mesmo quando suas ações pelo coletivo foram realizadas há anos. A *liderança* tem por obrigação transmitir *confiança* e *segurança* ao seu povo. Ela pode, inclusive, ser

masculina ou feminina. Esse segundo caso tem acontecido com mais frequência nos últimos anos.

Outra categoria, os *guardiões*, é bem recente e, até o final de minha pesquisa não havia nenhum ativo na TI Cana Brava. Trata-se de um projeto desenvolvido na TI Arariboia, de grande visibilidade, e que se pretende colocar em prática em outras áreas. A função deles é de proteger o território, avisar sobre a entrada de madeireiros, promover conscientização sobre a importância de cuidar do território e também ajudam a resolver conflitos em aldeias, conforme cacique Libiana esclareceu

Cacique também resolve, mas muitas vezes a gente não está perto. Se a gente ficar muito na aldeia a gente perde muito contato aqui na cidade. Tem que resolver as coisas, ir atrás dos benefícios. Se tiver o guardião lá, ele ajuda.

Portanto, o cacique *cuida* da aldeia, mas não só na própria aldeia. Ele negocia venda de produtos agrícolas na cidade, compra mantimentos para seu grupo, resolve questões de documentos dos moradores de sua aldeia no escritório da FUNAI nos municípios, etc. A presença do *guardião* importa nessas ausências dos caciques. Apesar de ainda não ter sido colocado em prática, a ideia de ter uma pessoa com esse papel no território traz alguns apontamentos interessantes. Primeiro, vemos que há a necessidade de pessoas que vigiem o território, pois, apesar de ser bastante ocupado pelas aldeias, há muitos locais de entrada de madeireiros, cujas consequências das ações são prejudiciais a todos e deixam marcas em longo prazo, como por exemplo, escassez de caça.

Outros povos, como os Waiãpi, também se movimentaram no sentido de proteger seu território por conta própria na tentativa de deter as invasões de garimpeiros, às vezes contra resoluções de agentes da FUNAI (GALLOIS, 2002). Segundo, mostra que uma ação bem vista noutra TI pode ser reproduzida nas demais, e essa troca tem ocorrido em projetos de grande visibilidade, como os *guardiões da floresta* da TI Arariboia, mas também em coisas menos destacadas como ações de associações indígenas. E por último o reconhecimento de que é preciso ter outras pessoas que possam substituir o cacique quando este não está presente para intervir em conflitos cotidianos entre indígenas, mas também com pessoas estranhas nas aldeias. Tanto no primeiro como no terceiro ponto, vemos que a influência da proximidade com as cidades e a presença de rodovia na TI criou necessidade de vigília constante, inexistentes há poucas décadas. Com isso também surgiu a necessidade desse novo papel, o *guardião*, que, diferentemente do *cacique* ou *liderança*, é escolhido pelo grupo para esse função.

Outros representantes, que têm alçado maior significância nas duas últimas décadas, são os ligados à gestão municipal: assessor, secretário de assuntos indígenas e vereador. Talvez sejam as funções mais complexas de analisar, pois criam conexões com uma dimensão de representação outra, que escapa das políticas indígenas, ao mesmo tempo em que deixa transparecer a conexão entre mundos, borrando fronteiras imaginadas entre aldeias, municípios e povoados rurais. Cada grupo tem sua especificidade, mas a expectativa em torno dessas modalidades de representantes não parece ser tão distinta, no caso da região pesquisada. A ideia central é de mobilizar pautas específicas, que levem em conta dinâmicas e demandas do grupo em questão. Esse tema será desenvolvido no capítulo 3, específico sobre eleições e seus desdobramentos. Por ora é importante marcar que essas categorias, tais como assessores e vereadores, tem se mesclado com as supracitadas, de *cacique* e *liderança*, por serem elas que encaminham a possibilidade de tornar-se um representante indígena no gabinete da prefeitura ou na câmara municipal. Ou seja, *caciques* e *lideranças* podem ter objetivo de buscar esses outros espaços, mas também podem influenciar nas escolhas dos grupos ao indicar preferências indígenas ou não indígenas para os cargos que dependem de eleição municipal.

Outro ponto interessante de destacar, a respeito dos caciques e lideranças, está relacionado com as falas realizadas por eles em momentos coletivos como reuniões com agentes da FUNAI, com a Eletronorte ou eventos políticos eleitorais. Nesses discursos é possível identificar um padrão de ação. São feitos inicialmente na *língua*, depois em português, mas na maioria das vezes não se trata de uma tradução e sim de uma complementação. Ou seja, não repetem em português o que disseram na *língua*, pois essa primeira parte da fala é direcionada aos parentes; em seguida expõem suas mensagens aos *karaiw* presentes. Esses discursos constroem-se com base em alguns elementos comuns: numa retrospectiva da luta do povo, de sua *resistência* frente aos *karaiw*, pela exposição dos perigos de serem *enganados* mais uma vez pelo *karaiw* e por essa razão é preciso que se unam enquanto Tenetehara para tomar decisões em prol do coletivo.

Gallois (2002) afirma que, entre os Waiãpi, é comum que nessas falas “os argumentos passem da acusação à ameaça, do pedido à afirmação de autossuficiência”. Entender esse movimento do discurso em marcar o descaso das ações do governo local, da FUNAI e da Eletronorte com relação aos Tenetehara, ao mesmo tempo em que evidencia a desconfiança nas possíveis ações, apresentadas pelos brancos ou demandada pelos líderes indígenas, é fundamental para compreender as ações deles frente ao Estado. “As falas para brancos são, efetivamente, modalidades de intervenção, ou seja, discurso-ação, (...) o plano discursivo

alimenta e se fortalece com o plano das ações” (p.9), continua Gallois ao explicar sobre as “falas duras”.

No caso dos Tenetehara, essas “falas duras” são direcionadas, inicialmente, aos indígenas presentes, como forma de reafirmar a importância de lutar e resistir. Mas elas precisam ser ouvidas pelos *karaiw* também. O ato de falar na *língua* para uma plateia mista é político, vai além de uma questão de comunicação com o povo e do conteúdo da mensagem a ser transmitida. Deixar os *karaiw* sem entender o que está sendo dito, esperando em silêncio o fim da fala, ou o início dela em português, ao mesmo tempo em que escutam as reações efusivas da plateia indígena, como aplausos e risadas, faz parte do que se pretende alcançar com o discurso. Essa estratégia é amplamente utilizada na aldeia, na cidade, no comício e na universidade. Se houver plateia indígena, a primeira fala será na *língua*.

O modo de agir publicamente de uma *liderança* é hoje um conhecimento transmitido entre gerações. Do mesmo modo que na aldeia se fala sobre plantios, caças, festas, memórias e cantos, se fala sobre estratégias de *resistência* frente às ações *dos brancos* na TI e também de formas de expor as demandas indígenas que necessitam de apoio ou *parceria com karaiw*. Em 2008, vi uns poucos *caciques e lideranças* realizarem esse “discurso-ação”, que aponta uma dimensão específica da noção de representação acionada pelos indígenas na política dos brancos. Já em 2018, eram mais numerosos e foi possível identificar quem começava a se destacar como liderança através dessas falas públicas. Além de ser tema de conversa entre parentes próximos, como forma de ensinamento, essas falas têm sido compartilhadas em vídeos em grupos de WhatsApp, obtendo maior alcance entre aldeias dentro da TI Cana Brava e entre TIs da mesma etnia. A forma de sociabilidade entre os Tenetehara tem se modificado nos últimos anos, com a inclusão do digital. E, com isso, o reconhecimento de novas lideranças tem se ampliado de forma mais veloz, pois suas ações são compartilhadas rapidamente.

Duas experiências recentes ajudam a explicitar questões relativas à representação e *resistência*. Refiro-me ao uso de alguns grupos de WhatsApp e também da formação de um conselho de *caciques e lideranças*. Um dos grupos que acompanho no WhatsApp tem o nome de “Caciques e Lideranças da BR”, existente há alguns anos. Fui adicionada em outubro de 2018, quando fazia pesquisa de campo durante as eleições. Naquele momento, o assunto mais frequente no grupo era relacionado ao período eleitoral, por meio do compartilhamento de

informações sobre os candidatos para presidente, governador e deputado. As mensagens trocadas eram em formato de áudio, vídeo, fotos, encaminhados ou feitos naquela hora, que deixassem claro as preferências políticas dos participantes e também que deslegitimassem a ação dos políticos rivais e seus aliados em busca de votos nas aldeias²². Além dos caciques e lideranças da região da BR226, foram adicionados nesse grupo alguns cabos eleitorais do grupo político apoiado por eles, indígenas que participavam de ações políticas - em geral jovens que circulam bastante - e alguns poucos *karaiw* amigos, como funcionários da saúde e professores que trabalham em aldeias.

O grupo foi relevante na disseminação das intenções de voto entre os *parentes da BR*. Não que isso não ocorresse antes do uso desses aplicativos como meio de comunicação entre eles, pois as aldeias sempre deixaram claro o grupo político que apoiavam, através de bandeiras e casas pintadas com cores e números dos candidatos de preferência. Contudo, a informação passou a correr mais rápido com a internet, o que auxiliava em estratégias variadas da política eleitoral, como contagem de votos, locais onde poderiam ser feitas ações de *vira voto*, aldeias que precisavam ser *vigiadas* por estarem mais na mira de políticos da oposição, entre outras.

Durante o período de campanha de 2018 o grupo de WhatsApp passou a se chamar “cacique e lideranças com Moisés”, o prefeito de Jenipapo dos Vieiras, candidato à reeleição. Assim que o processo eleitoral terminou, a maioria dos *karaiw* agradeceu o apoio dos indígenas e saiu do grupo. O nome do grupo foi modificado novamente, retornando para sua designação anterior. Passadas algumas semanas, utilizadas para piadas, memes e stickers sobre os resultados, a respeito de quem *tomou uma taca*, ou seja, quem perdeu as eleições, e parabenizando os vencedores, os temas debatidos retornaram para questões exclusivamente indígenas. Essas são constituídas por compartilhamento de informações sobre ações das SESAI na região, como mutirões de atendimento médico e odontológico; editais de concursos públicos, processos seletivos universitários e eventos em geral que possam interessar aos parentes, nas cidades próximas à TI; informações sobre cadastros e emissões de documentos; problemas de falta d’água ou energia em alguma aldeia; e acontecimentos envolvendo parentes e aldeias, desde falecimentos, discussões, acusações de assaltos na BR, atropelamentos e acidente automotivos. Enquanto a mídia local alardeia que os indígenas guajajara assaltam quem passa pela BR - desde caminhoneiros a passageiros de ônibus - nesse grupo de WhatsApp o que se vê são denúncias referentes a assaltantes não indígenas

²² No capítulo 3 exporei detalhadamente sobre essas dinâmicas no período eleitoral, assim como o uso dos grupos de whatsapp como ferramenta digital de grande impacto nas eleições de 2018.

que tentam entrar nas aldeias e são impedidos pelos indígenas. Também são compartilhados, com menor frequência do que em outros grupos, cantos e imagens de festas culturais tenetehara.

Diferentemente dos outros grupos de WhatsApp indígenas que acompanhei, os quais serão salientados nos outros capítulos, esse traz um posicionamento claro dos representantes indígenas da região da BR. Para os *karaiw*, que ali participam em alguns momentos, se torna fácil identificar quem são os nomes de prestígio entre as aldeias. Para os indígenas que não são caciques ou lideranças é interessante acompanhar como esses representantes se posicionam individual e coletivamente. Em alguns momentos presenciei debates mais intensos a respeito de algum tema entre os caciques.

Por exemplo, no final de 2018, um áudio de um *karaiw* acusando de roubo um indígena contratado por ele para trabalhar no roçado de um sítio foi compartilhado. Nesse áudio o homem se identificava, dizendo não ter “medo de índio”, e afirmava que o dia que “botasse o olho” nele “meteria bala”. Também acusava todos os caciques de proteger os indígenas que praticam roubos e proferiu uma série de xingamentos, concluindo que “é difícil ter um índio trabalhador e honesto” e que “índio só tem moral o civilizado, que trabalha”. O fato gerou revolta entre os participantes e houve uma demanda por uma ação coletiva contra essa acusação generalizada aos indígenas. Na conversa ficou claro que o *ódio de sempre* aos indígenas é o que motiva pessoas assim a proferirem esses discursos, inclusive desejando punir roubo com morte.

Foi feita, após a movimentação em torno dessa acusação do áudio que circulou nos grupos de WhatsApp, uma reunião de algumas lideranças com a Coordenação Técnica Local (CTL) da FUNAI de Jenipapo dos Vieiras para relatar o ocorrido e pedir investigação junto à polícia. Nos dias seguintes à decisão foram compartilhadas imagens de reunião com o coronel da polícia, de modo a reafirmar o comprometimento das lideranças em levar as demandas da BR para outras instâncias. Às vezes, quando surge um tema polêmico – motivado por notícia em jornais, blogs locais ou dados oficiais do município, como, por exemplo, suposto desvio de verba de merendas escolares - o tema é abordado no grupo online e em seguida alguém adiciona a pessoa da prefeitura responsável pela respectiva área para pedir que se manifeste perante os caciques e lideranças. Esse foi o caso da secretária de educação, que foi adicionada ao grupo para esclarecer a questão relativa aos recursos da merenda. Presencial ou remotamente, as cobranças são feitas para que não se passe despercebido nenhum ataque ou falha ao povo tenetehara da região. A vigilância é constante.

Outra função desse grupo é a convocação para reuniões presenciais. Além da divulgação da data, horário e local, na maioria das vezes uma escola de fácil acesso e acomodação para grande número de caciques e lideranças, é avisado também o motivo do encontro e se políticos locais estarão presentes. Se esse for o caso, é preciso uma preparação estética mais acurada das lideranças. O uso de cocares, maracás e pinturas são essenciais nesse momento, como forma de marcar sua posição enquanto *representante tentehar*. Durante a reunião muitas fotos são tiradas e compartilhadas, como forma de reafirmar o comprometimento dos presentes enquanto representantes. Os caciques, antes de iniciar qualquer fala, deixam claro qual aldeia representam. Quando uma liderança que não é cacique inicia uma fala, diz de qual aldeia vem e se apresenta como alguém de prestígio através de elementos de sua trajetória, fala sobre um cargo que ocupe ou tenha ocupado, relembra um movimento que tenha participado ativamente.

Esse procedimento de compartilhar tudo que se faz *em nome da comunidade*, não é sem fundamento. É uma forma de prestar contas de suas ações, deixar claro que não está tomando decisões pelo grupo, mas está agindo em prol dele. Disso depende a continuidade de sua posição enquanto cacique ou liderança. É uma via de mão dupla. Ao mesmo tempo em que é evidenciada uma ação através do compartilhamento de imagens e informações nos grupos de WhatsApp, esse ato pressiona os caciques e lideranças que não estão se movimentando pelas comunidades que representam.

Como já apontei anteriormente (RIBEIRO, 2010), há na TI Cana Brava segmentos familiares que agrupam determinadas aldeias. Em alguns momentos das últimas décadas alguns integrantes dessas famílias, reconhecidamente *lideranças*, ocuparam cargos FUNAI e FUNASA. Essa experiência se mostrou negativa, pois como *chefe de pólo* desses órgãos, essa liderança assumia uma posição hierárquica, de tomada de decisões, que as colocavam em relação de desigualdade com os outros. A solução encontrada por eles foi dividir o órgão, pedindo a criação de dois polos de cada órgão, de forma a colocar em posição de igualdade um representante de cada uma das famílias. Esse processo continuaria ocorrendo, com mais divisões se a coordenadoria de São Luís não barrasse o processo, argumentando que não era viável esse modelo não unificado. Já para os Tenetehara, inviável seria a unificação dos segmentos em torno do poder político cedido a um único representante. Dessa forma, os Tenetehara da Cana Brava perceberam que seria melhor que um *karaiw* fosse o chefe, pois a indicação de uma só pessoa indígena para se posicionar à frente de um órgão de Estado parece introduzir um elemento disfuncional na dinâmica das relações entre os indígenas. Essas novas experiências ajudam a evidenciar elementos que estavam presentes nas antigas. Elas são

novos desdobramentos dos mesmos princípios que estão colocados nessas formas de representação que compõem a política indígena: cacique e liderança. E, sobretudo, os limites que essa noção de representação encontra nessa lógica tenetehara.

Uma forma encontrada de resolver esse impasse da incorporação de políticas de Estado com a dinâmica política tenetehara foi a de dar destaque a coletivos que se encarreguem de apresentar demandas. É o caso do “Conselho Supremo dos Caciques e Lideranças da TI Cana Brava/Guajajara”. Logo após sua criação, uma página no Facebook foi criada como forma de divulgar o conselho e suas ações. Abaixo o post público, de 05/07/2017 que explicava a motivação para a sua criação:

“... surge o CONSELHO SUPREMO DOS CACIQUES DA TERRA INDÍGENA CANA BRAVA, modelo pioneiro no Estado do Maranhão, que traz em sua essência a real necessidade de se revitalizar a cultura e a sabedoria de nossa gente, a partir de uma construção coletiva e horizontal, ou seja, onde todo indígena terá voz e vez, por acreditarmos que estes são os verdadeiros sabedores de suas reais necessidades. Somos sabedores, que muitos duvidarão inicialmente, pois a proposta é por demais ousada, mas a fé é mais forte, que qualquer receio e que não se deixar amedrontar a conquista sempre algo valioso. Sem dúvida o poder público tem que ser chamado à sua responsabilidade, mas há de se reconhecer que o dever não é exclusivo do executivo, municipal, estadual ou federal, mas de toda a sociedade. Assim, é com este propósito, que estaremos realizando a nossa 1º Assembléia na terra indígena Cana Brava Guajajara/Aldeia Coquinho BR 226, onde oportunamente a nação indígena do Maranhão estará sendo prestigiada com a presença do Secretário da Sesai/MS o Deputado Federal Hildo Rocha e outros representantes de órgão governamentais e não-governamentais. Somos capazes de coisas, que não imaginamos. Tudo é possível com humildade no coração. PARABÉNS PARENTES GUAJAJARA pela C O N Q U I S T A!
A MEMÓRIA DO CACIQUE RAIMUNDO AMORIM "DICO" IDEALIZADOR e MEMBRO ETERNO DO CONSELHO SUPREMO DOS CACIQUES.

Nesse texto podemos identificar alguns elementos importantes. Primeiro, a ideia de uma “construção coletiva e horizontal” remete à política tenetehara de não colocar em posição hierárquica aldeias ou grupos familiares, principalmente depois de fracassada a tentativa de colocar parentes em posição de poder político, como dito acima. Segundo, “todo indígena terá voz e vez”, pois cada cacique representa uma aldeia, portanto traz as demandas do seu coletivo específico e não de um grupo de aldeias ou mesmo da TI Cana Brava como um todo. Terceiro, o poder público é “chamado à responsabilidade”, mas não de uma forma unificada, exclusiva. Não é uma essa responsabilidade na articulação por resoluções das

demandas indígenas, pois abrange o nível “executivo, municipal, estadual ou federal e toda a sociedade”.

Dessa forma, a primeira assembleia proposta pelo Conselho (que apesar de ter supremo no nome, algo que poderia remeter a ideia de autoridade, de autoritário não tem nada) deve ser composta por vários representantes oficiais da sociedade não indígena também. De fato, todas as reuniões, de motivações variadas, que presenciei, contaram com a presença do prefeito, de vereadores, deputados, agentes da FUNAI e SESAI dos polos regionais e da coordenadoria técnica da capital, etc. Se não pudessem estar presentes, a ausência era justificada, deixando também claro a todos os presentes que o convite foi feito.

Entretanto, esse Conselho não foi reconhecido por todas as aldeias. Como já dito, há lideranças que são reconhecidas somente por grupos de aldeias e não por todas que compõem o território. O Conselho é formado por cerca de cem caciques e algumas lideranças, o que se refere a apenas metade das aldeias da TI Cana Brava. Presenciei algumas cartas assinadas por esse Conselho que não foram apoiadas por um grupo de aldeias representadas por outros caciques. O próprio segmento da família Amorim, alguns descendentes do Dico, cacique a quem foi feita a homenagem final do texto acima, não reconhecem esse coletivo como seus representantes. A recusa ativa de um poder uno se dá não só quando este é personificado em uma liderança, como no caso da ocupação de um cargo importante em órgão do Estado, mas também quando há tentativas de formar coletivos representativos, como esse conselho ou algumas associações. Essas últimas são formadas com alguma frequência, como forma de capturar recursos variados, geralmente por um grupo de aldeias.

Renato Sztutman (2013), ao analisar políticas ameríndias, retoma o pensamento de Pierre Clastres em sua tentativa de combater a “noção de poder político como algo necessariamente centralizado e coercitivo” e dá destaque a uma ideia de “pulverização do poder político”. Ou seja, ao mesmo tempo em que os povos indígenas reconhecem os poderes e perigos do Estado, produzem, através dessa pulverização dos focos de poder, a recusa do uno, um movimento de “linhas de fuga que permitem a tal multiplicação do múltiplo”. Sigo com esse pensamento ao analisar a forma como os Tenetehara constroem suas relações entre si, mas também com o Estado. Afinal, “esses vetores flexíveis e fugidios das políticas indígenas podem conviver e mesmo combinar-se com os vetores rígidos de uma política de Estado de modo a produzir resistência e autodeterminação”. Esse comportamento foi visto em variados momentos, desde a divisão da FUNAI observada em 2008 até períodos de campo mais recentes, especificamente nas participações em reuniões com a Eletronorte. Além das negociações e embates com FUNAI e Eletronorte, outros momentos trazem muitos elementos

para essa ideia de combinação de políticas indígenas com políticas de Estado, como nos períodos de campanha eleitoral e até mesmo em momentos de festa. Cada um desses temas será abordado nos capítulos seguintes.

Mas antes, há mais um tema que não pode ser deixado de fora desse panorama sobre os Tenetehara da TI Cana Brava que se pretende com esse capítulo: a religião. É uma questão que não aparecia como parte dos meus objetivos de pesquisa, entretanto, não há como falar desse grupo sem ao menos contar um pouco sobre o assunto. Tanto pelo passado de conflito sangrento com capuchinhos que os assombram até hoje, como pela forte presença de evangélicos nas aldeias atualmente, tanto indígenas, como missionários. Para tanto, trago no próximo tópico dados de campo dessa interação cotidiana dos indígenas com a religião que mostram tanto mudanças como permanências na dinâmica das relações. Além de configurar também mais uma forma de como os Tenetehara resistem em meio ao contato.

1.8 Missões evangélicas

Dimensões como cultura e religião também tem sido contrastadas pelos Tenetehara nesses movimentos de aproximação e afastamento. Há uma delicada relação entre o mundo dos brancos e o mundo desses indígenas que se distinguem, mas também se interpenetram inegavelmente. A igreja católica, desde a *Revolta de Alto Alegre* em 1901 não busca mais espaço entre as aldeias da TI Cana Brava. Já as igrejas evangélicas tradicionais, pentecostais e neopentecostais têm feito um trabalho ininterrupto há anos na região, que teve como resultado um número expressivo de indígenas que se converteram nas últimas décadas. A presença da Assembleia de Deus e outras igrejas é bastante forte na TI, instauradas através de missões evangelizadoras que atuam nessa região e promovem a construção das igrejas e reúnem grupos em seus cultos. Mesmo assim, a conexão com alguns mitos e ritos tem se mantido nas aldeias, através dos ensinamentos dos anciãos.

A senhora que contou sobre a origem do algodão, páginas acima, também frequenta os cultos, onde os louvores são cantados *na língua*. Nessas músicas, o criador, Deus, é Tupã e não Maíra, o criador nos mitos. Há uma separação prática promovida por eles entre religião e cultura, como me explicaram, para que se possa falar em Maíra sem deixar de crer em Tupã e vice-versa. “A gente pode ser crente sem deixar nossa cultura de lado”, afirmou um cantor de *músicas da cultura* e também de músicas evangélicas. O modo como esses cultos são incorporados à rotina das aldeias sem *contaminar* a cultura indígena pode ser compreendido

através da forma como as igrejas evangélicas se instauram no território. Pude acompanhar esse processo em um dos períodos de campo.

Na aldeia Santa Maria fui apresentada ao *casal de irmãos* que lá residia em 2018. Muito simpáticos, logo se ofereceram para preparar um suco de caju colhido há pouco ali mesmo ao lado do pátio central da aldeia. Dona Iraci, a cacique, os chamou para sentar conosco embaixo da laranjeira, lugar mais fresco àquela hora do dia. Esse casal residia ao lado da casa da cacique há nove meses, como parte de uma missão da igreja Batista, de que fazem parte. Anteriormente residiam em São Luís, com o filho recém-nascido, mas foram designados a auxiliar o pastor representante dessa igreja que mora na Barra do Corda. O *irmão* Nivaldo tinha como objetivo de sua estadia na TI auxiliar na dinâmica dos cultos ocorridos na região da BR. Por intermédio do pastor, o casal foi apresentado a Osvaldo Amorim e Dona Iraci, sua mãe, que permitiram sua presença e lhes cederam uma casa vazia da aldeia para morarem. É comum que haja casas vazias em aldeias grandes, pois como já vimos, com frequência famílias saem da aldeia onde moram para *abrir* outra.

Na TI Cana Brava não há pastor residente, mas os cultos são frequentes e ocorrem não só nas igrejas, mas também em locais dentro das aldeias que não tem igreja próxima. Dona Iraci não é evangélica, mas cede o espaço na frente de sua casa para a montagem do culto, às vezes, pois não acha *ruim* que os parentes se reúnam ali para orar. Na frente de sua aldeia, do outro lado da rodovia, há um início de construção que abrigará a igreja da missão que Nivaldo faz parte. Essa obra foi iniciada em 2017, por meio de um mutirão dos indígenas. Entretanto, o ritmo diminuiu e a obra não foi concluída, o que desagradou o pastor da missão. Materiais de construção, como cimento e tijolo, foram doados por Osvaldo Amorim, mas, com a demora na obra, o mato cresceu e tomou conta da área.

Em 2018, Nivaldo e sua esposa assumiram como tarefa incentivar a retomada dessa construção. Para isso tentariam uma estratégia diferente do mutirão: comprar cabeças de porco e pagar vinte indígenas para limpar o mato e terminar a obra. Dona Iraci foi consultada antes que Nivaldo começasse a buscar indígenas que desejassem trabalhar na obra. Ela concordou com a ação, mas afirmou que ele também deveria batalhar por doações de cestas básicas junto ao pastor, para as famílias indígenas, pois a *necessidade é grande*. Essa dinâmica não é inédita por ali: o pastor se aproxima dos indígenas; designa missionários para auxiliá-los no processo de evangelização; a negociação da entrada da missão nas aldeias se inicia e ocorre paulatinamente, até que a igreja consiga se instalar.

Enquanto a construção da igreja não é finalizada, Nivaldo promove cultos em locais improvisados. O *irmão* faz caminhadas na beira da estrada, passa de aldeia em aldeia

avisando quando será o próximo culto. Quando o dia ainda não está muito quente, ou seja, antes das oito da manhã, ele vai de bicicleta. Algumas das igrejas já bem estabelecidas na região contam com carro de som que passa na estrada, devagar em meio aos rápidos caminhões, anunciando a data do próximo culto. Quando Nivaldo escuta um anúncio desses, muda o dia do culto que pretende promover, de forma a não esvaziá-lo e também respeitar a atividade de outros *irmãos*. Há indígenas obreiros também, que o ajudam a recrutar participantes e montar os cultos. Esses podem ser os primeiros evangelizados pela missão ou mesmo indígenas que já eram evangélicos, ligados a alguma outra igreja mais distante e que percebem a vantagem de apoiar a nova missão, mais próxima de sua aldeia, o que facilita a sua participação em cultos sem grandes deslocamentos.

Há equipamentos eletrônicos para a cantoria, como caixa de som e microfone. Desse modo, a cantoria é alta no momento do culto, o que ajuda também a atrair mais gente. Cadeiras e bancos são colocados em um espaço pré-determinado, com o intuito de uma maior aproximação com a imagem do espaço de uma igreja. O horário é sempre noturno, tanto nessa nova missão como em outras igrejas evangélicas da área indígena, tanto por ser um horário mais disponível, que não atrapalha as atividades diárias, como por ser menos quente e mais atrativo a deslocamentos a pé. Alguns indígenas tem moto, mas a maioria se desloca mesmo andando. As músicas evangélicas são cantadas *na língua*, assim como falas feitas por indígenas presentes. A única fala feita em português é do *irmão* Nivaldo, de abertura do culto, sucintamente, e logo a palavra é passada a algum Tenetehara obreiro que dará continuidade ao culto.

Além de cumprir tarefas de sua missão na TI, o *irmão* Nivaldo é barbeiro e exerce essa atividade na frente de sua casa. Com espelhinho de borda laranja pendurado no cajueiro, cadeira na frente, ele atende aos jovens indígenas que chegam a pé ou de moto no local. O preço cobrado é abaixo do que custaria na cidade, de forma que sua clientela é numerosa. O atendimento para o corte de cabelo também ajuda na difusão das informações sobre a missão e sobre os cultos, a respeito da construção da igreja e da própria *palavra do senhor* ou *Tupàn Ze'en*, nome *dado* à Bíblia Sagrada traduzida para o guajajara²³. Ele tem arriscado algumas palavras na língua guajajara, mas confessa que é difícil, além de não encontrar quem esteja

²³ A tradução foi custeada por igrejas e instituições protestantes no Brasil, Reino Unido e EUA (VALOR ECONOMICO, 2007). A bíblia em guajajara foi a terceira tradução do livro de forma integral para uma língua indígena, segundo a Sociedade Bíblica do Brasil, e existe desde 2007, apesar de trechos do Novo Testamento circularem entre eles desde o final da década de 1980, quando missões alemãs já haviam se estabelecido na TI Arariboia, principalmente. Também há disponível alguns hinários traduzidos do português para o guajajara por indígenas evangélicos.

disposto a ensiná-lo. Sobre a *cultura tenetehar* também sabe pouco. No mês de setembro iria pela primeira vez a uma *festa da menina moça* e se dizia ansioso pelo evento. A associação da festa com a cultura é imediata em sua fala, quase como se o modo de ser Tenetehara fosse resumido a ela. Entretanto, a própria forma de abertura dada à igreja que deseja se aproximar dos Tenetehara, reflete esse modo de ser: aos poucos, sem conflito, com negociações e com limites²⁴. Esses últimos podem estar relacionados à forma de ação da missão, como no caso da construção da igreja, que não ocorre no tempo que o pastor gostaria, e também na dificuldade em deixar os *irmãos* acessarem a língua guajajara. Quando esses limites de ação são ultrapassados, há reação, que geralmente envolve conflito aberto, com discussão ampla ou até mesmo expulsão do pastor e proibição do retorno às aldeias.

Paciência e negociação em cada passo são importantes para o sucesso da missão. É preciso analisar o que será envolvido na aproximação, pesar os prós e contras, sem negar e nem incorporar de imediato. Foi assim no início do contato com os brancos, nos primeiros séculos da colonização, seja com as missões jesuítas, seja com os povoados estabelecidos em áreas próximas às suas e tem sido assim na relação dos Tenetehara com quaisquer outros grupos não indígenas, como políticos locais e agentes da Eletronorte. Conciliar essas relações, delimitar os avanços, é também uma forma de se manter Tenetehara ao longo dos tempos²⁵.

1.9 Maíra-ira e Mucura-ira

Para compreender melhor a forma como a conexão dos Tenetehara com os mitos e ritos se mantém, mesmo com a ação evangélica, através dos ensinamentos e práticas dos anciãos, trago dados de uma conversa com um interlocutor importante nos anos da pesquisa. Numa tarde fui visitar seu Argemiro, o último pajé que se tem notícia na região das *aldeias da BR*. Ele mora com sua esposa em casa da aldeia Santa Maria, cerca de 200 metros da casa da cacique, onde eu fui acolhida. A casa tem a frente virada para a rodovia e, por essa razão, a

²⁴ No capítulo sobre a festa da menina moça essa questão do limite de ação da igreja será retomada.

²⁵ Em uma matéria do site do Instituto Sócio Ambiental, há o seguinte relato, de uma aldeia da TI Arariboia: "Talvez justamente por sentir que seu papel estivesse sendo ameaçado pela nova realidade, Alcebíades Miranda Guajajara, de 65 anos, pajé da aldeia Jacaré, tomou uma decisão inusitada: converteu-se. "Fui na crença tem uns cinco anos. Antes fumava, bebia cachaça, dava na mulher demais. Eu aceitei a palavra de Deus. Tudo isso eu deixei." Alcebíades diz também que não faz caruara. Pergunto se, como crente, continua sendo pajé. Ele me olha com espanto. "Como é que vou curar os outros?" A resposta revela que, pelo menos entre alguns índios mais velhos que se dizem convertidos, a fé cristã-evangélica não penetrou totalmente no universo e na mitologia guajajara. Na aldeia Zutíwa, por exemplo, o cacique Bernardo, 58 anos, recém-convertido, diz que continuam a fazer a "muquiada" e festas tradicionais, a do milho e a do mel, embora já não procurem tanto os pajés. "Posso ser cem anos crente, mas a cabeça é a mesma de sempre." (VALOR ECONOMICO, 2007)

janela segue fechada na maior parte do tempo. A poeira que sobe com a passagem dos caminhões é grande para manter as janelas e portas abertas. A casa é muito próxima à do filho, que mora com esposa e filhos. As duas casas são separadas por uma pequena passagem que dá acesso a uma área externa comum às duas casas, na parte de trás. Lá há galinhas, roçado e pequeno galpão com ferramentas. Algumas árvores proporcionam sombra necessária ao calor da região, potencializado com a proximidade da rodovia. Nessa área há redes e cadeiras. Sentado em uma delas estava seu Argemiro, sozinho. Recebeu-me educadamente como sempre, eu já o conhecia de outros períodos de campo. Ficamos por algum tempo em silêncio, como se costuma fazer. Depois trocamos algumas frases, mas já com a idade avançada e problemas de saúde, ele não estava muito disposto a conversas longas. Seu filho, Pedro, ao me ver, se aproximou. O antigo pajé disse que agora estava fraco, mas que muita coisa conseguiu ensinar a esse filho. Explicou que “o povo hoje não sabe do tempo dos antigos. Tem que ensinar, contar, repetir. Não tem muito mais quem faça”. Pedro disse que estava cuidando de organizar em papel a história do seu povo, seus mitos, para que essa transmissão do conhecimento não se perdesse.

Fotografia 14 – Seu Argemiro, pajé, falecido em 2020



Fonte: Acervo de Graça Medeiros

Pedro perguntou-me se eu conhecia a história dos gêmeos Maíra-ira e Mucura-ira. Eu respondi que já havia lido a respeito, mas que adoraria ouvi-lo. São os filhos de Maíra, Pedro começou a me contar, o criador de todas as coisas, segundo o *mito de origem tentehar*. Depois de criar a terra e os povos, Maíra olhou uma árvore que julgou ser a mais bonita e pensou que se fosse uma mulher iria querer namorá-la. Assim, ela se transformou em mulher e carregou Maíra-ira em seu ventre. Maíra foi embora e o feto guiou sua mãe a procurá-lo. Ele dizia o caminho a seguir e por ele ia criando coisas, como flores e em seguida, abelhas e marimbondos. Ela continuou seguindo na busca por Maíra, quando chegou a uma aldeia. Lá havia índios que disseram a ela para se esconder do pajé. Quando este chegou à aldeia, começou a fumar e soltar fumaça na direção onde ela se escondera. Ela tossiu e ele deu um

tapa em sua nádega, ato que a transformou em veado, assim como aos filhos em sua barriga. Ela carregava dois fetos nesse momento, pois no caminho até essa aldeia ela conheceu um homem, Mucura, que lhe gerou Mucura-ira, o filho bastardo. As pessoas da casa a mataram, em sua forma veado, para comer. O neto da senhora que preparava a carne viu os bebês e gritou para avó alertando sobre a gravidez. A avó pegou os bebês para preparar. Mas ao tentar passar a faca cortou a própria mão. Tentou espetar para por no fogo e espetou a própria mão. Tentou colocar direto no fogo e queimou a mão. Desistiu, deixou-os num canto para mexer no outro dia. Então eles se transformaram em papagaios. No dia seguinte noutro bicho. No outro dia em outro bicho. A senhora resolveu criá-los e assim foram se transformando a cada dia. Até virarem meninos.

Eles foram crescendo e a avó dizia para tomarem cuidado com o pássaro Jacu. Um dia eles o viram e a ave disse aos meninos: “vocês andam com o povo que comeu sua mãe”. Diante dessa notícia, os meninos resolveram se vingar. Maíra-ira foi até a sua avó e pediu para catar seus piolhos. Assim que começou a mexer na cabeça da avó, ele a arranca transformando-a em um abacaxi. Depois disso, os gêmeos foram até a beira do rio, pegaram coisas já criadas, como troncos e instrumentos, ferramentas de trabalho, de fazer farinha e jogaram no rio, para se transformarem em animais perigosos, monstros, como a sucuri e a piranha. Buscaram uma anta para jogar no rio e testar se ela seria comida pelos animais que criaram. Ao verem que deu certo, decidiram chamar o pessoal da aldeia para o rio. Quando o grupo chegou à margem, Mucura-ira foi à frente, guiando-os até um tronco que servia para atravessar o rio. Quando todos se encontravam em cima do tronco, os irmãos pegaram um de cada lado e viraram, fazendo com que todos caíssem no rio. Logo começaram a ser comidos e perguntaram por quê. Maíra-ira disse que foi por terem comido a mãe deles. Pedro finaliza sua narrativa dizendo “é triste essa parte né?”.

Nimuendaju (1951) narra partes do mesmo mito, que ouviu durante sua pesquisa entre os Tenetehara Tembé, onde Maíra cria sua companheira a partir de um belo tronco de árvore, vive com ela por um tempo e depois parte em viagem. Wagley e Galvão (1961) afirmaram que o mito dos gêmeos é bastante difuso entre povos indígenas na América do Sul e apresentam pouca variação no tempo, referindo-se a registros dos Tenetehara do século XVI em comparação com os registros de sua pesquisa, e no espaço, portanto entre eles e os Tupi do litoral ou de outros interiores do país, no século XX. Entretanto, também destacaram modificações e adaptações em elementos da narrativa moderna, sob influência da religião católica. Zannoni (1999) fez uma análise detalhada do mito dos gêmeos, contado a ele por dois interlocutores de idade diferentes, um jovem e um ancião, moradores de aldeias distantes

entre si na TI Arariboia. A versão explicitada por ele é bastante próxima à narrada por Wagley e Galvão.

Em ambos os casos, há vários pontos de semelhança com o mito narrado acima por Pedro, da TI Cana Brava, vinte anos depois da pesquisa feita por Zannoni. Maíra como o herói que parte, sua esposa, sem nome, guiada pelo feto em busca de Maíra. No caminho encontra Mucura, de quem engravida novamente e, portanto, carrega em seu ventre dois fetos, um filho do herói e outro filho de um homem comum, que é também um gambá. A mulher também é transformada em veado e comida por pessoas, os filhos saem do seu ventre, não podem ser assados e se transformam em muitos animais até virarem meninos e serem criados pela senhora. Também o pássaro Jacu é quem conta a verdade a eles, sobre sua mãe ter sido comida em sua forma veado. Por fim, a vingança é concluída sob a ponte no rio. Contudo, na descrição feita a Zannoni, as pessoas que comeram a mãe dos gêmeos eram gente-onça. E a transformação da mãe em veado se deu pelo próprio feto que a guiava, Maíra-ira, e não pelo pajé, como na narrativa de Pedro.

Percebemos também que na análise desse mito, Zannoni destaca o conflito entre homem e natureza presente em vários momentos, assim como entre homem e sobrenatural. O autor diz que “as onças poderiam representar outros povos que ameaçavam a vida dos índios. Há, portanto, um conflito que se resolve com a derrota das onças” (p.148). Interessante notar que na TI Cana Brava, de floresta menos densa em comparação à TI Arariboia, não há presença de onças e essas não aparecem no mito.

A presença do pajé no mito narrado a mim é significativa, no momento em que estes estão em processos de apagamento nas *aldeias da BR*, por conta da forte presença de igrejas evangélicas, como vimos acima. Essa figura é atrelada a uma ideia de sobrenatural rechaçada pelos pastores e, por conseguinte, tem diminuído com o passar dos anos. No mito, é o pajé o responsável pela transformação da mãe dos gêmeos em veado, animal que representa uma caça muito valorizada, tanto pela dificuldade em caçá-lo e, conseqüentemente, pelo grande prestígio do caçador, como pelo apreço do alimento em si. O pajé assume no mito não a posição de um curador, mas de alguém responsável por toda a desordem que se segue ao induzir o povo a comer a mãe-veado e a derradeira vingança promovida pelos gêmeos. A conclusão de Pedro, ressaltando a tristeza pelo desfecho contado, dá indícios de uma transformação na própria percepção da história *tentehar*. As crenças antigas, o poder do pajé, seriam prejudiciais ao andamento do mundo, ao desencadear morte e desejo de vingança.

Entretanto, o mito não deixa de ser narrado, retomado com suas variações para explicar a origem *tentehar*. Assim como Maíra, os gêmeos são criadores das coisas do mundo.

E sua importância não é descartada, mesmo com a presença de novas crenças. De novo, o Tenetehara se renova, se adapta, mas não deixa de incluir seu modo de ser nas novas gerações. O mito segue com seu caráter criativo, apresentando seu lugar múltiplo e em plena transformação (LÉVI-STRAUSS, 2017).

Tentei, nesse capítulo, construir uma percepção do modo de ser Tenetehara através de suas ações políticas no tempo e no espaço. Menos uma tentativa de “descrever”, “traduzir” ou “interpretar” esse modo de ser, e mais um esforço em compreendê-lo através “das reivindicações e das alternativas colocadas por estas sociedades para a construção do próprio futuro” (GALLOIS, 2002). As estratégias de sobrevivência ao longo dos séculos, as transformações e manutenções na economia e organização social, a forma de se fazer presente nos espaços onde estão e onde podem estar, na relação com não indígenas, são elementos que constituem esse grupo étnico. Não obstante, é preciso lembrar que essas ações não refletem uma política de unificação, mas, pelo contrário, apresentam uma política de multiplicidade (SZTUTMAN, 2013).

2. Políticas indígenas e políticas de Estado

A história de resistência dos Tenetehara frente ao contato com o *karaiw*, desde o século XII até os dias atuais, se configura em duplo movimento de aproximação e afastamento, a depender da situação enfrentada, da por eles chamada *política dos brancos*. Esses movimentos configuram ações políticas pensadas e praticadas ao longo das variadas interações: com colonizadores e missões nos primeiros séculos; com os primeiros moradores brancos em povoados próximos no momento seguinte, com os postos do SPI; com povoados que se instauraram nos territórios; com os grandes empreendimentos como as rodovias e também na participação em projetos de mitigação de impacto relativos à construção do linhão da Eletronorte.

Cíntia Guajajara, em um vídeo de divulgação dos desafios de manter a TI Arariboia preservada, relata histórias que escutava dos anciãos sobre o período da demarcação do território. Nessa região, assim como na TI Cana Brava, houve um processo de desintrusão de povoado que se instalou na região limítrofe do território. Como forma de ilustrar esse duplo movimento de aproximação e afastamento, reproduzo um trecho de sua fala:

Pelo o que os mais velhos contam, aqui na região da Araribóia, foi pacífico. [...] Tinham uns não indígenas que moravam na aldeia Formosa, ali nas lagoinhas, nas cabeceiras, que hoje ainda é um território da Arariboia. Eles tiveram que sair, mas saíram de forma pacífica. Os tamui, os cacique da época, contam que eles deixaram um *karaiw* morar, uns comerciante morar pra facilitar que os indígenas, os parentes comprassem o sal, o açúcar, o café. As coisas que a gente já tava precisando né, como tecido. Foi a razão deles terem deixado uma gleba de terra para os não indígena. De uma forma pacífica, numa relação boa entre os tentehar e os *karaiw*. Não houve um conflito, mas houve uma luta. Da organização dos caciques, das lideranças e também a participação dos pajés, dos rezadores, das mulheres, dos homens fazendo rituais e cantos de prevenção e proteção do território, para poder ter sido demarcado.²⁶

Aceitar a aproximação com os brancos para facilitar o cotidiano, lutar pelo afastamento dos mesmos quando há ameaça ao grupo. Nem sempre há *conflito*, mas há *luta* nas interações. Esses pontos, presentes na fala de Cíntia, são recorrentes em muitas falas de meus interlocutores e também nos dados do material publicado sobre os Tenetehara. Nesse

²⁶ O vídeo foi gravado para uma aula ministrada por mim no curso “Pryyhrejara Wiramiri, Formação em Gestão Ambiental e Territorial”, oferecido pelo Centro de Trabalho Indigenista em parceria com o Instituto Sociedade, População e Natureza-ISPAN em abril de 2021 (CINTIA GUAJAJARA, 2021).

capítulo vou narrar alguns dos episódios desse movimento de aproximações e afastamentos que marcaram a história da TI Cana Brava. Através de histórias narradas com frequência pelos indígenas moradores das aldeias e das cidades pesquisadas, pretendo seguir a análise com o pano de fundo dos temas da representação e da resistência. Cada história teve uma ou mais lideranças de destaque, que representaram o grupo étnico no momento de conflito. As ações desses representantes foram fundamentais para a manutenção do grupo, portanto, para sua resistência.

Coelho (2002), no seu livro a respeito da disputa pela terra nessa região, argumenta que a organização política dos Tenetehara enquanto unidade étnica foi reforçada pela luta em conflitos territoriais. A autora se apoia em Max Weber e George Marcus para qualificar os Tenetehara como grupo étnico mediante o critério de sua finalidade política, definida pelo primeiro, independente das categorias de tradição e comunidade²⁷, conforme o segundo. O argumento de Coelho centra-se na ideia de que, mesmo em mais de quatrocentos anos de contato, esses indígenas não têm sua identidade étnica questionada, pois a língua e o território expressam e delimitam de forma clara as fronteiras étnicas. Esses são aspectos importantes para compreender as ações políticas que resultam na persistência do povo Tenetehara, mas, meu ver, a própria luta pode ser vista como intrínseca ao modo de ser desse povo, mais do que um elemento dinâmico funcional.

Através dos movimentos de aproximação e distanciamento, ações políticas são promovidas com ou contra os *karaiw*, o que configura a *resistência* frente ao outro. Nesse capítulo veremos como os conflitos nos povoados de Alto Alegre e São Pedro dos Cacetes ajudaram a compor o histórico de interação entre os *tentehar* e os *karaiw*. Além dos conflitos territoriais, os embates e negociações com a Eletronorte também são emblemáticos no que diz respeito às posturas dos representantes, sejam eles *caciques* ou *lideranças*. Narrarei aqui algumas reuniões onde essas estratégias de representação foram acionadas de muitas formas, tanto sobre quem representa quem em qual momento, como o que se deve falar e de qual forma.

²⁷ “A resistência na luta para estabelecer uma identidade não depende de uma nostálgica pedra fundamental da tradição ou da comunidade, mas surge, criativamente, das mesmas condições desconstrutivas que ameaçam desintegrá-las”. (p.39)

2.1 Alto Alegre

Jacques Le Goff (1990), ao expor a distinção entre memória individual e memória coletiva, apontou a primeira como uma memória pessoal, formada na infância, e a segunda como uma memória social histórica, formada pela tradição e pelo ensino²⁸. Ao pensar na constituição dessa memória coletiva na região de Barra do Corda, não há como falar dos Tenetehara da TI Cana Brava sem falar do fatídico dia 13 de maio de 1901, onde treze capuchinhos e várias famílias de lavradores que moravam nas proximidades do convento do Alto Alegre foram assassinados por um grupo de indígenas durante uma missa matinal. Esse episódio faz parte dessa memória social histórica, apontada por Le Goff, é tradicionalmente transmitido aos moradores mais jovens e reproduzido aos forasteiros. As articulações entre presente, passado e futuro são desenvolvidas pela memória coletiva, e o passado, materializado pelo ocorrido em Alto Alegre, com um caráter profético, esclarece as relações no presente e no futuro entre os Tenetehara e os *brancos* dessa localidade. Além disso, as versões contadas por indígenas e não indígenas são diferentes e tem suas implicações, como veremos neste tópico²⁹.

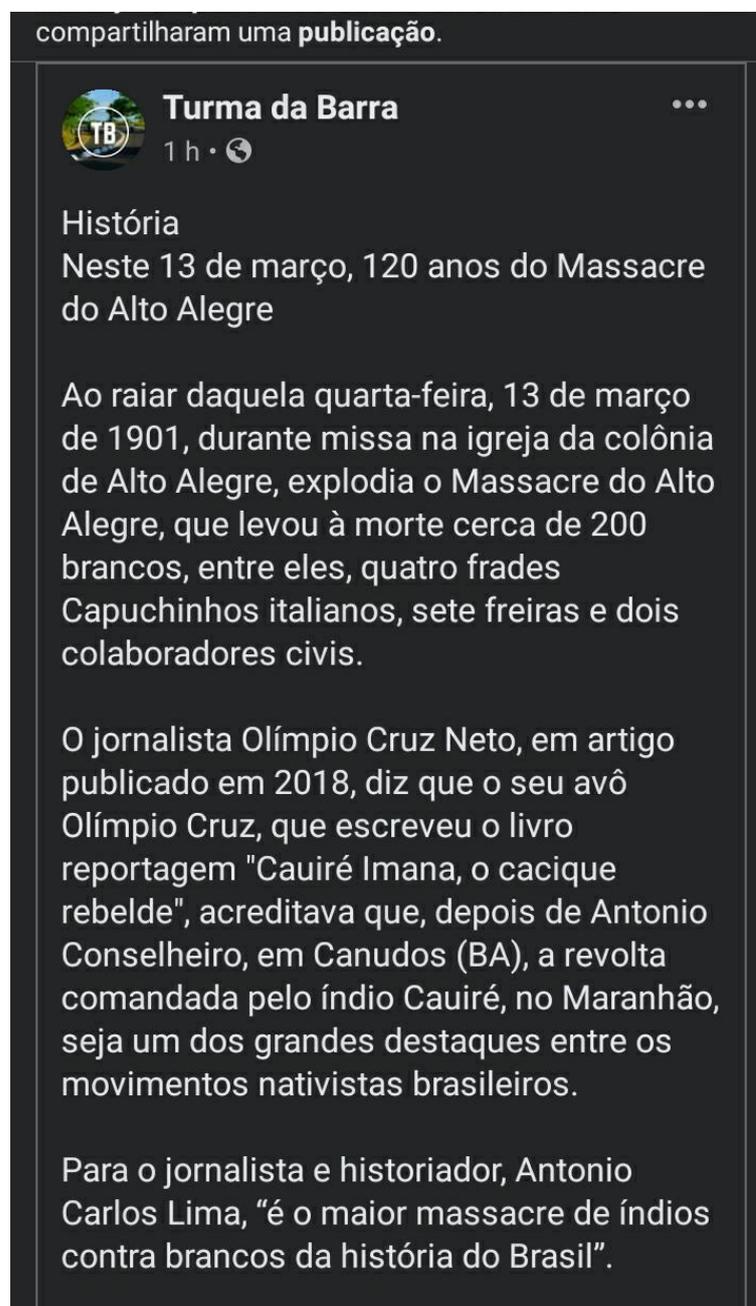
A data 13 de maio é rememorada a cada ano através de uma missa promovida na igreja matriz de Barra do Corda onde há, na fachada, uma imagem de cada um dos capuchinhos mortos naquele dia. Como afirmou Coelho (2002), “a memória de conflitos anteriores é continuamente revivida e assume significado especial nos conflitos presentes”. Esse ocorrido no início do século passado influencia até hoje a relação entre brancos e indígenas, pois, vista como uma prática social, a história informa a memória e isso tem implicações não só epistemológicas, mas políticas (HERZFELD, 2014). Além disso, o Alto Alegre diz respeito à relação dos indígenas com o território e à importância dos líderes na luta por ele. Gomes (2002) destacou que esse episódio foi importante para deter o processo de perda de terras que vinham enfrentando os Tenetehara. Muitos camponeses vinham migrando para a região e se instalando em áreas indígenas, porém retrocederam frente à notícia das mortes.

²⁸ “Nas sociedades, a distinção do presente e do passado (e do futuro) implica essa escalada na memória e essa libertação do presente que pressupõem a educação e, para além disso, a instituição de uma memória coletiva, a par da memória individual. Com efeito, a grande diferença é que a criança – não obstante as pressões do ambiente exterior – forma em grande parte a sua memória pessoal, enquanto que a memória social histórica recebe os seus dados da tradição e do ensino, aproximando-se porém do passado coletivo enquanto construção organizada” (LE GOFF, 1990 p.196)

²⁹ “Foram construídas várias versões para esse incidente, que ficou sendo chamado pelos Guajajara de “tempo do Alto Alegre” e, pelos brancos, de “massacre do Alto Alegre”. As versões revelam o lugar a partir do qual seus autores se colocam e os interesses que defendem”. (COELHO, 2002: p. 117)

Nos últimos anos, a data também tem sido lembrada em posts nas páginas da cidade e região. Abaixo uma imagem com trecho do texto postado em 2021, na página pública do jornal regional Turma da Barra:

Figura 1 – Postagem no Facebook sobre o Alto Alegre



Fonte: página do Facebook Turma da Barra

Essa postagem foi seguida de imagens da construção da igreja matriz, onde se encontram ainda hoje os restos mortais dos frades e freiras mortos naquele dia. Em outra

oportunidade (RIBEIRO, 2010) descrevi em detalhes esse episódio muitas vezes relatado em livros. Aqui só mencionarei suas linhas principais, à medida que se mostrem significativas, pois o tempo do Alto Alegre faz parte da história dos moradores daquela região e tem seus efeitos no presente e no futuro. Passa por um processo de coletivização da memória, que se constitui por semelhança, pelo que é partilhado pelos grupos (HALBWACHS, 2004).

No início da minha primeira pesquisa de campo, ainda no mestrado, esse episódio era mencionado muitas vezes por moradores da cidade para justificar a imagem (negativa) dos Tenetehara naquela região na percepção dos não indígenas, assim como era contado pelos indígenas para explicar porque a relação com regionais é atravessada por tensões. De volta ao campo, agora no doutorado, a referência ao ocorrido em Alto Alegre se repetiu, tanto por parte dos indígenas como dos não indígenas, cada vez que eu conhecia uma pessoa que ainda não sabia sobre minha pesquisa. Percebi então, que havia mais a ser explorado sobre esse tema, no que diz respeito à construção dessa memória, que transita entre passado e futuro das relações entre Tenetehara e brancos dessa região. Como disse Foucault, “vivemos em uma sociedade que produz e faz circular discursos que funcionam como verdade, que passam por tal e que detêm, por este motivo, poderes específicos” (1979, p. 231).

Em resposta à postagem no Facebook copiada acima, um Tenetehara chamado Ytaynuwy, postou sua *versão tentehar* da história. Benjamin (1996) afirmou que a boa narrativa escrita é a que pouco se difere da narrativa oral e que a fonte principal dos narradores é a experiência transmitida de uma pessoa a outra. Nesse sentido, trago a narrativa desse indígena feita no Facebook, que vai ao encontro do que escutei muitas vezes dos meus interlocutores durante a pesquisa de campo.

Com características bastante didáticas e intenção claramente política, ele conta como ocorreu o episódio. Já de início, ressalta que não deve ser chamado de massacre, como nomeiam os brancos, mas sim de revolta, pois é assim que os indígenas o entendem. A literatura existente sobre esses indígenas relata o episódio de forma variada: “Rebelião do Alto Alegre” (GOMES, 2002), “ato de agressão” (WAGLEY e GALVÃO, 1961), “massacre” (relatos de missionários, jornalistas). Sobre essa forma de enunciação também escutei de um interlocutor:

Quando falam "massacre" dá a entender que os nossos guerreiros entraram naquela igreja e fizeram isso a troco de nada, só por fazer mesmo, somente por matar sem motivo algum. Tornam todos os Guerreiros os errados da revolta. Sabemos nós, que não foi isso. E sim uma revolta dos Guerreiros, por conta do que estava havendo com o nosso povo naquele tempo. Na verdade quem massacraram foram eles (os padres), crianças sendo mortas, etc.

Voltando ao post referido acima, Ytaynuwy afirma que cresceu, assim como os outros indígenas da região, ouvindo uma narrativa diferente da contada nos livros e no documentário feito a respeito. Esse último é bastante criticado pelos Tenetehara, pois *só um lado teve voz*, ou seja, só a versão dos *karaiw* foi levada em consideração, enquanto a narrativa feita pelos *tamui*, os anciãos tenetehara, foi deixada de fora.

Ytaynuwy tenta chamar atenção para o fato de que é preciso olhar para os eventos anteriores à missa matinal do dia 13 de março de 1901 para compreender os motivos da *revolta*. Em 1896 foi instalada a missão dos frades capuchinhos na Colônia São José da Província de Alto Alegre, na região da atual TI Cana Brava/Guajajara, com objetivo de promover a catequização dos indígenas daquela região. Seguindo o movimento de aproximação frente ao novo, praticado pelos Tenetehara já em outros momentos da história, como vimos no capítulo 1, alguns indígenas aderiram à ação dos capuchinhos, estabelecendo suas roças e aldeias na proximidade da missão. Um deles foi Kawiré Imán, o João Caburé, visto pela missão como “exemplo de sucesso” no processo de catequização. Mas esse comportamento dele foi alterado, assim como de outros, quando percebeu que a interferência dos padres no modo de vida do povo estava além do que os indígenas poderiam aceitar.

A narrativa dos não indígenas coloca a motivação de Kawiré em uma vingança pessoal, depois de ter sido “acusado de bigamia, punido, acorrentado, preso em quarto por quatro semanas, ora pelos pés, ora pelos braços, ora pelo pescoço”, por ter se unido a uma indígena depois de se casar com uma mulher branca através de cerimônia religiosa, exibida inclusive a famílias de elite da cidade de Barra do Corda. A monogamia não fazia parte de sua cultura e ele não pensou em aderir a ela, mesmo ao aceitar o casamento sugerido pelos religiosos da missão. Aproximar-se, dar a impressão de que foi dominado, deixar-se atrair pelo novo, mas não abrir mão do seu modo de ser: novamente esse é a estratégia de sobrevivência *tentehar*. Nesse caso, o preço pago foi alto, afinal ele foi punido com violência. Entretanto, a *real* motivação para ele propor e liderar o movimento contra os capuchinhos tinha outra explicação: “a revolta dele e do povo foi pelos não indígenas estarem invadindo seu território, acabando com a cultura e levando seus filhos para o internato sem o seu consentimento”, diz Ytaynuwy. Ou seja, aquele limite dado à aproximação foi bastante ultrapassado e, portanto, foi preciso reagir.

Esse processo de catequização feito pelos capuchinhos, com anuência do Estado, foi iniciado com os Tenetehara adultos. A doutrinação na fé foi uma das estratégias de interferência utilizada com intuito de retirar dos povos indígenas o domínio sobre as terras. Através da criação de aldeamentos, grupos foram retirados de suas moradias e realocados nas

missões religiosas e submetidos às suas regras. Dessa forma, a catequese configurou um instrumento de colonização potente (COELHO, 2002). Porém, inserir entre os tenetehara o cristianismo e seus preceitos não foi tarefa simples. Assim como ainda não é, como vimos a respeito da ação de missionários evangélicos presentes na TI Cana Brava. Episódios como os de Kawiré, que aderiu a religião católica sem abandonar a poligamia, eram frequentes, o que dificultava o objetivo dos padres. Para que funcione bem essa aproximação, sem conflitos, é preciso não abrir mão da negociação de limites, de entradas, de interferência. Mas isso não foi percebido pelos capuchinhos que, ao se frustrarem com o processo de catequização dos adultos, partiram para outra estratégia, a de catequizar as crianças. Essa mudança se baseou na ideia de que quanto mais novos, menos influenciados estariam os indígenas pelo *modo de ser tentehar*.

Essa ação não foi feita de forma amigável. Houve violência e sequestro de bebês, retirados de suas famílias, de suas aldeias, para morar no convento. Os falecimentos foram frequentes, por falta de cuidados e por doenças variadas. Em janeiro de 1901 houve rumores de uma epidemia de sarampo no convento, que levou a muitos óbitos. As mães dos bebês não foram contatadas e as crianças mortas foram jogadas em um poço atrás do convento. Quando estive na aldeia Alto Alegre, fundada muitos anos depois no local onde existia o convento, o cacique mostrou-me os escombros das construções e fez questão de me dizer a localização exata desse poço. Ele não funciona mais, porém manteve-se a estrutura externa, degradada pela ação do tempo. Mas a memória, pelo contrário, perdura e se reafirma com o tempo, no passado que se impõe presente. É preciso contar e mostrar aos que vêm de fora que o episódio não foi esquecido e que essas foram vidas dignas de luto (BUTLER, 2019).

Fotografia 15 – Ruínas do poço do convento onde eram jogados bebês indígenas falecidos



Fonte: Acervo pessoal, 2018.

Uma imagem frequentemente acionada pelos indígenas para narrar o horror que eles viveram nessa época é das mães *tentehar* que sofreram ou mesmo morreram com o leite empedrado nos seios, ao terem seus filhos lactentes arrancados de seus colos para morarem no convento. “Seios rachados e empedrados, essa sim é a imagem que deveria provocar revolta, e não a das mortes”, me disse uma senhora *tenetehara*, sobre a indignação seletiva dos brancos sobre essa época. Chocam-se com o momento final, com o sangue branco na igreja no dia 13 de março, mas ignoram todos os momentos de dor ocorridos antes pelas ações dos padres com os indígenas. O que é contado pela História é sobre a reação, não sobre a motivação.

Catarina Morawska (2018) inicia seu texto sobre as mães da Saudade de Peixinhos citando Judith Butler em suas reflexões no contexto pós-ataques de 11 de setembro, quando esta indaga quais mortes seriam dignas de lamento e merecedoras de lembrança. Morawska conclui que “o luto é legítimo apenas para aqueles cuja vida é reconhecível como uma vida humana.” (p. 335), ou seja, para os que estão fora desse reconhecimento não há necrologia. A

aproximação feita por Morawska de sua pesquisa com as reflexões da filósofa mostra que esse processo do luto e comoção pelas mortes como algo seletivo aos olhos do Estado ocorre também nas periferias de Recife, a exemplo de tantos outros contextos e lugares do mundo. Quando as mães dos meninos mortos em Peixinhos sofrem de forma solitária e privada, elas se aproximam das mães tenetehara que tiveram seus filhos arrancados dos seios. A mãe indígena, vista como selvagem, não teve seu choro legitimado, pois não saberia criar seu filho da “forma correta”, como pretendiam fazer as freiras no convento. Ela deveria se recolher em sua dor da saudade, do seio empedrado. E quando havia a morte da criança, o luto deveria permanecer silencioso, não haveria despedida. “Houve massacre”, afirma Pedro, ao me contar sobre o tempo do Alto Alegre, mas ele começou antes do dia 13 de março de 1901:

Teve sim massacre e revolta. Porque os parentes, muitas crianças, estavam sendo massacradas pelos padres, eram mortos e suas famílias não tiveram um momento de se despedir de seus corpos.

No internato da missão capuchinha, as crianças maiores eram proibidas de falar a língua materna e de fazer menção ou praticar qualquer ato referente a rituais indígenas. No post acima referido, Ytaynuwy afirma:

A verdadeira intenção era acabar com a cultura, costumes e língua do povo Guajajara, porque eles diziam que tudo que envolvia a cultura deles era diabólico e Deus não aceitava isso, que a sua religião era a correta e não os rituais dos Guajajaras.[...] Os pais eram impedidos de se despedir de seus filhos, impedidos de sepultarem os corpos, muitos dos corpos das crianças eram jogados em buracos, eram enterrados como indigente e não avisavam os familiares sobre o falecimento.

Há uma diferença importante entre as mães tenetehara no episódio do Alto Alegre e as mães de Peixinhos: a indignação não foi isolada das mães indígenas, o povo se revoltou. O luto foi negado pelos brancos, mas não pelos *parentes*. Do luto se faz a luta, não de forma linear, mas de modo cíclico³⁰, e a dor das mães mobilizou os homens indígenas que agiram a partir do limite de aproximação ultrapassado pelos brancos. Kawiré foi o primeiro *líder*

³⁰ Matheus Almeida, em sua pesquisa sobre as Mães de Maio da Baixada Santista de São Paulo, nos mostra que o movimento do *luto à luta* se trata de “um processo cíclico, em que um nunca se encerra em si mesmo ou no outro, mas ambos reforçam-se mutuamente Algo como um luto na luta e uma luta no luto, e por isso mesmo, também um luto como luta e uma luta como luto, ambos sem fim” (ALMEIDA, 2021, p. 20). O povo tenetehara age de forma similar, pois a cada conflito gerado com os brancos, a cada limite de aproximação’ ultrapassado, há uma reação em forma de luta pela resistência frente ao *karaiw*.

tentehar dessa região e a TI Cana Brava existe com a configuração atual por causa de suas ações. Seu nome é constantemente lembrado como líder, seja para dar o exemplo de como se deve *juntar os parentes* em defesa do povo e do território, seja para reafirmar que ele não foi o vilão da história.

Em meio a esse clima de tristeza e indignação que Kawiré Imán mobilizou indígenas para invadir o convento e resgatar as crianças indígenas. Além dele, houve outro indígena de importante participação na articulação da revolta: Manoel Justino. Essa ação culminou no assassinato de padres e freiras durante a missa matinal, além dos colonos que moravam no entorno da missão. O ato violento foi uma resposta à indignação dos indígenas perante todo o processo de maus tratos pelos quais passavam as crianças *tentehar* no convento. Os padres e freiras mortos nesse dia têm seus nomes e retratos estampados na entrada da igreja matriz da cidade de Barra do Corda. Há homenagens a eles anualmente, há mais de um século. Contudo, sobre as crianças e mães indígenas falecidas antes do dia 13 de março de 1901 não há homenagens, nem seus nomes são conhecidos. Assim como também não se tem dados sobre os indígenas mortos após esse episódio em Alto Alegre, como forma de retaliação do estado ao povo Guajajara. Como afirma Morawska (2018): “Aqueles sobre os quais recai o estereótipo, é vedado o obituário público.” (p. 337).

Em uma conversa sobre a imagem dos únicos nomes indígenas que constam nos registros desse episódio, João Caburé e Manoel Justino, frente à população local, um interlocutor me disse sobre a importância de contar a *versão tentehar da história*:

se não quebrarmos esses silêncios, jamais poderemos fazer com que os não indígenas entendam que nossas lideranças indígenas precisam ser considerados mártires por defender sua identidade

A narrativa dominante (NAVARRETE, 1999), branca, ensinada como a História (HERZFELD, 2014) da região aprofunda preconceitos e estigmas através das gerações. Em 1909, ou seja, menos de uma década após o ocorrido, um livro foi publicado na Itália, em Milão, contendo a narrativa dos eventos pela ótica de um padre capuchinho que esteve presente em Barra do Corda logo após as mortes dos padre e freiras. O objetivo desse livro era mostrar ao leitor católico e às autoridades do Vaticano os detalhes do “massacre” que ocorreu no “Novo Mundo”. Obviamente, os indígenas como os selvagens assassinos e a missão evangélica, promissora, como a grande vítima. Em 2015 esse livro foi traduzido e publicado, no ano seguinte, pelo Senado Federal. Mesmo com a abertura dessa nova edição escrita por um renomado jornalista maranhense, sob a alegação de se tratar de “importante testemunho,

fruto da mentalidade de uma época, sobre um fato histórico de grande relevância” (MONZA, 2018, p.13), novamente a narrativa branca e católica se reafirma em detrimento da narrativa oral dos Tenetehara sobre o episódio³¹. No final do livro há, inclusive, uma biografia de cada um dos padres e freiras mortos, o que deixa claro, novamente, quais são as vidas dignas de luto.

Como afirma Marques (2015), ao falar das narrativas sobre Lampião, há eventos, conflitos no passado que são fundamentais para a compreensão dos arranjos de relações, sua origem e forma. “As narrativas são meios com os quais as pessoas decidem quem é quem no presente, através do passado e para o futuro”. Em uma conversa no grupo de WhatsApp sobre a postagem do Jornal da Barra, uma mulher tenetehara disse: “Se não houver resistência e persistência, nossos ancestrais vão continuar morrendo”. Essa frase dita por ela resume a relação entre o passado contado pelos brancos e que tem implicação política no presente e para o futuro. Os ancestrais a que ela se refere são os guerreiros que atuaram na revolta de Alto Alegre e em conflitos territoriais posteriores, e a morte que continua é a simbólica, com relação a seus feitos, sua importância enquanto liderança tenetehara e defensor da identidade.

No próximo tópico veremos como a disputa territorial produziu líderes, que fazem parte desses grupos de ancestrais guerreiros cujos nomes e feitos são acionados constantemente para legitimar a história de resistência do povo *tentehar*, sempre apoiada no duplo movimento de aproximação e afastamento da política do branco.

2.2 São Pedro dos Cacetes e retorno ao Alto Alegre

“Uma liderança é constituída na luta. Pela vontade que tem de servir e defender seu povo”.

No dia 02 de abril de 2021 as mensagens que movimentaram os grupos de WhatsApp indígenas dos quais participo foram de lamento e homenagens ao falecimento de José Ornilo Pereira, por motivos de saúde. Reproduzo algumas dessas mensagens abaixo:

“Bom dia grupo, eu só tou passando aqui nesse grupo só pra informar que acabamos de perder um grande lider indígena, liderança e lutador das causas

³¹ O título original: Massacro di Alto Alegre – Note Storiche (MONZA 2018) foi traduzido literalmente “Massacre de Alto Alegre: notas históricas”. A própria ordem dos Capuchinhos julga o texto anacrônico, além de ser parte de uma tentativa de beatificar os padres e freiras mortos, ocorrida sem sucesso. É no mínimo curioso ter sido traduzido e publicado em 2016 em coleção do Senado Federal.

indígenas o meu irmão José Ornilo Pereira ele faleceu agora às 2 horas da madrugada em Teresina, é uma grande perda para a família guajajara.”

“Deixa conosco um legado de luta em defesa da garantia dos direitos e principalmente da terra, a saída do povoado São Pedro dos Cacetes da TI Cana Brava (Jenipapo dos Vieiras- ma), tem sua marca e contribuição que ficará na história. siga em paz, primo”

A trajetória de Ornilo como liderança da TI Cana Brava está diretamente ligada ao episódio da desintrusão do povoado de São Pedro dos Cacetes, ocorrida na década de 1990. Essa referência foi feita em muitos momentos, por diferentes interlocutores, tanto para falar sobre Ornilo, quando ele discursava em alguma reunião, como para falar sobre a história de manutenção do território. Ambas as situações legitimam seu papel enquanto liderança e, os que falam sobre ele o adjetivam como *guerreiro* e *lutador*. Além das falas dos indígenas a seu respeito, o reconhecimento de sua posição e ações políticas também vinham de não indígenas da região. No dia do seu falecimento, a vereadora Elisa, do município Jenipapo dos Vieiras postou, de forma pública, em suas redes sociais:

Hoje amanhecemos com mais uma notícia triste, perdemos um amigo, uma grande liderança indígena seu José Ornilo, fica um grande legado de luta e liderança indígena destemido que sempre foi. O sentimento que fica é gratidão por as experiências vividas juntos, tive a honra de desenvolver um trabalho junto as comunidades lideradas por esse grande homem e só tenho a agradecer a Deus por ter me dado a oportunidade de contribuir com seus esforços em benefício do seu povo. Deus lhe dê descanso eterno dos dias de lutas travados na terra, Jesus conforte o coração dos familiares e amigos, lhes dê fé e perseverança para seguir suas caminhadas levando grandes exemplos deixado por o grande" Cacique Zé Ornilo.

Para compreender como Cacique Zé Ornilo se construiu como liderança, *guerreiro* e *lutador*, voltemos à década de 1990, quando ocorreu o episódio conflituoso em São Pedro dos Cacetes. Assim como o ocorrido em Alto Alegre, há versões da história divulgadas em meios impressos na época e a história contada pelos indígenas que participaram diretamente ou pelos mais jovens que recontam a narrativa ensinada a eles por seus parentes. As diferenças não são tão grandes como no episódio do começo do século, mas há pontos importantes que só são destacados nas narrativas orais.

Em 18 de julho de 1995 o jornal Folha de São Paulo, na seção Brasil, divulgou uma nota (AGÊNCIA FOLHA EM SÃO LUIS, 1995) a respeito do clima tenso que se instaurava na região central do Maranhão. Com o título “Índios querem retirar famílias de povoado”, o texto traz uma declaração do administrador da FUNAI à época, José Dilamar Pompeu, onde

este afirmava que os Guajajara invadiriam o povoado de São Pedro dos Cacetes para retirar, “de qualquer maneira”, as famílias que ali residiam, se o Estado não cumprisse a ação de desintrusão que tinha o prazo para o dia seguinte à publicação da nota. O texto também faz menção a uma manifestação realizada por esses indígenas alguns anos antes, através da interdição da BR226, forma recorrente de estratégia de visibilidade para as suas demandas. O que a nota não diz é que Dilamar Pompeu é um Tenetehara, o primeiro indígena a ocupar um alto cargo no estado, no caso a administração da FUNAI. Por um período de tempo ele foi reconhecido pelo povo como uma *liderança tentehar*, mesmo sem ter sido cacique ou comandado revoltas e manifestações. Sua gestão terminou de forma conturbada, em meio a acusações de beneficiamento próprio, no início dos anos 2000. Porém, sua presença ainda tem relevância e reconhecimento em alguns contextos³².

Em 1995, foi divulgada de forma oficial a sentença de remanejamento do povoado São Pedro dos Cacetes, que se encontrava no interior da terra indígena Cana Brava, para a gleba Remanso. Em 1999, houve um pedido de recurso, cujo documento oficial do ministério público³³, traz elementos interessantes de serem destacados

A “questão São Pedro dos Cacetes”, como ficou conhecida neste Estado, talvez seja das mais apaixonantes causas indígenas já vivenciadas no Maranhão. Constitui, em verdade, um capítulo especial da saga do índio Guajajara, com nuances de violência, sofrimento, desespero, e, sobretudo, esperança. A partir do assassinato de nove índias grávidas durante peregrinação cultural pré-parto, foi constituído um Grupo de Trabalho integrado por representantes da FUNAI, INCRA e Estado do Maranhão, com vistas a promover o remanejamento dos habitantes do Povoado que se instalou na Reserva Indígena Cana Brava.

Tanto na notícia do jornal Folha de São Paulo como no documento oficial do ministério público não há destaque para a luta dos Tenetehara que culminou na desintrusão. Não há nomes de lideranças, não vemos Zé Ornilo, não sabemos que Dilamar Pompeu é indígena. Essa foi uma luta em diferentes ambientes: se deu no papel e na estrada. Os indígenas que tinham mais conhecimento das políticas do branco buscaram modos de fazer valer o direito à terra, já demarcada duas décadas antes. Os indígenas guerreiros organizaram

³² Dilamar Pompeu nunca se afastou por completo das atividades com os indígenas após esse período na FUNAI. No final de 2021, ele foi designado pela FUNAI como substituto do chefe da Coordenação Técnica Local em Barra do Corda. A família Pompeu é conhecida como a maior família guajajara na região da Barra do Corda. Tem moradores na cidade e em aldeias do rio Corda, há caciques, há segmentos, há divisões políticas importantes na gestão de recursos para os indígenas da região, através de formação de associações e alianças com políticos locais.

³³ Cf. Brasil, 1999.

os grupos, montaram frentes, ocuparam locais estratégicos para garantir visibilidade à causa e promoveram luta física, quando necessário. Constituíram lideranças, cada uma a seu modo. Cacique Mariano foi uma delas, constantemente lembrada nas narrativas orais. Seu filho, Marcos Mariano, conta que ele “lutou por essa terra e nem precisou de organizações, mas de organizar as lideranças indígenas deste território”³⁴. Ou seja, sua liderança era reconhecida em muitos grupos tenetehara: quando demandou ação coletiva, ele obteve resposta.

Elizabeth Coelho (2002), que analisou detidamente a disputa pela terra em São Pedro dos Cacetes, ressaltou a importância de identificar o processo de construção do conflito estabelecido na disputa pela terra:

compreender como as categorias foram construídas, os espaços territoriais foram definidos, os argumentos pró ou contra as terras indígenas foram fundamentados, quem são de fato os atores da disputa, como representam a disputa, enfim compreender os elementos que consubstancia o que entendemos pela “dinâmica” da disputa. (p. 45)

Perceber essas nuances do processo torna a análise mais descolada do enquadramento dominantes *versus* dominados, pois, segundo a autora, distintos elementos se fazem visíveis e possibilitam ver as formas de resistência construídas pelos Tenetehara ao longo do histórico de contato. O que chamei de duplo movimento, ora de aproximação, ora de afastamento, é constituído também pelos deslocamentos na terra. Por causa das frentes de expansão pastoril e agrícola iniciadas em meados do século XVIII e continuadas nas primeiras décadas do século seguinte (VELHO, 1972)³⁵ houve um grande deslocamento dos grupos Tenetehara no espaço do estado do Maranhão.

No primeiro momento da expansão pastoril esses indígenas migraram da região do rio Pindaré para os rios Grajaú e Mearim. Portanto, a primeira reação foi de afastamento. Em um segundo momento das frentes de expansão, agora agrícola, já no século XIX, os Tenetehara já

³⁴ Marcos Mariano se refere a organizações indígenas que se esforçam para reunir indígenas para mobilizações e nem sempre conseguem alcançar esse objetivo.

³⁵ “Durante toda a primeira metade do século XIX e boa parte da segunda prossegue a expansão pastoril no Maranhão. Atravessa-se o Tocantins e vai-se ocupando os campos do Norte de Goiás entre o Tocantins e o Araguaia. Para Leste, por volta de 1840, cria-se Barra do Corda, junto a um afluente do Mearim. E em 1868 surge São Vicente, atual Araguaatins, já na margem goiana do Araguaia. A expansão, agora, parece fazer-se mais lentamente, talvez pela melhor qualidade das pastagens que permitiria uma densidade relativamente maior de cabeças de gado, mas também devido à resistência dos grupos indígenas Timbira e à proximidade crescente da orla da floresta amazônica e dos vales úmidos a Leste” (VELHO 1972, p. 22). Nesse livro de Otávio Velho não há nenhuma menção aos Tenetehara, apesar das duas frentes de expansão narradas pelo autor cruzarem terras habitadas por eles.

estavam estabelecidos na região dos rios Grajaú e Mearim. Assim, no momento das fundações das cidades na região, eles já habitavam essas terras. A TI Cana Brava tem a sua maior parte atualmente dentro dos limites do município de Jenipapo dos Vieiras, emancipado em 1997, de Barra do Corda, por sua vez fundada em 1835, em uma região predominantemente Tenetehara.

Através desse caminho trilhado tanto pelos indígenas quanto pelos nordestinos que participaram das frentes de expansão, percebe-se que os limites de terra foram alterados ao longo das fundações de cidades e demarcações de terras devolutas (posteriormente indígenas). As relações interétnicas também foram se constituindo nessas caminhadas, alterando seus limites. No segundo momento de expansão, os indígenas se aproximaram do processo de colonização. Foram aldeados nas diretorias³⁶ e passaram a trabalhar em empreendimentos. Há registro da participação dos Tenetehara em aberturas de estradas na região de Barra do Corda no começo do século XVIII³⁷.

Já nas primeiras décadas do século XIX, a terra indígena Cana Brava foi demarcada, com área maior que a atual³⁸. O governo do estado do Maranhão doou a terra para os Tenetehara em 1923 e o SPI a demarcou com quase 165 mil hectares, em 1936. A abertura dessas estradas citadas acima atraíram famílias camponesas para a região, já reconhecida como terra dos índios. Alguns desses trabalhadores foram bem recebidos, criaram boas relações com os indígenas, inclusive ocorreram alguns casamentos interétnicos. Porém, com o passar do tempo, grupos foram se instalando na área em que se formaria o povoado de São Pedro dos Cacetes, entre 1930 e 1950. Silva (1991) afirma que, a partir de 1960, o povoado cresceu devido a ações de arrendamento de terra feitas por funcionários do antigo SPI. Apesar de alguns grupos de indígenas criarem relações com pessoas desse povoado, sempre foi clara a percepção de que se tratava de posseiros invasores de suas terras (COELHO, 2002). Essas relações foram constituídas através de transações comerciais e prestações de serviços, mas

³⁶ Sobre as diretorias, ver capítulo 1.

³⁷ “O programa de colonização indígena no Grajaú teve início em 1847. Desde 1838, a comarca da Chapada fazia solicitações à presidência da província para serem enviadas forças de bandeiras para conquistar o gentil selvagem. A mudança de estratégia ocorreu quando Hermenegildo Maciel Parente foi encarregado de aldear os índios Guajajara que habitavam as margens do Grajaú, desde a Tapera da Leopoldina até a povoação denominada Palmeira Torta. Foi criada uma primeira diretoria parcial de índios denominada Palmeira Torta e, ainda em 1847, foi criada outra diretoria para aldear os Guajajara e os Mateiro que viviam nas margens do rio Mearim e do Corda, desde o rio das Flores até a embocadura do riacho Enjeitado. Depois, foram criadas mais três diretorias na Chapada, sendo uma em 1864, e duas em 1873. A última diretoria criada na região da Chapada, para os Guajajara, foi a de Buriticupu”. (Coelho, 2002: p. 108)

³⁸ Em 1977, a FUNAI faz nova demarcação de terra, retirando 32.600 hectares, que foram destinados a um projeto de colonização do INCRA.

também houve casos de roças dos moradores do povoado serem queimadas pelos indígenas. Novamente, o duplo movimento de aproximação e afastamento constituía a relação entre os grupos de brancos e tenetehara da região.

No final da década de 1950, novo grupo de capuchinhos retornou à região do Alto Alegre, abandonada após o episódio de 1901, não com o mesmo intuito de catequizar os indígenas, mas de instalar lavradores fugidos da seca do Ceará para constituir ali um novo povoado. Zannoni (1999) afirma que não houve passividade dos Tenetehara com relação ao processo de constituição desses povoados. Houve reações conflituosas e desconfiança com relação ao órgão de defesa de seus direitos que demonstrava maior interesse pelas terras do que pelos indígenas.

Em meados da década 1970, esses indígenas começaram a organizar uma reação maior ao processo de invasão de suas terras, pois ações de retaliação por parte do Estado já vinham ocorrendo contra os indígenas que se manifestaram de forma pontual. Nas palavras de Zannoni (1999, p. 179), “no momento em que os Tenetehara começam a reivindicar seus direitos sobre as terras, a repressão tenta de todas as maneiras impedir que isso se realize, usando até tortura.” O autor cita o caso de Celestino Lopes Guajajara, também contado a mim nas narrativas orais que ouvi durante o trabalho de campo. Esse indígena, cacique da aldeia Coquinho à época, foi preso e torturado pela polícia federal, por ser muito “entendido”, com anuência do delegado regional da FUNAI de São Luís.³⁹ Hoje há uma escola de educação infantil na aldeia que leva o nome desse cacique.

Outro caso, narrado por Zannoni e constantemente rememorado pelos indígenas nas narrativas orais das lideranças sobre o processo de desintrusão dos povoados, é a invasão da polícia federal em uma aldeia da TI Cana Brava em 1992. Houve bastante violência física contra os indígenas, homens, mulheres e crianças, que foram pegos desprevenidos naquela ocasião. A reação se deu de forma coletiva, quando indígenas de outras aldeias do entorno foram defender seus parentes atacados. Os agentes foram presos pelos indígenas e suas armas confiscadas. Essa reviravolta no desfecho do conflito é contada muitas vezes, por caciques e lideranças, no decorrer de conversas sobre memória e luta do povo tenetehara frente ao *karaiw* e suas políticas de invasão e violência contra o indígena e suas terras. Também é uma forma de reafirmar o quanto se trata de um povo guerreiro, que não se deixa abater, pelo

³⁹ É preciso lembrar que no final na década de 1970 o país passava pela ditadura militar, onde práticas como essas eram comuns contra os cidadãos e, como vimos, também contra indígenas que questionassem ações do estado.

contrário, ri e brinca⁴⁰ ao se vangloriar de seus feitos: “a gente fazia pose com as armas lá, tirando sarro dos polícia que ficaram quietinho, quietinho.”. Frases desse tipo foram ditas em momentos variados por indígenas que participaram do episódio e performatizavam as cenas que narravam.

A motivação dessa invasão por parte da polícia federal não é clara nos registros nem nas narrativas, mas é relacionada à tensão entre indígenas e moradores dos povoados. Configurou-se um momento de afastamento dos brancos, pois estes representavam o inimigo comum, independente das relações construídas anteriormente com algumas pessoas. A liberação dos policiais e das armas se deu mediante negociação com o Governo Federal, tendo em vista a repercussão nacional dos fatos, para a efetiva retirada dos moradores dos povoados que permaneciam na área indígena. Promessas foram feitas por parte do governo federal e estadual.

No final do mesmo ano, outro episódio violento resultou na morte de um indígena em uma emboscada feita por dois moradores de São Pedro dos Cacetes. Lideranças se reuniram e resolveram que o caminho seria chamar atenção da mídia para a questão da invasão das terras, pois não era possível contar com a polícia dos municípios próximos, já notificada em outros momentos, sem sucesso. Com isso, houve o primeiro fechamento da BR226, em frente à aldeia Coquinho, mesma aldeia onde o cacique Celestino foi preso quinze anos antes e onde ocorreram as reuniões que culminaram nessa manifestação. Durante esse fechamento da estrada, alguns ônibus e carros foram parados e seus passageiros tomados como reféns. Essa ação foi recebida com muita preocupação e indignação por parte dos não indígenas da região. Também foi noticiada nacionalmente. Os indígenas dizem que liberaram logo mulheres e crianças e somente os homens foram mantidos na aldeia. Eram pessoas que moravam em Barra do Corda, mas também que estavam de passagem para Teresina, pois essa rodovia interliga a cidade de Imperatriz à capital do Piauí. Sobre esse episódio, me contou um colaborador Tenetehara:

Ninguém foi maltratado não. A gente não é assim. Quem prende e bate são os brancos. Esses policiais que vieram aqui antes. A gente só queria que olhassem para a nossa causa. Que o governo cumprisse a promessa de tirar os povoados e acabar com esse conflito. Que eles viessem aqui falar com a gente. Todo mundo foi liberado depois, sem confusão.

⁴⁰ “O humor aparece em uma política discursiva que é comumente praticada com a intenção de divertir o interlocutor e, desse modo, ela se assemelha a um instrumento, “usado” com muita habilidade pelos quilombolas” (VIEIRA, 2015. p 89)

Depois de dez dias de manifestação, o governador do estado do Maranhão à época, Edson Lobão, e o ministro da justiça, Maurício Corrêa, foram pessoalmente à TI Cana Brava tentar um acordo com os indígenas. O bloqueio foi interrompido e os passageiros liberados para sair da aldeia, em meio a promessas de resolução dos conflitos de terra na região. Zannoni afirma que esses homens, depois de saírem da área indígena, relataram que

foram bem tratados, brincavam de bola com os índios, repartiram com eles o pouco que havia na aldeia, tomavam café junto nas casas, conversavam e participavam das reuniões. Os índios sempre explicavam as motivações da ação e pediam compreensão por parte das pessoas. Até fizeram um abaixo-assinado em apoio à luta dos índios pela demarcação de terra, a ser entregue ao Ministro da Justiça” (p. 181).

O que se viu, portanto, foi novamente um movimento de aproximação, mas que carrega consigo uma ambiguidade. Essa ação foi realizada mediante um tensionamento. Poderia ser lida, ao contrário, como movimento de afastamento, já que se tratou de desintração, desobediência civil (fechamento da estrada), ao mesmo tempo em que visava à aproximação da autoridade e definir a questão da terra.

O *karaiw* não representava um inimigo, pois era possível conquistar aliados para a causa. O próprio Zannoni, chamado de Padre Claudio pelos indígenas, foi citado como alguém que se manteve ao lado dos Tenetehara durante o processo de desintração, quando realizou pesquisa de campo na época. Alguns funcionários da FUNAI⁴¹ e alguns políticos locais também se aliaram a eles nessa luta, intercedendo junto ao governo federal para que viessem negociar diretamente com as lideranças e, com isso, evitar que o conflito tomasse maiores proporções. Porém, o fechamento da BR226 trouxe prejuízos econômicos à região, pois com os caminhões parados na estrada houve falta de abastecimento nas cidades do entorno. Com isso, após o cessar do bloqueio da estrada, indígenas de outras aldeias, mais próxima à cidade de Barra do Corda, sentiram medo da reação dos moradores das cidades. O movimento de aproximação era seguido da iminência de um novo movimento de afastamento, ou mesmo ambos sendo acionados simultaneamente, pois o contexto deflagrou certa ambiguidade desse duplo movimento.

Contudo, após quatro anos de tensão, da possibilidade de um novo conflito ocorrer a todo o momento, a desintração dos povoados foi efetivada. Os moradores foram realocados

⁴¹ Entre os não indígenas que estiveram presentes na luta dos Tenetehara por sua terra estava o indigenista Porfírio Carvalho. Como veremos adiante a sua atuação entre os Tenetehara é lembrada com respeito e admiração. Ele começou a trabalhar na FUNAI logo depois da criação do órgão e atuou no sentido de regular a abertura de estradas e construção de linhas de alta tensão em áreas indígenas.

em terra cedida pelo governo federal e suas casas construídas com recursos do Banco Mundial. Com isso, os Tenetehara tiveram suas terras de volta, toda a área demarcada era somente habitada por eles⁴². Mas nem de longe isso cessou os conflitos e a tensão com as políticas dos brancos. Outra grande questão, que corria em paralelo aos processos de desintrusão desses povoados, era a construção do linhão da Eletronorte dentro da TI Cana Brava e suas medidas compensatórias. No próximo tópico veremos como o envolvimento com as torres de energia e as negociações com a empresa responsável afetaram e afetam os modos de fazer política tenetehara.

2.3 Linhão da Eletronorte

Em 1975 iniciaram-se as obras da Usina Hidrelétrica de Tucuruí, no estado do Pará, a primeira usina de grande porte da região Amazônica, inaugurada no final de 1984. Ao mesmo tempo em que foi construída a usina foram feitas as torres de linhas de transmissão para a interligação do Sistema Norte/Nordeste. O primeiro circuito foi desenvolvido nos anos de 1977 e 1978 entre as cidades de Imperatriz e Presidente Dutra, já no estado do Maranhão, interceptando as TIs Krikati, com 68 torres, e a TIs Cana Brava/Guajajara com 52 torres. Uma década mais tarde houve uma duplicação do empreendimento, através da construção de um segundo circuito de transmissão de energia, o linhão LT 500 kV Tucuruí - Presidente Dutra. Para tanto, foram realizadas novas retiradas de área de mata, pois para a instalação de novas torres a faixa do linhão precisou ser ampliada de 100 para 150 metros de largura. Nesse segundo momento foram instaladas mais 67 torres na TI Krikati, em um total de 35 km, e 52 torres na TI Cana Brava/ Guajajara com 22,5 km de extensão total.

A construção do linhão de energia ao longo da BR226 teve impactos variados para os indígenas moradores da TI Cana Brava. Como explicado no capítulo 1, há muitas aldeias na extensão da TI devido à própria dinâmica de organização social Tenetehara. Conforme já foi dito, *abrir aldeia* sempre foi uma prática inerente a esse povo. A escolha do lugar onde será estabelecida uma nova aldeia leva em conta fatores como: local bom para abrir roça, proximidade do rio, da cidade, de algum povoado, de outra aldeia. Assim como o contrário

⁴² Ainda resta uma área, contínua a TI Cana Brava, que é reivindicada pelos indígenas como terra tenetehara. Fica ao lado da cachoeira grande, na margem oposta do Rio Corda, onde está o limite da TI Cana Brava. Há no local um povoado chamado Vila Real. Há um processo de demarcação dessa área, mas que se encontra paralisado. Desde 2003 consta como “em identificação”. Os indígenas afirmam que nada foi feito até agora para que acontecesse a demarcação do local. Os dois lados do rio sempre foram habitados pelos Tenetehara, afirmam eles.

também ocorre: afastamento da cidade, do povoado e de outras aldeias. Quando o linhão começou a funcionar, grupos Tenetehara se movimentaram. Alguns para perto, alguns para longe. Houve quem preferisse se aproximar justamente para ter a energia em sua aldeia, mas houve também quem decidisse se afastar, para manter seu modo de vida. Dessa forma, aldeias se desfizeram e foram refeitas em um tempo impulsionado pelo grande empreendimento.

Outro fator de influência do linhão na TI Cana Brava na dinâmica espacial das aldeias foi o aumento da presença de não indígenas no trecho de estrada que corta a TI Cana Brava e também no entorno. Para a construção das linhas de transmissão, houve a retirada de vegetação de uma faixa definida como “faixa de servidão”, próxima à estrada e paralela a ela. A área ficou visivelmente desmatada e as torres foram construídas em uma altura que impede o crescimento da mata por baixo. Inclusive, uma equipe da Eletronorte promove anualmente o roçado da área, para manter as torres em bom funcionamento.

O que podemos concluir é que essa faixa desmatada, ao lado de uma estrada, aumentou o fluxo de pessoas na TI e a situação de vulnerabilidade dos indígenas. Tornou-se necessária uma vigília constante nesses trechos da TI, para saber o que era feito dentro dos limites de suas terras. Nesse sentido, foi importante o estabelecimento de mais aldeias ao longo da estrada, para que qualquer atividade estranha fosse identificada. Esse não foi um movimento orquestrado, mas que ocorreu através de conversas entre caciques e lideranças, assim como através de iniciativas pessoais. Portanto, o linhão intensificou o processo de contato e tensão permanente nas relações entre indígenas *tentehar* e os *karaiw*.⁴³ Nesse caso, a ambiguidade dos movimentos se intensifica: foi preciso se aproximar, estabelecer aldeias na BR, para manter a possibilidade de afastamento dos *brancos* do território.

Para que esses grandes empreendimentos sejam realizados é preciso que se faça o estudo de impacto ambiental antes e depois da construção. Portanto, há um processo de previsão do que pode ocorrer e também uma avaliação do que de fato ocorreu com a comunidade indígena depois da consolidação do empreendimento. As medidas de compensação efetivadas têm como base esses relatórios de impacto. O Estado trabalha com alguns parâmetros para medi-lo: natureza (positiva ou negativa); ocorrência (imediato, médio ou longo prazo); incidência (direto ou indireto); temporalidade (temporário ou permanente); abrangência (pontual ou difuso); reversibilidade (reversível ou irreversível); sinergia (ausência ou presença) e magnitude (alta, média e baixa). Para que esses critérios de impacto

⁴³ “Sob o ponto de vista sociocultural estas atividades geram incômodo, desconforto e alteração do cotidiano nas aldeias devido à intensificação do trânsito de veículos e pessoas, ruídos, poeira, interferência nas trilhas e rotas dos indígenas, suas roças, suas áreas de coleta, entre outros” (MRS ESTUDOS AMBIENTAIS, 2019, p. 103).

sejam avaliados é preciso um grupo multidisciplinar de pesquisa, que levantará os dados a partir de conversas com indígenas, medições no território, análise de dados anteriores, etc.

Nesse caso específico, não houve um estudo de avaliação de impacto, pois não havia ainda a legislação ambiental que obrigasse essa etapa antes do início do empreendimento. Foi assinado um termo de compromisso, entre FUNAI e Eletronorte permitindo a construção, com a condição de que a empresa arcasse com os custos de um “programa de apoio e assistência aos índios Guajajara”⁴⁴. Um ano antes do início das obras do linhão, foram iniciadas as negociações a respeito do impacto ambiental que seria gerado às comunidades indígenas presentes nos territórios atravessados pelas torres, e dos quais fazem parte não só a TI Cana Brava, interceptada pelas linhas de transmissão de energia, mas também as TI Urucu/Juruá, TI Lagoa Comprida e TI Rodeador, situadas no seu entorno. A inclusão dessas outras TIs nos processos compensatórios é justificada pelas relações de parentesco e organização social do povo indígena que nelas vivem. Segundo documentos oficiais da FUNAI, as especificidades étnicas e a territorialidade devem ser consideradas nas análises⁴⁵.

Os primeiros processos compensatórios, ou seja, de análise de impacto posterior à construção da obra, foram iniciados na década de 1980. Nessa mesma época, normas de regulamentação de atividades que envolvessem o meio ambiente foram homologadas⁴⁶. Esses estudos são constantemente questionados por lideranças indígenas, que afirmam não serem escutados pelos especialistas. Não poucas vezes eles me disseram que as decisões sempre são unilaterais: “Eles vem aqui, constrói, entrega uns boi, umas ferramenta véia. Cada hora é uma

⁴⁴ O termo de compromisso 004/87 tem, em sua cláusula terceira, “das obrigações”, dez pontos de condicionalidades para a construção da linha de energia na região. Dentre elas estão a determinação de recursos financeiros à saúde, educação e memória indígena; o fornecimento de equipamentos (pilador de arroz, máquina de costura, descaroçador de milho, trilhadeira, itens para escolas e enfermarias etc.); construções e reparos em obras localizadas nas aldeias (escolas, enfermarias, casa de farinha, olarias, estradas carroçáveis e açudes). Além disso, o termo também define indenizações das roças e madeiras retiradas da faixa de servidão para construção das torres de energia. Também foi estipulado o valor de um salário mínimo por habitante, como parte da compensação. A faixa de servidão dos dois circuitos que incidem sobre a TI Cana Brava/ Guajajara tem largura de 130 metros e comprimento de 22,5 quilômetros, o que totaliza uma área de 292,5 hectares. (MRS ESTUDOS AMBIENTAIS, 2019)

⁴⁵ “Por se tratar de um território habitado pelo mesmo povo, com vivências e processos sociais e políticos compartilhados, pode-se afirmar que o impacto é irradiado, a partir da faixa de servidão” (MRS ESTUDOS AMBIENTAIS, 2019, p. 101)

⁴⁶ Lei Nº 6938/1981 de criação da PNMA – Política Nacional do Meio Ambiente – que tem como intuito regulamentar as atividades visando a preservação e recuperação da qualidade ambiental, além de assegurar ao povo condições favoráveis para o desenvolvimento social e econômico. Para tanto, são utilizadas as ferramentas de avaliação de impacto e licenciamento ambiental. Também é importante ressaltar a resolução do CONAMA (Conselho Nacional do Meio Ambiente) de 1986 que define a obrigatoriedade de elaboração de estudo de impacto ambiental, os critérios a serem utilizados e as competências dos órgãos e instituições envolvidas.

ideia deles”. Assim os indígenas traduzem, respectivamente, o que a empresa chama de “benfeitorias realizadas”, “apoios prestados” e “equipamentos adquiridos”.

FUNAI e Eletronorte, no início, acordaram sobre a distribuição gratuita de energia e o fornecimento de veículos para os grupos étnicos atingidos, como forma de compensação inicial. Posteriormente, novas formas de compensações ocorreram, como construções. Mais à frente veremos porque essas estratégias foram ineficazes. Há, hoje, estruturas abandonadas, como escolas e postos de saúde, em locais da TI Cana Brava, assim como um hospital e um sítio na cidade de Barra do Corda, e ainda uma casa de apoio em Teresina.

Uma demanda feita pelos indígenas à assessoria indigenista da empresa de energia à época não tinha a ver com infraestrutura, mas com defesa do território. Pela dificuldade em lidar de forma autônoma com a questão dos povoados existentes na TI Cana Brava, *lideranças* tenetehara acordaram que seria positivo ter um *grupo de brancos* que se engajassem na questão, do lado dos indígenas. Portanto, a liberação da construção da linha de transmissão foi feita depois de um comprometimento por parte da empresa de articular junto à FUNAI e ao Governo do estado do Maranhão a retirada dos povoados. Assim, além de indenizações e construções, a empresa de energia precisou lançar mão de capital político. Nesse ínterim, surge a figura de Porfírio Carvalho, indigenista que, por ter sido servidor da FUNAI e posteriormente contratado pelo Eletronorte para negociar indenizações com os Tenetehara, tornou-se uma pessoa central na desintrusão dos povoados. Como veremos, seu nome é lembrado e homenageado constantemente por lideranças Tenetehara.

A presença das torres e do linhão de energia, tem implicações variadas. Desde a questão primordial de ter um grande empreendimento no território indígena até as articulações feitas pelas lideranças com não indígenas, as formas de negociar as compensações, de lidar com as construções realizadas nas aldeias, etc. É um impacto irreversível e, sem dúvida, mudou a forma como os grupos tenetehara lidam com o território. Meu objetivo é mostrar como o duplo movimento de afastamento e aproximação que eles praticam desde os primeiros contatos com os *karaiw* tem sido aplicado também à forma como esse povo lida com os representantes da empresa de energia, seus cronogramas, regras e reuniões.

Por fim, as próprias torres de energia têm um papel importante no modo como os Tenetehara se organizam politicamente. Quando é preciso chamar atenção para alguma causa, a BR226 é o local de manifestações coletivas⁴⁷. Fecha-se a estrada, evita-se o transporte de veículos: assim os políticos locais precisam negociar com os responsáveis pelas demandas

⁴⁷ Ver capítulo 1 sobre os *fechamentos da BR*.

indígenas, de forma a liberar a estrada o quanto antes. Nesse contexto, as torres também se tornaram uma possibilidade de agilizar resoluções de demandas. Nessas situações são proferidas ameaças para pressionar nas negociações, como, por exemplo, *arrancar um parafuso* e assim *derrubar uma torre*. Mais de uma vez circularam vídeos e áudios em grupos de WhatsApp onde indígenas exigiam a presença da FUNAI para resolver alguma situação ou da própria Eletronorte, quando as indenizações não ocorreram da maneira acordada. Assim, o linhão que corta a TI Cana Brava tem uma presença que cria problemas ao mesmo tempo em que gera modos de resistência coletivas contra as confiscações do Estado⁴⁸.

O tópico a seguir tem como objetivo mostrar como se construiu o último estudo contratado pela Eletronorte, desde as oficinas e reuniões realizadas nas áreas impactadas pelo linhão até os dados que compuseram o relatório final do EAS-CI. O intuito é mostrar como esse tipo de dinâmica feita nas aldeias mostra mais elementos do *modo de ser tentehar* do que os dados finais pressupõem. Como se ao olhar para os bastidores desses estudos eu pudesse trazer à luz temas importantes para compreender como ações políticas são pensadas para realizar o duplo movimento de afastamento e aproximação com a *política do branco*.

2.3.1 Reuniões da Eletronorte e grupos Tenetehara

Almeida (2019) trouxe a ideia de “sagacidade” para falar das estratégias utilizadas pelos Tenetehara nas relações interétnicas. No trecho citado abaixo, que resume o argumento central de sua tese, podemos identificar o processo de resistência desse povo indígena conforme busquei narrar no capítulo 1, em diversos níveis de relações no tempo e no espaço, e que também apresentarei nesse tópico ao descrever as reuniões promovidas pela Eletronorte na TI Cana Brava que acompanhei durante a pesquisa de campo.

Dominar a linguagem dos brancos, suas invenções e convenções, é dominar o outro sem, contudo, transformar-se nele. A sagacidade ajuda os Tentehar a obter o conhecimento e o reconhecimento dos karaiw para uso próprio. Em minha interpretação, essa conduta diz respeito ao acionamento das habilidades extraordinárias de Maíra’yr e Mykura’yr, de viver, como na narrativa, entre as “onças” e nem por isso se tornar definitivamente uma delas. A sagacidade está na habilidade de manipular conhecimentos diversos; por isso se diz que um tenteharer’ete (um Tentehar de verdade) deve ser um Tenteharer ma’e kwaw katu har (um Tentehar sábio). Enfim,

⁴⁸ “Dizer não como ato insurgente implica algumas exigências. Uma delas, a mais relevante, é a proteção e o lugar. Não se diz não sozinha(o) e em campo aberto; é preciso criar vínculos e fazer território” (VILLELA, 2020, p. 287)

entendo a sagacidade como uma amálgama resultante de um complexo quadro de relações interétnicas que se associam a características identitárias profundas e fortemente ancoradas nas tradições ancestrais desse povo. Este quadro de relações interétnicas funciona como a arena onde os Tenetehara travam seus embates com a alteridade e exercitam toda sua sagacidade em forma de estratégias de relacionamento (ALMEIDA 2019, p. 15)

No começo do ano de 2018, quando cheguei à região para retomar minha pesquisa, agora no doutorado, fui convidada por uma liderança a participar de uma reunião da Eletronorte na aldeia Coquinho, uma das maiores e mais antigas da região. Nela estariam presentes representantes da FUNAI e da Eletronorte para apresentar o início de um novo estudo de impacto ambiental na região das TIs Tenetehara afetadas pelas linhas de transmissão de energia. Começou bem cedo, pois teve duração prevista de muitas horas. Havia um cronograma a ser cumprido, que ia desde a apresentação da equipe contratada para o estudo, esclarecimentos sobre a obrigatoriedade do estudo, explicações sobre a construção de etnomapas, resgate de benefícios já concedidos pela empresa aos Tenetehara, identificação dos impactos do linhão na vida da comunidade indígena, até os próximos passos a serem dados.

Essa primeira reunião foi realizada em um galpão construído para funcionar como um local de culto evangélico, na parte central da aldeia. Trata-se de um espaço grande, com paredes de alvenaria e muitas janelas, um grande e alto palco, com caixas de som, microfone, muitas cadeiras brancas de plástico para a plateia. Muitos dos homens presentes utilizavam uma camiseta igual, com os dizeres *Conselho Supremo de Caciques e Lideranças Indígenas TI Cana Brava* nas costas, acompanhado do desenho de um cocar⁴⁹. Não é recente a forma como grupos Tenetehara se organizam em conselhos e associações. Essa tem sido uma estratégia de adquirir reconhecimento frente a conflitos em seus territórios. Com objetivos variados ao longo do tempo, os grupos marcaram suas posições e diferenciações nos momentos em que é preciso negociar na lógica da *política dos brancos*.

A primeira Associação formada pelos Tenetehara, nomeada como Associação Comunitária Guajajara, teve seu reconhecimento legal em 1990. Ela foi também a primeira associação indígena do estado do Maranhão. Era composta por indígenas de aldeias da BR226 e do município de Barra do Corda. Sua constituição foi anterior aos episódios narrados acima, de desintrusão dos povoados de São Pedro dos Cacetes e Alto Alegre, ocorridos alguns anos depois. O objetivo principal era negociar junto às autoridades os conflitos de terra. Nesse primeiro momento, Galdino, da aldeia Cana Brava, foi a liderança de destaque. Zannoni

⁴⁹ A respeito desse Conselho de Caciques, ver capítulo 1.

(1999) narrou sua atuação em um episódio específico, a ida de um grupo grande de indígenas ao encontro do governador Edson Lobão em São Luís, da seguinte forma:

Na hora marcada, às três da tarde do dia 20 de maio de 1991, todos os Tenetehara que estavam em São Luís se apresentaram na porta do Palácio dos Leões, sede do governo do Maranhão, pintados e adornados com cocares e braceletes. Dava comoção olhar aqueles rostos alegres por conseguirem falar com o governador. No entanto, ao chegarem à porta do Palácio, foram barrados pelos seguranças e deixados do lado de fora na chuva, esperando uma decisão superior. A alegação era de que o governador não queria se encontrar com todos, mas somente com dois ou três representantes, e de que não estavam trajados como o figurino mandava: sapato, calça, camisa, gravata, etc, mas sim, pintados (1999, p183).

Assim, a alegria da conquista de uma audiência com o governador para escutar suas reivindicações se transformou em raiva, ao serem impedidos de entrar. A resposta veio depois, como vimos acima, quando os Tenetehara só liberaram o bloqueio da BR226 com a presença na TI do mesmo governador que não os recebeu anos antes. Apesar da rejeição na capital, o ocorrido teve como efeito o fortalecimento da associação, que defendia mais o interesse dos indígenas do que a FUNAI, que se mostrava enfraquecida diante das demandas dos indígenas.

O próprio fato de formar uma associação aproximou os indígenas da *política dos brancos*, pois implicava a detenção de saberes outros. Galdino foi o primeiro presidente, quando da sua fundação, pois foi a liderança que motivou a organização. Porém, com o fortalecimento da associação, no ano seguinte, houve uma eleição de presidente, que Zannoni (*idem*), chamou de “processo político interessante”:

Havia dois índios lançados como candidatos: Galdino, à reeleição, e Antônio Mariano. Na última hora, concorreram mais dois índios: Zezinho Potiguara e José Ornilo, funcionários da FUNAI. O caminhão da associação foi às aldeias para trazer os votantes na aldeia Barreirinha. Vieram crianças, adultos, velhos, homens e mulheres. À tarde, em cima do caminhão os quatro candidatos expuseram, diante dos presentes, seus programas de trabalho. Todos participavam atentos ouvindo os discursos proferidos ora em português, ora em Tenetehara, convidando a votarem na cor do candidato. Após isso, foi escolhida uma comissão de quatro pessoas quem ficaram numa sala do colégio, a portas abertas, e com as crianças e adulto vendo e participando. Votaram todos, dos adultos às crianças, manifestando sua cidadania como Tenetehara. Cada um pedia aos presidentes da mesa um papel de acordo com a cor do candidato no qual desejava votar e o colocava na urna. Era, portanto, uma votação “às claras” e participativa. No final, foi aberta a urna, uma caixa de papelão, e foram contados os votos diante de todos os presentes.

No próximo capítulo veremos como esse processo se assemelha ao que ocorreu nas eleições municipais e federais que acompanhei, de 2008 a 2020. Os nomes se repetem, pois foram lideranças que posteriormente se candidataram a vereador. A dinâmica é semelhante, do transporte de indígenas para aldeias principais e o voto, apesar de secreto, praticado às claras, pela identificação com as cores dos candidatos nas roupas. Por causa dessa dinâmica eleitoral, torna-se mais fácil identificar os grupos nos quais as aldeias se dividem. Por exemplo, durante as eleições foi possível perceber com clareza que o *Conselho Supremo de Caciques e Lideranças Indígenas* engloba somente parte dessas figuras existentes na TI Cana Brava, sendo até mesmo motivo de chacota para outros grupos que não o reconhecem como seus representantes. Mas antes, voltemos à primeira reunião com a Eletronorte realizada em 2018.

As falas iniciaram-se com o cacique da aldeia, Luciano, que agradeceu a Deus e pediu que Ele orientasse a fala de cada cacique. De forma bastante efusiva, a lembrar uma performance de pastor, o cacique agradeceu a presença de todos e lamentou as ausências e atrasos por causa da distância, sem deixar de relacioná-los às condições ruins das estradas vicinais. Citou a ponte caída na região da aldeia Colônia para introduzir o tema dos prejuízos causados pela vulnerabilidade proporcionada pelos grandes empreendimentos que marcaram de forma irreversível a vida cotidiana indígena na região. Ele terminou sua fala apresentando Janete Carvalho, representante da FUNAI, que os cumprimenta na língua guajajara, ao que todos responderam com satisfação. Seu papel ali foi o de apresentar a equipe da Eletronorte que começaria os novos estudos de impacto na região e explicitar que a contrapartida seria diferente dessa vez.

“Não vai ter mais cartão. Todo projeto será executado”. Essa frase dita por Janete provocou burburinhos na plateia, pois a experiência do cartão dividiu os indígenas quanto a sua eficácia como medida compensatória. Como dito anteriormente, os indígenas não sentem que fazem parte das tomadas de decisões feitas pela Eletronorte. O episódio do cartão ocorreu alguns anos antes, quando a Eletronorte decidiu dar aos Tenetehara da região um cartão para saque de uma quantia individual. O valor total do processo foi de mais de três milhões e decidiu-se dividir em duas parcelas de 350 reais por todos os indivíduos da TI. A medida foi bastante polêmica, desde o seu anúncio, quando algumas lideranças se posicionaram contra a ação alegando insuficiência para o desenvolvimento de benfeitorias à população, até a liberação dos cartões que gerou uma série de conflitos internos, como acusações de não recebimento das duas parcelas, de confisco do dinheiro por comerciantes, por aproveitadores e até por *maridos brancos*. O valor foi gasto de forma individual com comida, roupas e, em

muitos casos, com eletrônicos, eletrodomésticos e motos de valor acima do total disponível, o que gerou dívidas e nomes sujos. Voltarei ao tema do cartão adiante, mas antes retomo a descrição dessa primeira reunião.

Depois de Janete Carvalho, foi a vez de uma representante da Eletronorte pegar o microfone e iniciar uma explicação didática do processo de estudo a ser realizado. Falou sobre burocracias, leis ambientais, pregão para escolha da empresa a realizar a consultoria, demora em cada etapa do processo. Concluiu que esse estudo levaria cerca de um ano. Ela apresentou duas antropólogas e um geólogo que fariam o estudo. A equipe explicou que fez todo o levantamento de registros documentais e precisaria realizar, em seguida, um mapeamento da área, além de oficinas em aldeias para levantar informações sobre benefícios e prejuízos advindos da instalação do linhão da Eletronorte, como forma de promover um estudo participativo. “É o olhar do indígena, da comunidade que o estudo vai pôr no relatório”, afirmou a integrante da equipe.

Em março de 2019 foi apresentado o relatório público do EAS-CI (Estudo Ambiental Simplificado - Componente Indígena) realizado ao longo de 2018, cujas reuniões descritas aqui foram o ponto de partida. O objetivo do estudo foi definido como:

um processo colaborativo, baseado no diálogo e permeado pela participação indígena, com escuta também de suas percepções, foram utilizadas metodologias de levantamento de dados com caráter participativo: oficinas de etnomapeamento, elaboração de linha do tempo, rodas de conversa, entrevistas, percursos em trechos dentro das terras indígenas, anotações em caderno de campo e registros fotográficos. (p. 12)

Talvez essa metodologia não tenha sido alcançada da forma desejada. Observei que, com pouco mais de uma hora de reunião, onde a equipe buscava explicar como ocorreria esse processo colaborativo, alguns caciques dormiam na plateia. A linguagem é uma barreira ao interesse dos ouvintes pelo que está sendo dito. O uso de certo vocabulário técnico como “construiremos uma matriz de impacto” ou “vamos realizar um diagnóstico em parceria”, provocou um distanciamento entre a equipe presente e os indígenas. Os Mëbengôkre-Xikrin descrevem as falas dos brancos em reuniões desse gênero como “imprecisas, tortuosas, mentirosas e confusas”, (MANTOVANELLI, 2020). Apesar do contexto de Belo Monte, narrado pela autora, ser diferente por se tratar ainda das negociações de construção do empreendimento enquanto entre os Tenetehara as reuniões têm como objetivo medidas de compensação de impacto, a percepção em torno das falas é de igual distanciamento e promotora de incertezas. O mundo de siglas e leis relativas a esses processos ambientais é

obsuro para muitos indígenas. Com exceção daqueles que passaram ou estão na universidade ou dos que já trabalharam em algum órgão do governo, a plateia recebe as falas com receio, descrença ou mesmo desinteresse.

Quando Janete retomou o microfone, a plateia esboçou reações de maior atenção. Não por ela ser a representante da FUNAI ali, mas por ser filha de José Porfírio de Carvalho, antropólogo que trabalhou na FUNAI e na Eletronorte, uma figura importante na história desses Tenetehara. Janete disse frases mais compreensíveis como “a história do karai tá no papel, eles leram. Falta agora a história do Tenetehara”, “eles vieram ouvir vocês”, “o que é de direito ninguém tira”. Novamente o microfone voltou para a coordenadora da equipe de consultoria, que afirmou que o estudo iniciaria no sábado, ao que prontamente foi corrigida por uma pessoa da Eletronorte que trabalha há mais tempo com os indígenas dali, sugerindo que ela perguntasse se poderia começar no sábado e se algum indígena presente estaria disposto a acompanhá-los.

O cacique Luciano retomou a fala para dar explicação sobre o papel que circularia entre eles, a lista de presença, e a importância de assiná-lo. Os Tenetehara têm receio em assinar papéis trazidos por brancos, comportamento justificado por experiências ruins anteriores, como uso de seu nome para fazer dívidas, ou *ganhar projetos* às suas custas. O cacique fez um esforço em resumir as falas anteriores, dizendo que “ainda não é projeto, só estudo”. O termo *projeto* ou *ganhar projeto* é utilizado com significado relativo a algo benéfico para a aldeia ou para quem o consegue junto aos governos locais, estaduais, ONG’s ou junto a empresas privadas. Benefícios como tratores, sementes, auxílios e recursos variados são descritos como *projetos*.

O cacique continuou sua fala e afirmou a importância de os indígenas falarem aos *brancos da Eletronorte* tudo que sabem sobre o assunto, o que foi acordado com os pais e avós nos momentos de reuniões com a empresa no início do empreendimento, o que se lembra da fala dos que já morreram, mas que presenciaram o início da construção do linhão de energia. Ressaltou também a importância do cacique, de sua *missão de representação*, de *falar pela aldeia*, pelo coletivo: “não é à toa que a gente é indicado para representar a comunidade”. Sua fala foi alternada entre o português e a *língua*, como costumam fazer lideranças em momentos de fala pública cuja plateia tenha indígenas e não indígenas. Por fim, ele chamou todos os caciques presentes para se apresentarem no microfone, dizer o nome de sua aldeia e fazer algum depoimento que julgue oportuno sobre o tema da reunião.

O primeiro a falar no momento em que os caciques foram convidados ao microfone foi o cacique Ornilo, citado acima a respeito da desintrusão do povoado de São Pedro dos

Cacetes. Figura conhecida por sua participação ativa não só em momentos de retomada de terras, mas também na política eleitoral: “Hoje eu não estou representando o território todo, eu estou representando minha aldeia. E quero saber quem mais está aí”, quais aldeias estão representadas. Ele, enquanto liderança antiga, julga importante marcar essa diferenciação da sua representação, porque seu alcance varia conforme o contexto. Como são muitas aldeias pelo território, mais de duzentas, não é uma tarefa simples identificar todos os presentes. Ele comparou o momento a um congresso, onde todos os representantes devem falar. “Cada um tem que vestir a camisa, saber lidar com o inimigo”, afirmou ele. O inimigo a quem o cacique se referia era a equipe de não indígenas presentes que falam em nome da Eletronorte. Em contexto de negociações entre quilombolas e agentes do INCRA, Santos (2018) narra a importância da “gente da terra” aprender a caminhar com a “gente dos papéis”, de forma similar ao observado nessa reunião dos Tenetehara com a equipe da Eletronorte: é preciso caminhar com “o inimigo”.

Ornilo terminou sua fala afirmando sua satisfação com o fato de vereadores que se auto intitulam “representantes dos índios” não estarem presentes. No caso, ele se referia à Elisa, não indígena, eleita em 2016 com o voto dos indígenas e reeleita em 2020, como vereadora mais votada do município. Voltaremos a ela no próximo capítulo, pois sua atuação tem sido determinante em políticas acessadas pelas aldeias. “O político não pode estar envolvido. Na prefeitura vai muito projeto e eles não repassam”, conclui o cacique. Ornilo declarou, portanto, uma preferência em não lidar com brancos por meio de outros brancos, ainda mais quando se trata de uma vereadora a qual ele e seu grupo não manifestaram apoio à eleição passada. Assim, sua fala também teve como objetivo, além de se posicionar ativamente na vigília sobre os trabalhos da Eletronorte, deixar clara sua posição na política eleitoral local. Situações como essa são frequentes em falas públicas das lideranças, mesmo que não se trate do *tempo da política*.

A descrição dessa primeira reunião apresenta elementos que constituem o modo como se dão as relações dos Tenetehara com a *política dos brancos*. Entretanto, também apresenta muito das políticas indígenas. As categorias “especificidades étnicas” e territorialidade” foram utilizadas frequentemente no relatório final do estudo (EAS-CI) como critérios essenciais para a sua realização: “As oficinas foram planejadas levando em conta a organização social, política dos Guajajara, suas especificidades territoriais e o respeito aos seus conflitos internos.”, (p.13). Essa estratégia pode ser melhor compreendida quando olhamos para o segundo dia da equipe na região.

Diferentemente do observado por Mantovanelli (2020) ao afirmar que durante as reuniões com brancos da Norte Energia os Mëbengôkre-Xikrin deixam de lado seus conflitos e discordâncias ao operar “procedimentos de visibilização de si mesmos como um povo parente, que fala junto, fala duro e fala uma fala só” (p. 115), os Tenetehara não abrem mão de demarcar seus grupos no agendamento das reuniões. E essa dinâmica de forma alguma exclui o fato de todos serem parentes. Ela ocorre justamente porque respeitar as formas de pensamento dos grupos é o melhor caminho para considerar as especificidades territoriais.

Nesse sentido, foi promovida outra reunião com exatamente o mesmo conteúdo, porém realizada em outra aldeia, que reuniu outro grupo de caciques. Sua realização foi sugestão de um funcionário da Eletronorte, o mesmo que corrigiu a chefe da equipe de consultoria quando esta tentou impor um calendário aos indígenas. Por já trabalhar há anos na região e conhecer a dinâmica dos grupos, ele sabe das divisões internas e o quanto tentar desrespeitá-las atrasaria todo o processo do estudo.

A segunda reunião foi realizada também em *aldeia da BR*, a Castanhal, uma das primeiras no sentido Barra do Corda a Grajaú, afastada cerca de onze quilômetros da aldeia Coquinho, lugar da primeira reunião. O espaço destinado a ela era menor, sem paredes, com telhado simples, chão de terra batida e cadeiras escolares azuis. No local funciona a escola da aldeia, de maneira improvisada, como afirmou o cacique Lamartine, representante dessa aldeia. Sua casa está localizada ao fundo, onde foi preparada por sua esposa e outras mulheres da aldeia a refeição servida aos participantes da reunião. O cacique dessa aldeia se apresentou também como representante da CTL (Coordenadoria Técnica Local) de Jenipapo dos Vieiras. Ele já foi candidato a vereador, como cartaz fixado na parede externa de sua casa não deixa esconder, portanto tem relações próximas com políticos locais⁵⁰.

Essa reunião não teve nem o conteúdo nem o formato de culto evangélico identificados no encontro do dia anterior. Os indígenas que organizaram o evento buscaram apresentar elementos de sua cultura para os não indígenas que chegavam para o encontro. A mesa tinha maracás e cocares em exposição, além de um cartaz com dizeres e imagens sobre a *cultura tentehar* ao fundo. Cerca de uma hora antes do horário marcado para o evento, um carro de som no meio da aldeia tocava músicas populares, hits do ano, em geral forró eletrônico. Conforme os carros da FUNAI e Eletronorte se aproximaram da aldeia a música foi trocada por um CD do Grupo Wizayzara de cantos tradicionais tenetehara. O carro de som

⁵⁰ Voltarei a ele no capítulo XX dedicado às eleições, pois sua figura foi determinante na campanha política de deputado na região, em 2018, e foi o primeiro vereador Tenetehara da TI Cana Brava eleito em 2020.

é da prefeitura e foi emprestado para o evento, a pedido de um indígena que trabalha como assessor do prefeito.

Com os mesmos integrantes da FUNAI e Eletronorte presentes na reunião anterior e novo grupo de indígenas representantes de aldeias que não foram à aldeia Coquinho, o cacique Lamartine abriu a conversa apresentando a mesa. Nela estavam outro cacique, apresentado como representante da SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena), e Osvaldo Amorim, apresentado como *parente e liderança*, uma pessoa com experiência e bagagem para auxiliar nos encaminhamentos da reunião. Além deles, a mesa foi composta por Janete Carvalho e a antropóloga chefe da equipe do estudo a ser realizado pela Eletronorte, as mesmas presentes na primeira reunião. Diferentemente daquela reunião, a fala do cacique foi mais curta, pois ele se portou como mediador da mesa. Logo passou a palavra para Osvaldo, que, a despeito dos não indígenas presentes, iniciou seu discurso *na língua*. A plateia reagiu efusivamente a cada fala inflamada, concordando com ele. Ele relembrou as ações da empresa no território, o quanto foram prejudiciais, assim como os processos de mitigação de impacto anteriores que atrapalharam mais do que ajudaram os indígenas. Disse também que os parentes precisam ficar atentos às ações dos *karaiw*, para não serem enganados. Por fim, relembrou sua trajetória de luta pelo povo, assim como de outras lideranças. Durante mais de dez minutos, as únicas palavras ditas em português foram as sem tradução: projeto, cartão, Eletronorte. Recebeu muitos aplausos ao terminar seu discurso *na língua* e começou então a falar em português. Agradeceu a presença de Janete, *filha de Carvalho*, e falou sobre seu pai, seu relacionamento pessoal com ele, a importância de sua atuação junto ao Tenetehara quando trabalhou na região. Chorou e causou emoção nos presentes.

Osvaldo não mora na TI desde jovem. Hoje, com seus quase 50 anos, é reconhecido como grande liderança, sem nunca ter sido cacique. Narrei sua história em minha dissertação (RIBEIRO, 2010) e, anos depois de minha primeira pesquisa, percebo que seu prestígio continua grande. Certos acontecimentos relacionados à política eleitoral, como veremos adiante, alteraram muito de sua influência em decisões políticas, mas sua fala é ainda respeitada, sua presença é forte, em muitos sentidos. Depois dele, o cacique autointitulado como representante da SESAI fez uma fala um pouco mais tímida, reafirmando alguns pontos ditos por Osvaldo, primeiro na língua, depois em português. Ele encerrou lembrando o trabalho de um indígena que foi chefe de posto – cargo extinto, mas que ainda causa

reconhecimento e prestígio aos que o ocuparam⁵¹ – e ex-vereador de Jenipapo dos Vieiras, município que se sobrepõe à TI na região dessa aldeia. Trata-se de Isaías Guajajara, que não foi eleito como vereador nas urnas, apesar de mais de uma vez se candidatar ao cargo, mas que atuou como suplente e chegou a ser presidente da câmara dos vereadores da cidade. Esse cacique terminou sua fala exaltando as ações relacionadas às políticas de governo. Novamente vemos, através desse discurso, a marcação pública de pertencimento a um grupo político municipal, do mesmo modo como fez Ornilo na reunião anterior. Um se disse contrário, outro apoiou o grupo político da situação em Jenipapo dos Vieiras, ambos aproveitaram a fala pública para deixar claro o seu *lado*.

As falas da equipe da Eletronorte se repetiram, afinal o conteúdo e objetivo era o mesmo da reunião do dia anterior. Além dessas duas reuniões, foi realizada outra com o mesmo formato em outra *aldeia da BR*. Como já dito, essa TI tem cerca de seis mil habitantes, divididos em mais de 200 aldeias. A escolha das três aldeias onde foram realizadas as reuniões se deu por esses locais marcarem espaços relacionados a certas lideranças. Na aldeia Coquinho há uma forte presença de famílias aliadas dos Pompeu, assim como na Castanhal há família ligadas aos Amorim⁵². Já na El Betel, a reunião teve outra motivação, pois esteve presente Kassi Pompeu, vereadora de Barra do Corda e representante de uma subdivisão dos Pompeu. Ela não é indígena, mas foi casada com um Tenetehara Pompeu, já falecido.

Kassi é figura importante no cenário indígena e político local. Por muitos anos trabalhou na FUNASA, o que a tornou conhecida entre os indígenas e não indígenas da região. Elegeu-se como vereadora e agora está em seu segundo mandato, com forte influência na eleição de outros políticos locais, como prefeito e deputado, pois trouxe para *seu lado* muitas aldeias. “Kassi tá cheia de aldeia agora. O prefeito se reelegeu com o voto dos índios dela”, me disse um interlocutor comparando sua posição atual ao modo como ela atuava quando eu fiz pesquisa na região pela primeira vez, dez anos antes. Naquela época, ela ainda tinha pouca influência entre os Tenetehara, não tinha o reconhecimento e apoio de muitas aldeias e, conseqüentemente, não conseguiria tantos votos para se eleger vereadora e muito menos ajudar a *virar* um resultado de eleição para prefeito.

Além dessas três reuniões, uma quarta foi demandada, mas não houve como encaixá-la no cronograma da equipe de consultores da empresa contratada pela Eletronorte para a

⁵¹ O prestígio dos indígenas que ocuparam cargos do antigo SPI, ou seja, que foram chefes de posto, foi explicado no capítulo 1.

⁵² A introdução da tese traz mais detalhes sobre essa divisão de famílias, tema de minha dissertação de mestrado.

realização do estudo. Foi requerida por Libiana Pompeu, representante de outra subdivisão dos Pompeu mais recente. Sobrinha de Dilamar Pompeu, que, ao lado de Osvaldo Amorim, representaram a maior divisão familiar dos Tenetehara dessa região por mais de uma década, Libiana *rachou* com seu tio, fez sua aldeia junto ao *marido branco* e, por conta de uma série de articulações políticas com *brancos influentes*, tem hoje uma grande aldeia chamada Maynumi. Ela montou uma associação localizada em bairro importante do município Barra do Corda, onde desenvolve projetos e acolhe indígenas que necessitem de algum apoio. Conseguiu a construção de uma escola com infraestrutura superior a de muitas outras na TI e com isso atraiu outras famílias que aderiram ao seu grupo. Libiana e Kassi Pompeu são figuras importantes para a compreensão das relações atuais dos Tenetehara das *aldeias do rio Corda* com os moradores desse município com relação ao acesso a políticas públicas e serviços. Como Libiana não conseguiu uma reunião com os consultores da empresa em sua aldeia e Kassi foi convidada para a terceira reunião realizada em *aldeia da BR*, ela preferiu ficar de fora nesse momento de conversa com a Eletronorte.

Como foi explicado pela antropóloga da equipe contratada pela empresa, todos os indígenas da TI Cana Brava e outras por onde passar o linhão devem ser contemplados com os benefícios dos processos compensatórios. Esse é o entendimento presente desde as primeiras indenizações, na década de 1980. “Não importa se o índio mora lá na beira do rio ou aqui na beira da estrada. Todos têm direito igual enquanto povo”, disse ela. Portanto, apesar dessas reuniões iniciais terem sido realizadas em aldeias localizadas nas margens da BR 226, não seriam só essas, mais próximas às torres de energia, que seriam beneficiadas com os projetos futuros. Caciques de algumas dessas aldeias mais distantes do linhão estavam presentes nas duas reuniões, como foi o caso do cacique Antônio, da aldeia Cachoeira, que participou da reunião na aldeia Coquinho e Zé Mário Amorim, cacique da aldeia São Pedro, que participou da reunião na aldeia Castanhal. O primeiro veio como representante não só de sua aldeia, mas também das *aldeias do Rio Corda*, assim como Zé Mário falava sobre *aldeias da beira do rio* (Mearim).

Como dito acima, as especificidades étnicas e a territorialidade devem ser consideradas nos processos compensatórios. A negociação das aldeias onde aconteceram essas reuniões foi feita com as lideranças, por intermédio de um funcionário da Eletronorte que já trabalhava na região antes da consultoria de 2018 e que conhecia as pessoas que deveriam ser acessadas primeiramente. Para respeitar as especificidades étnicas e territorialidades, como prevê o projeto, é preciso entender as divisões e subdivisões de grupos

tenetehara, a política indígena da região. Só assim será possível negociar reuniões, oficinas, projetos, assinaturas e tudo o mais que se pretende nesses estudos.

Apresentei o modo como foram negociadas e realizadas essas reuniões para expor dois pontos: (i) como política indígena influencia na relação dos Tenetehara com o Estado, (ii) a complexidade da realização de processo de análise de impacto e indenizações em áreas indígenas. A equipe de consultores encontrou dificuldades já no momento de apresentação do estudo. Muitos fatores locais precisam ser considerados, assim como o histórico deve ser analisado. Como oferecer um benefício que lhes é de direito e que seja proveitoso a todos? Antes ainda, como e por quem essas decisões devem ser tomadas? A formação de uma equipe multidisciplinar, capacitada para avaliar o impacto de diversos ângulos, teve como propósito buscar uma melhor solução para o caso do que lograram as tentativas anteriores. Seus membros afirmaram repetidas vezes que estavam ali para escutar as demandas dos indígenas. O que realmente concluiu-se, entretanto, para os Tenetehara, é que ainda são *brancos tomando decisões* por eles. “A caneta final é a dela”, disse um rapaz na plateia ao final das falas sobre decisões coletivas.

Após as reuniões iniciais descritas acima, uma série de oficinas foram realizadas em várias aldeias, com grupos menores. A escolha dessas aldeias foi feita pela equipe, que tentou adequar seu cronograma de trabalho com as sugestões dos indígenas. Uma das perguntas feitas na reunião, por um indígena foi: “Vai contratar índio para o estudo?”. A resposta foi que seriam oferecidos 80 reais de ajuda de custo por dia ao indígena que os acompanhasse nas andanças pela TI. O objetivo desses encontros menores foi o de buscar narrativas orais de antigos que lhes contassem como era a vida na TI antes da chegada da Eletronorte. Isso incluiria explicação sobre modo de vida, de subsistência, quais plantas e animais eram mais comuns antigamente. Depois seria feito um contraste com o momento atual, para compreender o que mudou. Além disso, perguntavam quem se lembrava dos projetos anteriores da Eletronorte, quais os benefícios e não só os prejuízos trazidos pela empresa.

Em julho do mesmo ano, a equipe retornou para continuar o processo em regiões não contempladas pelo primeiro momento do estudo. A essa altura, por perceberem que não haveria resolução rápida, pois se tratava de um estudo demorado, e desconhecem que tipo de retorno alcançariam, as lideranças não deram mais tanta importância a sua presença. A aproximação dos Tenetehara com os não indígenas da empresa de consultoria foi feita no primeiro momento, agora era tempo de se afastar.

A equipe contentou-se com esse afastamento, pois, como disseram, sem tanta interferência conseguiria trabalhar melhor. “A gente quer ouvir os índios, e esses grandões

não os deixam falar”, uma das consultoras me disse. Fala que soou um tanto contraditória, afinal, as *lideranças* são representantes dos Tenetehara, pessoas escolhidas pelos grupos por terem uma melhora oratória, por efetivamente representá-los, dentro da lógica da política indígena. A equipe focou em driblar essas pessoas, mas na verdade só o fizeram porque lhes foi permitido por elas. “Deixa esses brancos andar por aí pra ver a pobreza que vivem nossos parentes”, me disse Kassi Pompeu. Outro fator que fez com que as lideranças não tomassem frente nas falas com a equipe foi a ausência da FUNAI nesse segundo momento, portanto, de pessoas com cargos que realmente importam para negociação, como é o caso de Janete Carvalho. Segundo eles, “liderança fala com liderança”.

Houve alguns pequenos conflitos com relação ao transporte dos indígenas para as oficinas e a preparação das refeições, mas nada que não fosse contornado. Para a logística das oficinas não foi preciso grande aproximação. Apesar da ausência das lideranças principais nessas oficinas de julho, os caciques se fizeram presentes e auxiliaram a equipe da Eletronorte com suas narrativas e demandas. Entretanto, a presença maior nessas oficinas foi de mulheres e crianças. Elas se mantiveram na plateia do início ao fim, mas sem se manifestar verbalmente. A equipe mostrou grande incômodo em não conseguir falas das mulheres, mesmo perante insistência das consultoras. Algumas das indígenas presentes inclusive eram caciques. Uma mulher Tenetehara se torna cacique em duas situações: quando seu pai falece, não há um irmão e ela tem como companheiro um *marido branco*; ou quando ela se junta a um *marido branco* e eles decidem, por variadas razões, abrir nova aldeia.

Portanto, o fato delas não falarem com a equipe consultora nas oficinas pouco tem a ver com o fato de serem representantes ou não de suas aldeias, mas sim por serem mulheres. Elas sabem que em momentos de negociação com não indígenas a fala deve ser masculina. O papel delas ali é de estar com os companheiros, os filhos, os pais, os tios. Esse silêncio delas é também político, quando marca sua posição de existência enquanto uma mulher Tenetehara. A vida política e a vida doméstica caminham em uma articulação imanente. (MARQUES e LEAL, 2018). Mesmo mulheres que se destacam politicamente, como Libiana Pompeu, em momento de fala pública dificilmente tomam frente para se manifestar verbalmente perante não indígenas e diante de homens de sua aldeia.

Nas imagens abaixo é possível ver um desses momentos de oficina, na aldeia Sardinha, bem distante das torres de energia, com o mapa coletivo da TI sendo construído ao fundo e os pontos levantados pelos presentes anotados em cartolina. Muitas mulheres e crianças estiveram presentes durante toda a oficina, que durou cerca de duas horas, sem se manifestar uma única vez.

Fotografia 16 – Oficina do EAS-CI na aldeia Sardinha.



Fonte: Acervo pessoal, 2018.

Fotografia 17 – Dois caciques tenetehara batem maracás durante a oficina do EAS-CI



Fonte: Acervo pessoal, 2018.

2.3.2 EAS-CI

No ano seguinte a essas reuniões e oficinas foi publicado o Estudo Ambiental Simplificado do Componente Indígena – EAS-CI. Nas mais de 880 páginas que compõem o relatório final do estudo, há algumas informações relevantes para a análise feita neste capítulo, sobre as estratégias dos Tenetehara de aproximação e afastamento da *política do branco*. Logo no início do relatório é anunciada a dificuldade em realizar esse estudo, por causa da “complexidade” com a qual a equipe técnica se deparou no seu desenvolvimento, tendo em vista “não se tratar de estudo típico de componente indígena, tampouco de avaliação de impacto”. Os elementos apresentados no documento que compõe esse argumento são: envolvimento de quatro TIs – Lagoa Comprida, Urucu-Juruá, Cana Brava e Rodeador; número grande de aldeias (por volta de 300) e quantidade expressiva de indígenas que nelas vivem (cerca de 12 mil, no total); e, por fim, “a inexperiência dos Guajajara em participar de estudos dessa natureza e a grande ansiedade em torno de execução de ações efetivas que colaborem para a melhoria da sua qualidade de vida.” (MRS ESTUDOS AMBIENTAIS, 2019, p. 1).

Sobre o primeiro elemento, a necessidade de envolver as quatro TI's no estudo, relembro a fala de Dilamar Pompeu em uma das reuniões citadas acima: “essa divisão aí quem faz é o branco. Pra gente é tudo uma coisa só”.⁵³ Ele se referia às divisões territoriais, aos limites de onde começa uma terra indígena e onde termina a outra. Na concepção dos indígenas essas linhas são *invenção de branco* com base em critérios pouco claros e terminam por ser utilizadas para provocar divisões que nem sempre existiram ou que existem aos olhos dos não indígenas. Por isso não há coerência em tratar dos impactos do linhão sem levar em conta os quatro territórios, que tem suas fronteiras conectadas ou muito próximas. Isso posto, a equipe de consultores precisou promover reuniões e oficinas que englobassem as quatro TI's, a despeito da complexidade de colocar essa dinâmica em prática durante a coleta de dados⁵⁴.

A respeito da grande quantidade de aldeias existentes nos territórios⁵⁵, o segundo elemento citado no EAS-CI para falar sobre as dificuldades em realizar a coleta de dados e as dinâmicas participativas previstas, vimos no relato sobre as reuniões iniciais do estudo,

⁵³ Na década de 1960 o então inspetor do SPI propôs a ampliação da TI Cana Brava, como forma de englobar a região onde havia outras aldeias. Porém o pedido não foi aceito pela diretoria do SPI e por isso as terras são próximas, mas não interligadas.

⁵⁴ Nos mapas 1 e 2 é possível ver a proximidade das quatro TIs em questão.

⁵⁵ No capítulo 1 há uma descrição detalhada a respeito das dinâmicas de *abrir aldeia*.

descrito no tópico acima, que não só seu número, mas as relações entre elas também são importantes. Aldeias formam grupos de acordo com suas posições políticas ou, mais precisamente, de acordo com a posição política do cacique. Nesse sentido, mais de uma vez foi marcado ao longo do relatório o local onde as reuniões e oficinas ocorreram, de forma a respeitar a indicação de lideranças “visando respeitar sua organização social e conflitos internos” (idem, p. 14).

Por fim, o último apontamento tem relação com os elementos descritos no tópico anterior, a respeito do desenrolar das reuniões. A forma como os caciques e lideranças pontuaram as necessidades do povo e a declaração sem rodeios a respeito da insatisfação geral com relação aos projetos trazidos anteriormente levaram a equipe do estudo à percepção de “inexperiência” e “ansiedade” com relação ao componente indígena. Como veremos a seguir, o histórico dos projetos trouxe aos Tenetehara uma permanente desconfiança com relação às ações de compensação de impacto do linhão de energia. Portanto, não se trata de falta de experiência, mas sim de precaução e reticência com as falas e sugestões da nova equipe de profissionais, atitudes baseadas justamente na experiência adquirida ao longo das últimas décadas com as pessoas trazidas pela Eletronorte.

2.4 Projetos - Construções de alvenaria, ferramentas, bois, cartões

As construções feitas pela Eletronorte na TI Cana Brava são lembradas pelos indígenas como *projetos ruins*. O primeiro acordo de indenização, já que à época da construção do linhão não havia legislação ambiental que previsse processo de mitigação de impacto, previu construções de açudes, aquisição de tratores, financiamento de projetos agrícolas e apoios à saúde e educação por dois anos. Depois disso, as indenizações subsequentes também realizaram construções, sob o argumento de promover melhorias na qualidade de vida dos moradores da TI Cana Brava.

Ao passar de carro por uma das estradas que ligam aldeias é possível ver alguns desses edifícios como escolas, postos de saúde e casas de farinha deterioradas, com mato nascendo dentro, vidros quebrados, com poucas telhas, portanto longe de ter seu uso previsto. Os motivos para o abandono ou não incorporação desses equipamentos públicos pelos Tenetehara em seu cotidiano são de ordens distintas. A primeira razão tem relação com o próprio objetivo de sua construção: processo de compensação de impacto relativa ao linhão de energia, ou, na forma nativa de se referir, *ideia de branco*. O que os relatórios da empresa chamam de implantação de infraestrutura virou construções abandonadas.

Desde a primeira vez, essas ações constituíram um gerador de conflitos entre indígenas e Estado, na forma de seus agentes e projetos. As acusações são múltiplas em torno da falta de conversa direta, de espaços de escuta, de dinâmicas que respeitassem o modo de viver do povo dali. Uma senhora Tenetehara afirmou sobre como se dava o processo:

Eles chegavam e dizia qual era o projeto e construía. Ninguém perguntava se a gente queria. No começo a gente até usava né, era coisa nova. Mas depois não dá pra levar a casa de farinha junto pra nova aldeia né. Daí ela ficou aí. Virou casa de mato.

Essa senhora fez essa afirmação sem nenhum lamento sobre a estrutura inutilizada, mas sim pela forma como a Eletronorte toma decisões. Não foi o caso de uma agente da Eletronorte, responsável por um levantamento antes de ser iniciada uma nova leva de projetos, que definiu com tristeza a mim o que poderia ter sido daqueles espaços, quantas pessoas poderiam ter sido beneficiadas, em sua opinião. Todavia, a conta que os indígenas fazem quando decidem mudar seu local de moradia é de outra ordem. Eles levam em consideração diversos tipos de relações, tanto entre as pessoas com quem dividem a aldeia, como com a própria natureza que os rodeia, conforme apontado no capítulo 1. A dinâmica de fazer e desfazer aldeia é algo comum na vida desses indígenas que, portanto, não têm apego a esse tipo de materialidade.

Apesar disso, no início do processo, lideranças entenderam que algumas construções poderiam ser benéficas, como um hospital em Barra do Corda, um local de acolhida aos indígenas em trânsito, etc. Porém, os problemas com o empreendimento e suas indenizações começaram logo após a primeira etapa de construção do circuito de energia. O termo de compromisso assinado à época, que previu algumas ações da empresa demandadas por lideranças indígenas por intermédio de Carvalho, indigenista de confiança dos Tenetehara, não foi cumprido de forma satisfatória. Assim, logo as mobilizações em torno de cobranças do cumprimento do acordo foram realizadas pelos indígenas. Lideranças fizeram viagens para Imperatriz e até para Brasília para se reunir com responsáveis pelas ações. Já nessa época foram feitas as primeiras ameaças por parte dos indígenas de derrubar as torres, caso não fosse tudo resolvido conforme o combinado.

O termo de compromisso só foi totalmente cumprido em 1996, atraso que não foi deixado de lado pelos indígenas:

Os Guajajara solicitaram alterar vários itens do que havia sido inicialmente acordado. Fizeram também listas individuais com pedidos para as suas aldeias, justificando com sendo “juros”, um acréscimo, devido ao não cumprimento do acordo por parte da Eletronorte (MRS ESTUDOS AMBIENTAIS, 2019, p.115).

Outra forma de indenização constantemente lembrada pelos indígenas são os bois que as aldeias receberam. Cada aldeia recebeu uma vaca e um garrote. A crítica a essa ação também é frequente: “eles deram os bois, mas não ensinaram como cuidar. Eles fugiam, destruíam roça. A maioria dos parentes ou comeu ou perdeu”. As indenizações devem ocorrer de forma regular, dado que o impacto do linhão é permanente. Para isso, houve num primeiro momento o acordo, o termo de compromisso assinado, e depois o processo de avaliação de impacto é realizado regularmente por consultores contratados, de empresas terceirizadas, que trazem as tais *ideias de branco* para dentro das aldeias.

A compensação que mais gerou relatos de insatisfação e conflitos foi o *cartão*, citado por Janete Carvalho nas reuniões de apresentação do estudo a ser realizado em 2018, quando ela disse que isso não ocorreria novamente. Ele foi distribuído, em 2016, como uma forma de transferência direta de valores indenizatórios. Dessa vez, portanto, não houve construção nem repasse de bens ou bois. A ideia de branco foi entregar o dinheiro a eles, para que decidissem como melhor utilizá-lo. Foi definido um valor de 700 reais, pagos em duas parcelas de 350 reais, a ser sacado na lotérica com o cartão entregue a cada indígena das TIs envolvidas no empreendimento da Eletronorte. A experiência dos indígenas com esse tipo de transação monetária, ou seja, com cartão para saque nas cidades, já era negativa antes dessa medida, por meio do cartão do extinto Programa Bolsa Família (PBF)⁵⁶.

Desde o início do PBF, em 2004, a temática indígena esteve presente e, desde 2008, as famílias indígenas têm prioridade na concessão do benefício. Porém, o próprio desenho do programa tem suas limitações quando se trata de povos indígenas. O PBF parte de conceitos que têm diferentes significados entre esses povos, tais como: família, domicílio e pobreza. O pressuposto é universal, mas há outros mundos onde esses conceitos não são tão óbvios assim. Assim, o cadastro já se tornou o primeiro impasse das mulheres indígenas. Nesse ponto, o cartão da Eletronorte foi de mais fácil acesso, pois não havia a burocracia do cadastro inicial. Para obter o cartão que conteria o valor de 700 bastava ser Tenetehara da região afetada pelo linhão de energia.

⁵⁶ O PBF funcionou de 2004 a 2021, quando foi encerrado pelo então presidente Jair Bolsonaro, que o substituiu pelo Programa Auxílio Brasil, que opera com condicionalidades e valores diferentes, além de ter prazo de término previsto para o final de 2022.

Porém, como mostrou a pesquisa realizada pelo extinto Ministério do Desenvolvimento Social (BRASIL, 2018), há muitos outros entraves além do cadastro inicial na operacionalização do PBF entre povos indígenas. Não especificamente por problemas do programa em si, mas pela existência de um cartão com o qual se pode receber um valor monetário e adquirir produtos. Das sete TIs de etnias e localidades distintas pesquisadas pela equipe de antropólogos contratada pelo MDS em seis foram identificados os mesmos problemas que vi ocorrer entre os Tenetehara com relação ao uso do cartão. Para acessar os valores presentes nele é preciso se deslocar até a cidade, ir a uma agência bancária ou lotérica, se comunicar com o atendente de forma eficaz, digitar uma senha, saber ler um extrato que resume o que foi feito com os valores do cartão (quanto recebeu inicialmente, quanto há disponível, quanto usou, quando falta receber e quando). Depois é preciso decidir o que fazer com o valor recebido, escolher um estabelecimento comercial da cidade, fazer contas de preços e de possibilidades de compra. Todo esse processo não é imediatamente assimilável⁵⁷, principalmente para as mulheres indígenas, já que muitas não sabem falar ou ler em português. Além de todas essas barreiras do próprio processo em si de acesso e uso do cartão, é preciso lidar com os aproveitadores não indígenas das cidades.

Cabe destacar, o tratamento preconceituoso e discriminatório, da sociedade local e das instituições dispensados aos indígenas de forma geral. Esse tratamento transpareceu em várias dimensões da vida dessas pessoas, podendo ser exemplificado pelas seguintes situações: a) preços mais elevados para indígenas no comércio local; b) retenção de cartões, senhas e documentos pessoais por parte de lotéricas e comerciantes, no intuito de “dar crédito” aos indígenas resultando em dívidas impagáveis e tampouco reconhecidas; c) lotéricas que impunham a necessidade de os indígenas informarem a senha aos atendentes; d) venda imposta por lotéricas de itens não relacionados ao PBF a cada saque de benefício (por exemplo, protetor de cartão); e) retenção de parte do valor do benefício ou até mesmo do valor integral por terceiros que detinham os cartões, sem que os indígenas soubessem o valor a receber, já que muitas vezes também não tinham o extrato de saque em mãos. (relatório da pesquisa do MDS. p. 47)

Todas essas situações narradas na pesquisa do MDS também ocorrem entre os Tenetehara nas cidades de Barra do Corda e Jenipapo dos Vieiras, onde eles vão para utilizar o cartão para saques e compras. Portanto, se trata de um problema maior, de como uma

⁵⁷ Nem entre mulheres paulistanas esse processo é fácil de ser administrado, como mostramos, Ana Flavia Badue e eu, em outro contexto de pesquisa (BADUE e RIBEIRO, 2018). Foi possível identificar como as dificuldades com o cadastro e entraves na comunicação, seja por meio de extratos ou de informes das assistentes sociais do CRAS, prejudicavam mulheres que dependiam do valor do PBF para sobreviver na metrópole.

política universalizante funciona na prática em contextos locais e diversos. Nesse sentido, o cartão do PBF e o cartão da Eletronorte tiveram o mesmo resultado entre os Tenetehara: desgaste, conflito e dívida. O deslocamento para a cidade se torna um processo desgastante e custoso, pois é preciso pagar para donos de carros e caminhões que fazem o transporte das indígenas na caçamba. Para esse deslocamento há horários certos de saída e chegada, o que implica em passar horas na cidade, com fome e sem local para descanso. Os conflitos começam dentro da aldeia, na decisão do que será comprado com o valor, pois, apesar do cartão ser de uso individual, há questões da aldeia a serem levadas em consideração nesse processo. E a dívida surge pela falta de entendimento dos indígenas sobre a lógica dos preços e parcelas junto à má fé de muitos comerciantes. Além dos pontos descritos na citação acima, também há na região da TI Cana Brava a questão dos *maridos brancos* que demandam outros usos do cartão pelas indígenas, para benefício próprio, denunciados por homens indígenas que os veem como oportunistas.

Com todas essas questões práticas envolvidas no uso de um cartão, concluiu-se que essa estratégia indenizatória por meio de um cartão para transferência direta de valores não foi bem-sucedida. Nas reuniões da Eletronorte em que eu estive presente, os integrantes da FUNAI reconheceram que não foi uma decisão acertada e por essa razão não voltaria a acontecer. A equipe de estudo contratada reafirmou que é preciso desenhar de forma conjunta as políticas indenizatórias, por isso a importância da participação dos indígenas nas oficinas que eles promoveriam. Nesse ponto, os indígenas concordam com a equipe: fazer junto é melhor do que somente receber as decisões da empresa. Porém, a desconfiança sobre o quanto isso realmente pode acontecer na prática é permanente.

A demanda maior em 2018 trazida nessas reuniões pelas lideranças indígenas estava relacionada a um apoio aos jovens Tenetehara que pretendem se inscrever em cursos superiores variados ou de licenciatura intercultural em cidades grandes. Há muitos custos, como transporte, acomodação, alimentação e a Eletronorte poderia ofertar esse apoio como política indenizatória. Mesmo para os indígenas que não pretendem estudar, sair de sua aldeia, há um reconhecimento do quanto esse processo é benéfico para o coletivo: o jovem que sai aprende mais e auxilia nas negociações de projetos com não indígenas quando retorna.

Assim como afirmou Eloy Terena sobre seu processo de entrada na universidade: “É a oportunidade de o pesquisador indígena, enquanto representante de seu povo, falar em nome dele” (AMADO, 2020, p. 24). As suas escolhas refletem as de muitos outros indígenas, que pretendem se apropriar dos conhecimentos específicos para utilizá-los em prol de sua comunidade. A ideia de *não ter mais o branco falando pelos indígenas* é recorrente. Os mais

velhos da aldeia tem essa expectativa nos jovens que vão para a universidade, que são capazes de transitar entre mundos sem deixar de ser quem são, apesar de todas as décadas de políticas assimilacionistas. A própria interação com os não indígenas, os arranjos e rearranjos feitos e refeitos contribuíram para a continuidade do povo Tenetehara. Essa tem sido uma realidade frequente entre vários povos que têm em seu grupo “atores sociais que não ficaram estanques no tempo, mas que sofreram mudanças resignificaram vários símbolos e, nem por isso, deixaram de pertencer a seus povos” (AMADO, 2020, p.227).

2.6 Movimento indígena

O antigo contato dos Tenetehara com os brancos fez com que eles desenvolvessem modos de fazer política que juntem suas políticas indígenas com o que eles chamam de *políticas dos brancos*. Desde a ocupação de postos do SPI, nas primeiras décadas do século XX até a formação recente de associações para captação de recursos e a participação em mobilizações indígenas estaduais (COAPIMA - Coordenação das Organizações e Articulações dos Povos Indígenas do Maranhão) e nacionais (APIB - Articulação dos Povos Indígenas do Brasil), os Tenetehara têm articulado formas de relações com o Estado que lhes permitam resistir ao longo do tempo. Zanonni (1999) descreveu as ações desse povo ao longo dos séculos da seguinte forma:

O povo Tenetehara, desde os primeiros contatos com os europeus, procurou responder, com suas “armas” político/econômicas, à imposição de uma cultura diferente. [...] a aproximação momentânea não faz do Tenetehara um índio “manso”, assim como o brusco afastamento não o faz índio “indócil”. A sua capacidade de entender as situações conjunturais fez com que ele se aproximasse, quando não havia alternativas, e fugisse, quando fosse oportuno, transformando seu espírito político em “arma de guerra” para sua sobrevivência. (p 165).

Apesar de ter grande proximidade com o que analiso a respeito desse povo, sobre o duplo movimento de aproximação e afastamento, há diferenças importantes entre a descrição desse autor e o argumento desenvolvido nessa tese. Não percebo o afastamento da *política do branco* como um movimento brusco, mas sim uma ação calculada e feita na hora necessária. Também não vejo a aproximação como algo que ocorre somente em um cenário de falta de alternativa. Pelo contrário, o que busquei descrever neste capítulo é que esse movimento de aproximação é feito de pura agência frente à conjuntura. Assim como o afastamento oportuno.

Enquanto escrevo esse capítulo, vejo nas redes sociais uma fala de Magno, um de meus interlocutores, em um encontro de juventude indígena do Maranhão, em 2022. Ele ressalta a importância da participação dos jovens na luta pela causa indígena e conta sobre sua *caminhada* até ali. Diz não se enquadrar mais na categoria *jovem indígena*, por isso é preciso que uma nova leva de jovens ocupe os espaços do movimento. “Meu lugar ficou lá atrás”, afirma ele, de forma a motivar jovens a lutarem por seus direitos. Porém, ele continua na *caminhada da liderança*, pois sabe que se tornará uma dentro do seu grupo: “eu estou sempre junto com os parentes, acompanhando e ouvindo as lideranças mais velhas. Para aprender com eles”.

Quando o conheci, ele ainda era adolescente e pouco interessado em questões políticas. Porém, em um intervalo de dez anos, Magno se tornou um nome forte entre os indígenas da TI Cana Brava. É cacique da aldeia Monalisa, cujo nome é homenagem a uma de suas irmãs. Essa aldeia *saiu* da aldeia Santa Maria, pois as filhas dos pais de Magno cresceram e começaram a constituir suas famílias. Nesse primeiro momento, sua mãe, Darlene, da família Amorim, casada com um homem branco, foi a primeira cacique na nova aldeia. Magno também formou sua família e, com o passar dos anos, se tornou o cacique no lugar da mãe. Ele é o único filho homem do casal. Essa trajetória familiar também faz parte da caminhada que ele contava ao microfone no encontro. Constituir família, fazer filhos, tornar-se cacique, também são ações que fazem parte do movimento político de resistência indígena. Em complemento, ele foi para a cidade estudar.

Darlene diz que o filho tem mais *conhecimento*, porque foi para a universidade e sabe conversar melhor com os brancos. Saber negociar, compreender a *política dos brancos* são requisitos importantes para ser cacique, principalmente em uma *aldeia da BR*, onde o contato com não indígenas é frequente, ela diz. Diferentemente de gerações anteriores de lideranças que se constituíram por serem guerreiros, desde a geração de Osvaldo Amorim há o reconhecimento de jovens que trazem novos conhecimentos para a causa indígena, os *saberes dos brancos*. Foi o caso de Magno, que, ao participar do curso de licenciatura intercultural na UEMA, começou a construir sua *caminhada* também dentro do movimento indígena⁵⁸.

⁵⁸ A importância dos cursos para indígenas nas universidades está descrita no capítulo 1. Alcançar novos conhecimentos traz visibilidade para dentro e para fora: os jovens se tornam pessoas a serem escutadas dentro das aldeias e os Tenetehara são mais vistos pelos não indígenas, ao se fazerem presentes nos cursos que frequentam na capital. Não à toa, a produção científica sobre esse povo aumentou, desde que eles passaram a frequentar a universidade. Pesquisadores não indígenas têm se interessado mais por temas relacionados aos Tenetehara.

Esses saberes envolvem o *saber falar com o branco*, entender vocabulários sobre direitos, benefícios, instituições, etc. Mas também abre um leque de possibilidades de envolvimento com uma luta maior, pela causa indígena. Os jovens que vão à universidade se articulam, conhecem pessoas de outras etnias indígenas que passam por problemas semelhantes aos de seu grupo, no que diz respeito à invasão de terra, descaso com a saúde, entre outros. A partir desses encontros surgiram duas mobilizações importantes: a primeira é caracterizada como um movimento “para fora”, através da participação em entidades indígenas de ampla escala, desde estaduais, na COAPIMA, às nacionais por meio da APIB; a segunda é um movimento “para dentro”, com a criação de associações intraétnicas para captação de recursos para seu grupo.

Baniwa (2012) conta que a partir de 1970 começaram a surgir associações e organizações indígenas de variadas escalas. Em pouco mais de três décadas havia 347 cadastradas somente na Amazônia Legal, de que fazem parte os territórios Tenetehara:

Essas organizações indígenas destacam novas lideranças indígenas (professores, agentes de saúde, agentes ambientais indígenas etc) que passam a atuar como interlocutores do Estado e das organizações não governamentais, assumindo cada vez mais o protagonismo da luta e forçando o repensar da relação, papel e função das entidades de assessoria e de apoio, assim como a relação com o Estado. [...] o esvaziamento político-financeiro do órgão indigenista, FUNAI, exigiu que o movimento indígena se fortalecesse e ampliasse suas alianças e interlocutores governamentais, buscando superar a ausência, cada vez maior, do Estado e da FUNAI na vida assistencial das comunidades (p. 211-212).

Portanto, a própria ideia de “movimento indígena” foi ganhando espaço através das articulações criadas ao longo das últimas décadas do século XX. A inclusão na Constituição de 1988 de direitos fundamentais dos povos indígenas contribuiu para afastar a prática de tutela por parte do Estado, baseada no princípio da relativa capacidade civil dos indígenas.⁵⁹ A formação dessas associações, que no começo foram impulsionadas por órgãos como o CIMI, passou a ser uma alternativa frequente para enfrentar problemas de sua comunidade. A percepção de que a FUNAI não agia mais de forma suficiente para atender às demandas do povo foi percebida pelos Tenetehara e tornou-se um elemento para incentivar a criação das associações. Não poucas vezes escutei, em conversas pessoais e também em falas públicas das lideranças que “ela não é mais forte como foi”, “não está ao lado dos indígenas”, “mais

⁵⁹ Para mais informações sobre o assunto, ver Antônio Carlos de Souza Lima (1995). Outros trabalhos a respeito desse tema foram publicados em uma coletânea organizada por Joao Pacheco de Oliveira (2004).

atrapalha do que ajuda”. Apesar do princípio da tutela ter sido reduzido com a última constituição, na prática muitos indígenas ainda não sabem os limites de suas ações: “Se o índio quiser botar uma roça maior não pode”, afirmou um cacique que cuida da roça de sua família, mas que tem receio de ampliá-la e sofrer retaliações por isso.

Um exemplo de movimento “para fora” foi a ida de um grupo de indígenas ao Acampamento Terra Livre em 2018, no qual eu também estive presente. Trata-se de um encontro de indígenas de muitas etnias do país, organizado pela APIB, para discutir questões políticas, realizar trocas de saberes e alcançar visibilidade na mídia e promover manifestações frente aos grandes símbolos da democracia no país, como o congresso nacional, a praça dos três poderes, os prédios dos ministérios, o palácio da Esplanada. O contraste de indígenas adornados em frente a essa arquitetura é grande e tem como objetivo justamente mostrar a diferença entre os donos originários da terra e os donos do poder em Brasília.

Fotografia 18 – Indígenas caminham para o Palácio do Planalto, em manifestação.



Fonte: Acervo pessoal, 2018.

Fotografia 19 – Indígenas expõem objetos em frente a policiais na Esplanada



Fonte: Acervo pessoal, 2018.

Fotografia 20 – Indígenas na frente do Palácio da Esplanada



Fonte: Acervo Pessoal, 2018.

Fotografia 21 – Indígenas em manifestação no ATL 2018



Fonte: Acervo Pessoal, 2018.

Nas palavras de uma das mulheres Tenetehara presentes, a caravana do Maranhão era a maior ali presente, com expressivo número de participantes de sua etnia. Durante a caminhada do acampamento até o palácio, que ocorreu em um dos dias do acampamento, era possível identificar as diferentes etnias através de suas particularidades culturais, simbolizadas por meio de adornos, pinturas e cantos. Ao chegar à entrada do palácio, as mulheres tenetehara tomaram frente e iniciaram uma roda de cantos e dança tradicionais, bastante enérgica, na rampa do planalto.

No primeiro dia do encontro, debaixo da grande tenda montada do centro do acampamento falava Sonia Guajajara, sobre a conjuntura política. Depois dela, muitos outros líderes falaram. Geralmente, pessoas de alcance nacional, que já estão acostumadas com o movimento “para fora”. Muitas danças foram apresentadas entre as falas. No entorno da tenda havia muitas barracas vendendo artesanatos indígenas, pinturas corporais, mas também itens não indígenas, como relógios, sacolas, tênis, roupas de marcas famosas, toalhas, cobertores,

meias e eletrônicos. Os visitantes não indígenas buscavam os primeiros itens, enquanto os indígenas adquiriam os segundos, além de objetos de outras etnias. Também havia muitos ambulantes não indígenas vendendo comidas e bebidas. Foram dias intensos de formas variadas de fazer política. Por fim, houve uma espécie de pacto entre as lideranças, de lançar candidatos indígenas em cargos legislativos em todos os estados do país. Ficou clara a necessidade de consolidar a ideia de que a FUNAI não é mais suficiente, mas que as organizações e associações indígenas também têm seu alcance limitado. É preciso ir além, ocupar espaços onde as decisões são tomadas, onde as leis são feitas.

Esse capítulo, através da narrativa de situações enfrentadas pelos Tenetehara na questão territorial, teve como objetivo refletir sobre formas indígenas de fazer *política com brancos*. Os conflitos territoriais, marcados pela luta na desintrusão dos povoados de Alto Alegre e São Pedro dos Cacetes foram fundamentais não só para a composição da TI Cana Brava tal como é hoje, mas também na formação de *lideranças* indígenas. Assim como seu Ornilo, outros indígenas *tomaram frente* nos conflitos e são admirados e respeitados pelos *tentehar* de sua geração e pela geração seguinte.

O linhão da Eletronorte, assim como a BR226 também têm seu papel importante no desenho do território: a disposição das aldeias e os grupos indígenas formados por parte delas se dão em função dessa *política de branco* de grandes empreendimentos. Os indígenas foram se ajustando a essas invasões em seu território e colocando seus limites: povoados serão retirados, torres podem ser derrubadas se acordos não forem cumpridos. E eles fazem parte das reuniões das negociações, através da fala e ação política de seus caciques e lideranças. Com isso, temos o pano de fundo da representação que age em função da *resistência*.

Pode parecer que essa representação é precária, parcial quando se escuta os caciques dizendo que representam suas aldeias e as lideranças afirmando que representam determinado grupo de aldeias. Porém, esse modo de ver a representação frente à *política dos brancos*, é justamente o modo pelo qual a política indígena provoca uma recusa do uno. As três reuniões feitas antes do início do estudo da Eletronorte, em 2018, cada uma delas com uma longa apresentação dos *caciques e lideranças* ao microfone, são um exemplo disso.

No próximo capítulo abordarei como a aproximação com a política eleitoral também tem sido uma forma de *resistência* entre os Tenetehara. Mesclar políticas indígenas com políticas de governo tem sido mais uma possibilidade de caminho na luta indígena. E mais um elemento para se pensar a questão da representação política.

3. Política eleitoral (Karaiw ràmuz hapykaw)

“Não somos partidários, somos suprapartidários. A nossa luta está acima de qualquer partido. A gente está nos partidos porque precisamos deles para entrar numa disputa como essa. Porque se não precisasse a gente estava a partir dos nossos movimentos” (Sônia Guajajara, podcast Funk Cast GR6, 11/08/2022)

As candidaturas indígenas vêm crescendo a cada eleição no país, da região norte à região sul, tanto em eleições federais como municipais. A presença de candidatos autodeclarados indígenas, pertencentes a algum grupo étnico, tanto no âmbito legislativo como executivo é de longa data, assim como a presença de políticos indígenas eleitos. Para além daqueles disponibilizados ao público pelo Tribunal Superior Eleitoral (TSE) - nome, partido, localidade, votos recebidos, etc - , os dados mais específicos a respeito desses mandatos e candidaturas foram divulgados pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), pelo Instituto Sócio Ambiental (ISA)⁶⁰ e por organizações indigenistas - como etnia e terra indígena dos candidatos. Luís Roberto de Paula (2020) sistematizou dados de 1976 a 2016, período em que contabilizou 583 mandatos indígenas nas diferentes regiões do país nessas décadas, entre vereadores, prefeitos e vice-prefeitos. Entretanto, como o próprio autor aponta, esse número não reflete a totalidade real de mandatos indígenas existentes na história da democracia do Brasil. Há subnotificações em determinados períodos, nem sempre há identificação étnica no registro da candidatura ou autodeclaração indígena, entre outras razões que dificultam o acesso para quem busca informações estatísticas sobre esse tema.

Se alcançar os dados sobre candidaturas indígenas já é um objetivo desafiador, mapear a participação dos indígenas como eleitores é adentrar em uma zona ainda mais desconhecida. Poucas são as pesquisas eleitorais quantitativas que apresentam dados de eleitores indígenas, para além dos moradores de cidades que fazem a autodeclaração ao responderem um questionário. Alguns municípios que contam com a participação de indígenas no processo eleitoral de forma mais efetiva, encomendam pesquisas em aldeias, mas essas são escassas e pouco divulgadas.

Quanto às pesquisas qualitativas, tanto na área da Etnologia Indígena quanto da Antropologia da Política, não são muitas as encontradas na linha de investigação da

⁶⁰ Criado em 1994 a partir do extinto Centro Ecumênico de Divulgação e Informação (CEDI).

participação de indígenas em processos eleitorais, seja como candidatos, eleitores ou ambos. Podemos destacar as pesquisas de Iubel (2015) em São Gabriel da Cachoeira (AM), município que conta com a presença de vários grupos étnicos na composição dos candidatos e eleitorado; Zoppi (2012; 2017) entre os Kaxinawá, no município de Santa Rosa dos Purus (AC), além da minha de pesquisa de mestrado realizada com os Tenetehara (RIBEIRO, 2009).

Há publicações importantes sobre esse tema, fruto de observações de etnólogos durante suas pesquisas específicas, mesmo que não tenham por foco a participação indígena na política eleitoral, geralmente por estarem em campo no período eleitoral, o assunto se impõe às suas análises. É o caso dos artigos de Fernandes (2006) e Vanzolini (2011) e de um capítulo da tese de De Paula (2000). Além desses, não posso deixar de me referir ao primeiro texto que chamou atenção para esse possível objeto de investigação antropológica no país, chamado “Índios, Eleições e Partidos”, de Oliveira Filho (1983)⁶¹.

Na tentativa de pensar uma agenda específica de pesquisa em torno do tema Antropologia da Política Indígena, foi realizado um encontro entre alguns desses pesquisadores na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, em 2018. Desse evento resultou uma coletânea de artigos (orgs. VERDUM e DE PAULA, 2020) que reúne achados de pesquisas variados⁶² e conta também com a participação de textos de pesquisadores da América Latina que trazem dados de outros contextos de processos políticos eleitorais.

Os debates realizados e textos apresentados por esse grupo revelaram um consenso: a etnografia é o caminho mais profícuo para compreender as dinâmicas dos povos indígenas com a política eleitoral. Para além dos dados estatísticos, é preciso olhar para as dinâmicas presentes, para as campanhas políticas realizadas em aldeias, para os comícios que têm indígenas em sua plateia e palanque, para a forma como a representação é entendida e acionada pelos grupos, para o modo como os eleitores indígenas definem seus votos, entre outras questões que demandam uma abordagem antropológica para a construção de uma análise robusta do tema.

⁶¹ Trata-se de um pequeno texto que mapeou candidaturas indígenas em 1982, mas que trouxe alguns apontamentos interessantes para a análise em pesquisas sobre o tema: “em matéria de política partidária, índios e brancos falam em códigos muito distintos, com grandes dificuldades e desacertos na tradução dos conteúdos de um para os do outro. A vinculação a uma máquina partidária, em vários casos, veio sobrepôr-se a divisões internas (de parentesco, religião, status político, etc.) ao grupo étnico, fazendo com que as disputas locais adquirissem dimensões que nem de longe podem ser captadas por programas partidários.” (p.97)

⁶² Uma parte dos dados de pesquisa descritos nesse capítulo foi publicada no artigo “A participação dos Tenetehara em 2018” (RIBEIRO, 2020), que integra essa coletânea, a convite dos organizadores para expor pesquisas em andamento sobre a participação de indígenas em processos eleitorais.

Utilizar a etnografia em análises de processos eleitorais não é uma novidade, muito menos começou a se desenvolver nesse cruzamento com a Etnologia Indígena, cujo interesse de um coletivo de pesquisadores se consolidou há não mais do que cinco anos. Desde, pelo menos, a década de 1990, pesquisadores do Núcleo de Antropologia da Política (NuAP) se propuseram a pesquisar processos e práticas eleitorais sob a ótica antropológica, institucionalizando assim a subárea. O foco principal foi analisar as complexidades das relações sociais e significados que pudessem ser ocultados ou minimizados pelos conceitos abstratos das práticas democráticas. Foram realizadas etnografias de eventos, rituais, processos sociais e circulação de recursos para compreender a política através de concepções e práticas nativas, principalmente durante períodos de campanha eleitoral (HEREDIA, 1996; BARREIRA, 1998; MARQUES, VILLELA, 2002; PALMEIRA, BARREIRA, 2006; entre outros).

O objetivo de falar sobre a participação dos Tenetehara na política eleitoral é mostrar, como anunciado no capítulo anterior, que ocupar esses espaços é também uma estratégia de *resistência*. O duplo movimento, de aproximação e afastamento, também é operado nessa esfera, com o intuito de cooptar da política do branco, que se julga proveitoso para a sobrevivência do povo indígena. Se nesses espaços são feitas as leis, onde são aprovados projetos que podem impactar diretamente na vida cotidiana dos indígenas, é lá que eles precisam estar. É preciso se aproximar, portanto, não só da política do Estado sobre os territórios, através de demarcações e grandes empreendimentos, mas também da política de governo, dos prefeitos, vereadores e deputados que decidem sobre verbas, que operam políticas públicas de saúde, educação, transporte. Porém, é preciso manter em mente o movimento de se afastar também, quando necessário, para não se *misturar com os políticos brancos*. Usar adornos que os identifiquem como *tentehar*, falar na língua em comícios, marcar certo distanciamento de certas práticas da política eleitoral, mesmo que por dentro dela.

Neste capítulo pretendo mostrar como se desenvolveu dois períodos eleitorais distintos no centro do estado do Maranhão: a eleição federal e estadual de 2018, nos municípios de Barra do Corda e Jenipapo dos Vieiras, onde fiz trabalho de campo presencial; e municipais de 2020 no município de Jenipapo dos Vieiras, com dados obtidos através de etnografia digital. Arranjos, campanhas e eventos que acompanhei serão descritos como forma de compreender não só os resultados finais das urnas, mas também o quanto e de que forma esse ‘tempo da política’ (PALMEIRA, 1996) impacta na vida dos interlocutores de pesquisa, mais precisamente, dos Tenetehara da região.

Como foi definida a escolha dos possíveis representantes? Qual o peso da preferência dos caciques na decisão individual dos integrantes de cada aldeia? Quais os arranjos entre famílias, lideranças e candidatos que influenciam o voto? Como se dá a campanha no interior das aldeias? Qual o papel dos grupos de WhatsApp no decorrer da campanha eleitoral? Há comportamentos esperados nessas interações online? Todas essas questões levantadas em campo conduziram minha pesquisa e subsidiaram uma perspectiva local de um processo que extrapola o âmbito das aldeias e não é observado em todas as suas dimensões ou totalidade. Essa perspectiva local auxilia na compreensão do resultado final das urnas apuradas nos dois municípios analisados. Porventura, também oferece pistas importantes para uma compreensão mais geral do funcionamento da democracia e da política para além dos limites municipais, regionais e, talvez, nacionais.

Um apontamento inicial, já identificado durante a primeira pesquisa de campo realizada por mim sobre esse tema, é que caciques e lideranças⁶³ têm um papel importante na escolha do voto dos integrantes de sua aldeia. A máxima “um homem, um voto” não prevalece nesse contexto⁶⁴. A opinião dessas pessoas é muito respeitada pelo grupo. Entre os Tenetehara, é difícil ver uma aldeia onde a maioria dos votos não siga a escolha do cacique. Nesse sentido, um jovem Tenetehara afirmou:

Como o cacique é o líder da aldeia, quando ele fecha com um candidato é porque ele tá fechando por todos. Por isso é ele quem bate o martelo dentro da aldeia. Quando bota aquela bandeirinha ali é porque a aldeia já fechou com o candidato.

Entretanto, para entender a escolha do cacique, é preciso olhar não somente para os políticos que buscam seu apoio, mas também para as jovens lideranças da aldeia ou do entorno. Essas pessoas têm, cada vez mais, influência na escolha do cacique. Rufino (2001) destacou o importante papel dessas lideranças na construção dessa ideia de representação política que o processo eleitoral traz:

⁶³ No capítulo 1 há uma exposição da diferença entre essas duas categorias de representantes indígenas entre os Tenetehara.

⁶⁴ Heredia e Palmeira (2006) observaram na região rural onde fizeram pesquisa, que “o voto não é necessariamente uma empresa individual, que a questão da intencionalidade pode não ser pertinente, e que não está necessariamente em jogo uma escolha; que a importância das eleições pode não se resumir à indicação de representantes ou governantes e sequências aparentemente naturais podem não ser matéria de lógica, mas de “sócio-lógica”” (p.38).

Formas tradicionais de liderança política – como, por exemplo, aquela assumida pelo sábio ancião, com sua oratória sensível, seu zelo pela reatualização permanente do legado mitológico e da tradição, seu prestígio guerreiro – cedem lugar para uma nova forma de liderança, desta vez protagonizada por jovens talentosos, escolarizados, falantes do português, minimamente conhecedores dos códigos e peculiaridades do mundo dos brancos.

Sendo assim, buscarei apresentar a seguir os dados de duas eleições, 2018 e 2020, como forma de mostrar etnograficamente como essas dinâmicas políticas se constroem entre os Tenetehara. Os dados do primeiro período eleitoral foram coletados por meio de trabalho de campo presencial, mesclado com interações digitais. Já o segundo período, em 2020, contou somente com dados de pesquisa digital, por causa da impossibilidade de realizar trabalho de campo presencial durante os primeiros meses da pandemia do coronavírus. O trabalho de campo digital tem desafios particulares e ainda conta pouco espaço na bibliografia antropológica⁶⁵. Por essa razão, a forma de coletar e tratar os dados aqui tem certo caráter experimental que busquei não ocultar na narrativa, com objetivo de colaborar com esse método de fazer pesquisa que, suponho, ganhará cada vez mais relevância na antropologia.

Considero também relevante anunciar que, apesar de se tratar de uma etnografia sobre a participação dos indígenas Tenetehara em processos eleitorais específicos, não pretendo, nem faria sentido, como poderá ser percebido após a apresentação dos dados, falar somente desse grupo indígena apartado de suas relações com os não indígenas. Falar dos Tenetehara na política é falar de suas relações com os políticos da região, *brancos*; de seus acessos às cidades, cujos limites geográficos se sobrepõe à TI, e seus equipamentos públicos; seus deslocamentos entre aldeias e entre aldeias e cidades pela BR226 que também é local de passagem de não indígenas; suas participações em eventos nas cidades; sua presença no comércio dos povoados e cidades; assim como a presença de não indígenas em aldeias, como professores, profissionais de saúde, políticos, assessores, cônjuges não indígenas; e por fim a presença de indígenas em grupos de WhatsApp da cidade, assim como não indígenas também participam de grupos de WhatsApp indígenas. Assim, contarei sobre a política eleitoral da região como um todo, afinal o tempo da política é um só, com suas muitas camadas para

⁶⁵ Cesarino (2021) faz uma reflexão sobre a relação entre antropologia digital e etnografia. A autora afirma que “há bastante espaço para que a antropologia venha a exercer um papel maior nos debates interdisciplinares e públicos sobre novas mídias que não se limite a reequilibrar os polos da dialética particularismo-universalismo, usuário-plataforma em favor dos primeiros, e a oferecer corretivos etnográficos a formulações gerais avançadas por outras disciplinas. Diversas vias têm sido avançadas para incorporar técnica, linguagem e corporalidade no estudo antropológico da *internet* e das novas mídias.” Ela se refere a autores como Horst e Miller (2012), Hine (2015) e Rifiotis (2016), com os quais também dialogo nesta tese (ver mais adiante).

análise. Mas antes ainda, alguns esclarecimentos sobre o conceito de política se fazem necessários.

O desafio da tradução dos conceitos de um povo a outro não é novidade entre os antropólogos. Assim como a ideia de criar uma caixa de ferramentas analíticas, ou seja, lançar mão de termos/conceitos que dessem conta de traduzir diferentes concepções (PERRONE-MOISÉS, 2015). Como veremos no capítulo sobre a festa da menina moça, “ritual” é um desses termos “particularmente resistentes” (ibid.), mesmo com toda a revisão crítica do vocabulário que se fez a respeito do uso de categorias inadequadas nos estudos americanistas (OVERING KAPLAN, 1977; SEEGER, DA MATTA, VIVEIROS DE CASTRO, 1979) com o conceito de ritual se pretende explicar festas indígenas que, na maioria das vezes, o transborda. Outro conceito que podemos refletir através dos dados expostos neste capítulo é o de “política”, que traz a dificuldade de tradução já no recorte.

Ao perguntar a um de meus interlocutores sobre como seria traduzida a palavra política na língua guajajara, a resposta foi *tuixaw wámupuàm haw*, que, em uma tradução feita pelo mesmo interlocutor, seria *conduzir autoridades ao cargo*. Portanto, não há uma palavra específica para dizer “política”, mas frases ou expressões que podem ser relacionadas ao contexto. No caso, a pergunta foi diretamente relacionada à política eleitoral, afinal a palavra política remete ao *tempo da política*, portanto ao período de eleições. Assim, política é vista como sinônimo de eleições, correspondente a “conduzir uma autoridade a um cargo”. Um segundo interlocutor, ao responder a mesma pergunta, deu uma resposta similar, mas vinculou o vocábulo a uma imagem, de uma cadeira.

Política a gente diz **Karaiw ràmuz hapykaw**, algo que as pessoas querem. A cadeira que todo mundo quer, pois é associada a poder, autoridade, governança. A gente chama a política. É uma cadeira onde uma autoridade ou chefe vai sentar, no caso o prefeito. Nome que a gente dá à política, à prefeitura, ou até mesmo ao poder do homem branco.

Em tradução literal, *hapykaw* = cadeira e *karaiw ràmuz* = autoridade branca. A expressão é associada à política eleitoral, porque a cadeira simboliza uma posse. No caso de um indígena ser eleito, a expressão pode ou não mudar, já que se refere especificamente ao outro, ao não indígena. Como não ocorreu efetivamente a eleição de um Tenetehara antes de 2020, não houve consenso sobre como se refeririam a esse fato, caso ocorresse. Alguns argumentaram que faria sentido permanecer a mesma expressão, pois o indígena *tomou* a cadeira da autoridade branca (*Uapak tentehar ere karaiw ramuz hapykaw pecurã*). Mas

também pode-se trocar *karaiw* por *tentehar*, portanto o indígena figuraria como a nova autoridade (*tentehar ràmuz hapykaw*).

Percebe-se, portanto, como a participação dos Tenetehara na *política dos brancos*, de uma forma geral, e no *tempo da política*, especificamente, coloca problemas complexos no que diz respeito ao alcance e limites da noção de representação e de formas de *resistência*. Vejamos como ocorreram as últimas eleições na região da TI Cana Brava.

3.1 Dinâmicas de campanha - Tempo de eleições no interior do Maranhão

Esse relato começa pelo fim de um dos períodos de campo que realizei, entre os meses de setembro e outubro de 2018. Mais precisamente pelos dias que sucederam o resultado do primeiro turno das eleições. Depois de uma estadia de semanas em Terra Indígena (TI) e cidades próximas para realizar minha pesquisa, iniciei meu caminho de volta para casa. Na van que me leva até a cidade de Imperatriz, onde há voo para São Paulo, escuto as conversas sobre a *política*. A van sai de Barra do Corda e faz paradas em muitos locais até seu destino final. O entra e sai de pessoas é constante, pois muitas trabalham ou têm atividades em cidades vizinhas. O preço pelo transporte varia conforme a distância percorrida. Em meio a essa alternância de público no veículo, as opiniões sobre o que ocorrerá no segundo turno nas eleições presidenciais também variam. Quem entra se atenta à conversa em curso e não demora a participar do assunto. Quem sai não o faz sem antes deixar seu prognóstico, envolto em provocações sobre o adversário.

A rivalidade entre eleitores de Jair Bolsonaro do PSL ou de Fernando Haddad do PT, os dois candidatos que disputariam o segundo turno das eleições presidenciais de 2018, trouxe para o debate temas presentes durante a campanha dos presidencialistas no primeiro turno. Entre os mais comentados estava o suposto *kitgay*.⁶⁶ Uma mulher que viajava em pé falava num tom alto o suficiente para todos na van escutarem, em detalhes, do que se tratava: qual o

⁶⁶ “O episódio do “kit gay”, ocorrido no ano de 2011, diz respeito a tensões relacionadas a um conjunto de materiais que tinha o objetivo de combater a homofobia nas escolas brasileiras, visto que a orientação sexual é um dos grandes motivadores do bullying escolar. Composto por um caderno, boletins, audiovisuais, cartaz e carta de apresentação para os/as gestores/as em educação, este kit anti-homofobia era parte do Projeto Escola sem Homofobia, proposto pelo Ministério da Educação, à época encabeçado por Fernando Haddad, e por ONGs nacionais e internacionais e avalizado pela UNESCO. Esse material estava vinculado ao Programa Brasil Sem Homofobia, programa interministerial que visava o combate à homofobia em diversos eixos, dentre estes as escolas públicas. Neste contexto, pressões realizadas por parlamentares evangélicos e seus apoiadores culminaram no veto da presidenta Dilma Rousseff ao material”. (MARANHÃO FILHO et al, 2018)

conteúdo e sua consequência nas escolas. Sem deixar de ressaltar que o ministro da educação à época da elaboração desse material era Fernando Haddad.

Outro tema bastante falado durante as seis horas que leva a van entre Barra do Corda e Imperatriz foi sobre o auxílio reclusão⁶⁷, popularmente difundido como *bolsa preso*, nesse período. Quem bradava sobre o absurdo de sua existência o fazia através de afirmações sobre seus altos valores, em detrimento do auxílio à família da vítima: “Dá mais dinheiro ir pra cadeia do que trabalhar!”. O mesmo candidato, quando prefeito de São Paulo, teria, segundo a mulher da van, implantado o *bolsa travesti*, outro meio fácil de *não precisar trabalhar*, pois é *só colocar uma saia e receber um salário*, enfatizou ela ao declarar sua posição sobre o benefício, que provocou expressões ao mesmo tempo concordantes e de indignação com o conteúdo de sua fala.

As certezas proferidas vêm de informações recebidas por grupos de WhatsApp da família, da igreja, do trabalho, do bairro, entre outros, e posts compartilhados no Facebook por familiares e conhecidos. Muitos homens agradeceram a ela as explicações e elogiaram o fato de ela estar tão bem informada. A circulação de notícias inverídicas sobre temas como o *kit gay* e *ideologia de gênero* contribuiu para que o presidente fosse eleito. O objetivo de implantar um terror social durante a campanha política presidencial fez muitos eleitores decidirem com base em argumentos que envolviam uma suposta ameaça à “família tradicional brasileira” (MARANHÃO FILHO et al, 2018).

Duas senhoras que defendiam o candidato do Lula o faziam sob o argumento de terem sido beneficiadas durante sua gestão, assim como toda a região. Elencaram não só o Bolsa Família – benefício muito citado pelos opositores do PT durante a campanha para justificar a alta porcentagem de seus eleitores no Nordeste –, mas também outros Programas, como o Minha casa, Minha vida, que melhoraram a vida dos maranhenses. Entretanto, suas falas foram rapidamente diminuídas pelas acusações de corrupção amplamente divulgadas pela mídia. A imagem apresentada atrás dos apresentadores do Jornal Nacional, todas as noites, que mostrava grossos canos por onde escoavam muitas notas de dinheiro, funcionou não somente como metáfora para a corrupção: muitas pessoas declararam se impressionar com a

⁶⁷ Para ter acesso a esse benefício há critérios de elegibilidade, tais como: possuir qualidade de segurado no momento da prisão, ou seja, trabalhar e contribuir regularmente com o INSS; com salário igual ou menor ao valor estabelecido para o auxílio, R\$ 1.319,18 em 2018; duração de recebimento pelos dependentes varia conforme tempo de contribuição; entre outros. “De modo geral, o Auxílio-Reclusão tem o objetivo de assegurar a manutenção e sobrevivência da família do segurado de baixa renda que contribuiu para o INSS durante sua vida laboral e, que assim, gerou o direito de ter sua família amparada em caso de reclusão, conforme assegurado pela legislação previdenciária.” Disponível em <<https://www.inss.gov.br/beneficios/auxilio-reclusao/>>

quantidade de dinheiro desviado tendo como base essa imagem. “É muito dinheiro, minha gente! Não dá pra deixar passar mais não!” Era clara a tentativa de mostrar às senhoras defensoras de Lula o que estava em jogo nessa eleição. A mudança se fazia necessária, concluíam os opositores ao PT. O cenário nessa van em movimento refletiu o que viria a ser o resultado final das eleições: o candidato do PSL se tornou o presidente do país e temas como os citados acima foram determinantes na decisão do voto⁶⁸.

Denúncias contra os disparos em massa no WhatsApp se tornam mais plausíveis quando suas consequências são vistas em casos reais, quando debates como esse que acompanhei durante minha viagem são percebidos em seus detalhes. É preciso destacar que esse diálogo aconteceu em um dos estados onde Jair Bolsonaro teve menos votos. Ainda assim, sua campanha não deixou de ter impacto nos eleitores, que em outras eleições tiveram posturas diferentes. A tabela abaixo tem como objetivo expor os dados quantitativos oficiais desse primeiro turno nos dois municípios onde fiz trabalho de campo, Barra do Corda e Jenipapo dos Vieiras, retirados do site do Tribunal Regional Eleitoral do Maranhão (TRE-Ma).

Tabela 1 – Votos por candidato à presidência, em número absoluto e percentual de votos válidos, segundo Município – Barra do Corda e Jenipapo dos Vieira - 2018

Candidato	Barra do Corda		Jenipapo dos Vieira	
	N	%	N	%
Fernando Haddad	23.470	58,48	5.454	69,60
Jair Bolsonaro	11.042	27,51	1.256	16,03
Ciro Gomes	3.745	9,33	757	9,66
Henrique Meirelles	743	1,85	191	2,44
Geraldo Alckmin	482	1,20	72	0,92
Cabo Daciolo	187	0,47	57	0,73
João Amoêdo	171	0,43	10	0,13
Marina Silva	122	0,30	10	0,13
Guilherme Boulos	77	0,19	17	0,22
Álvaro Dias	59	0,15	6	0,08

Fonte: TRE-Ma

⁶⁸ A agência de jornalismo investigativo Pública fez uma matéria bastante elucidativa a respeito do papel do suposto “kitgay” nas eleições de 2018. (POLICARPO et al, 2018)

Em resumo, a distribuição de votos foi a seguinte: Barra do Corda (BC) - 55.929 eleitores, dos quais 43.147 apurados (40.132 válidos, 3.015 brancos e nulos) e 12.782 abstenções; Jenipapo dos Vieiras (JV) – 10.944 eleitores, dos quais 8.735 apurados (7.836 válidos e 899 brancos e nulos) e 2.209 abstenções.

Pelos dados mostrados acima podemos fazer algumas interpretações, como o fato de em Jenipapo dos Vieiras o PT ter maior apoio do que em Barra do Corda, proporcionalmente. Mas só através de um olhar mais atento, focado nas dinâmicas anteriores ao dia da votação poderemos compreender certas nuances que levaram aos resultados e entendê-los com maior clareza. Uma das hipóteses colhida em campo é a presença maior de indígenas eleitores em Jenipapo, declaradamente apoiadores do candidato do Lula. Dado este não encontrado no site do TRE-Ma. Também a presença de muitos comerciantes em Barra do Corda, cidade maior na região, alavancou os votos no candidato do PSL. *Carreatas do 17* e colagem de adesivos em carros com imagem de Jair Bolsonaro foram organizados pelos donos de comércio. Eles tiveram atuação muito mais efetiva do que os políticos locais, que demonstraram certo receio em declarar seu apoio a esse candidato, por diversas razões, como veremos mais à frente. Essas hipóteses e dados só puderam ser levantados, formulados e articulados, qualitativamente, durante a observação em campo.

Os dados quantitativos refletiram o desenrolar das semanas anteriores à votação, mas não são suficientemente inteligíveis sem o conhecimento dos processos de que resultaram. Um dos propósitos de pensar a democracia pelo viés antropológico consiste em analisar a eleição para além da noção de que se trata de um procedimento formal para instituir representantes e mostrar seus resultados através de números e percentuais. Esse é um período em que se afirmam e se atualizam

aspectos importantes da vida social: a divisão entre eleitores de determinados candidatos, os símbolos de reconhecimento difundidos nas campanhas, o mapeamento de adesões, enfim, as comunidades imaginadas divididas sob o circuito das cumplicidades e hostilidades (KUSCHNIR, 2007).

Dito isso, exponho como se deram as campanhas políticas observadas na região.

3.2 De 2008 a 2018: estratégias de campanha

Dez anos após meu primeiro período de campo entre os Tenetehara da região de Barra do Corda e Jenipapo dos Vieiras, durante eleições municipais, realizei nova pesquisa etnográfica em período eleitoral, mas dessa vez eleições gerais. Meu objetivo nessas pesquisas tem sido analisar a participação dos Tenetehara na política local como eleitores, mas também como candidatos e cabos eleitorais, com o intuito de identificar peculiaridades das ações de integrantes dessa etnia na política eleitoral. As atividades desses indígenas na política eleitoral têm mais de vinte anos e, dentro da análise proposta nessa tese, configura mais uma faceta do duplo movimento de aproximação e afastamento que marca sua resistência enquanto povo indígena da região.

No tempo da política, as aldeias são mais visitadas por pessoas não indígenas, ligadas aos grupos políticos locais. Elas são incluídas em roteiros de campanha, como qualquer outro povoado da região. Assim como os eventos políticos nas cidades são frequentados também pelos indígenas, mais do que qualquer outro ao longo do ano. Portanto, esse é o momento em que as terras indígenas e seus habitantes são mais incorporados às agendas e roteiros políticos. Isso não quer dizer que os políticos tratam eleitores de povoados, aldeias e cidades de forma homogênea. As diferenças são marcadas recorrentemente, por ambos os lados: *político branco* sabe que eleitor indígena deve ser tratado de maneira específica, respeitando determinadas normas, como, por exemplo, falar com o cacique antes de pedir voto a integrantes de uma aldeia; assim como o indígena sabe que é preciso se diferenciar enquanto eleitor, levantando demandas que levem em conta suas particularidades territoriais e culturais.

Isso posto, não há como narrar a participação dos Tenetehara nas eleições sem falar sobre a campanha política na região como um todo. É preciso descrever as cidades, os eventos de campanhas realizados nelas, para reconstruir o contexto que levou aos resultados das urnas. Se pretendo mostrar como esses indígenas experimentam a democracia, preciso relatar como ela é apresentada a eles, através do que ocorre fora da aldeia. Com esse objetivo inicio com as mudanças que percebi entre minha primeira pesquisa na região e a mais recente, como forma de mostrar as variações nessas experimentações dos eleitores ao longo dos últimos anos.

Em uma primeira impressão, nos anos decorridos entre as eleições pesquisadas, primeiro em 2008 nas municipais e agora em 2018 nas estaduais/federais, não parecia que as coisas tivessem mudado muito. A cidade de Barra do Corda apresentava poucas transformações na sua infraestrutura, assim como a afeição pela política eleitoral nas conversas entre seus moradores permanecia a mesma. A trinta dias das eleições de 2018, não

se falava de outro assunto no comércio, na fila do banco, nas portas das casas, que não fosse sobre os candidatos locais e o possível resultado das urnas. Em um segundo olhar mais atento, modificações começaram a ser percebidas, principalmente no que diz respeito à forma como a campanha eleitoral se desenrolava. A primeira delas relativa aos modos de divulgação das candidaturas locais. A partir das regras das eleições estabelecidas pela justiça eleitoral, tornou-se proibido fazer propaganda em imóveis particulares por meio de pinturas em fachadas, muros ou paredes. Assim, não seria mais permitido pintar as casas com o número e cores de seus candidatos, meio muito popular de exposição de preferências e adesões nas eleições de 2008 na região.⁶⁹

A proibição dessa forma de divulgação começou nas eleições municipais de 2016, assim como outras modificações, e se manteve nas eleições gerais. Interessante notar que 2018 teve a eleição cujas alterações nas regras eleitorais foi a mais marcante desde 1994 (NICOLAU, 2020). Dentre elas as mais destacadas nas análises políticas como de grande impacto no processo eleitoral foram: proibição do financiamento de campanha por empresas; criação do fundo partidário (lei 13488/2017); campanha com período mais curto, iniciada a 45 dias do dia da eleição e não mais 90 dias como antes; redução do tempo de televisão dos candidatos para campanha eleitoral gratuita. Sem dúvida, esses pontos impactaram no processo como um todo. Porém, outras alterações também tiveram seus impactos no cotidiano de quem viveu a campanha eleitoral.

A redução do tempo de televisão não foi sentida de forma relevante pelos eleitores na região onde realizei pesquisa, porém a forma de divulgação dos candidatos nas ruas teve seu impacto imediato. Já a redução pela metade do tempo de campanha foi sentida em 2016 e não superada em 2018: política é festa, (CHAVES, 2003) e a duração menor é sinônimo de menor quantidade de eventos políticos. Como afirmou Goldman (2006), elaborar uma teoria etnográfica da política não é se aprisionar às elaborações locais, mas olhar para a política como “um dispositivo histórico que permite recortar, articular e refletir, de maneiras diferentes, práticas e experiências vividas”. Desse modo, olhar para os efeitos dessas mudanças nas regras eleitorais em nível municipal é importante para compreender como elas impactaram no comportamento dos eleitores e nas suas percepções acerca da política.

Houve ainda uma segunda diferença na forma de fazer a divulgação das candidaturas da região: os candidatos de maior poder aquisitivo não poderiam desfilar carros de som de forma recorrente pela cidade. A ideia da restrição era tornar mais justa a campanha, já que

⁶⁹ Também registrado por vários pesquisadores do NuAP, em diferentes partes no Brasil.

anteriormente era comum cerca de dez carros de som de um candidato forte circularem pelas ruas ao longo do dia, enquanto um candidato com menos recurso financeiro conseguiria contratar somente um carro para o mesmo tipo de serviço. Assim, em 2018, carro de som tornou-se uma forma de divulgação mais tímida.

Essas duas novas regras de campanha política mudaram consideravelmente a parte visual e auditiva da cidade com relação às eleições anteriores. O uso desse tipo de recurso era de grande valia para os candidatos, pois, pintar a casa era um modo de o eleitor escancarar o voto e assim fazer propagar a campanha do seu escolhido. Essa prática foi observada por Heredia e Palmeira (2006) ao analisarem o voto como adesão

Diferentemente do que nos acostumamos a ver nas grandes cidades, o fato de alguém ter um cartaz, uma fotografia ou o nome do candidato na porta de sua casa, equivale a uma declaração do voto. E, mais ainda, consiste numa sinalização de que o dono da casa acompanha uma determinada facção (p. 39)

O carro de som, ao seu modo, desempenhava também importante papel na campanha eleitoral. Os jingles e paródias de músicas de grande sucesso atual com o número e nome do candidato, consistiam não apenas em uma estratégia de divulgação e memorização de uma candidatura, como também tomavam parte em uma forma de demonstração de sua força, através da disputa entre quem os tocava com maior frequência na cidade. Na nova regra, os carros particulares, de eleitores, poderiam divulgar candidaturas e manifestar preferências políticas, mas somente no formato de adesivos menores. Um que cobrisse o vidro traseiro por completo ou um em formato circular colocado na lataria da porta.

Fechar os carros, expressão que remete à prática de adesivar o carro por completo com as cores, número e nome dos candidatos, outra prática comum em 2008, não foi mais permitido. Com essas restrições, os cartazes pequenos afixados nas casas foram os substitutos viáveis para a impossibilidade de pintá-las em maiores proporções. Essa novidade nas casas, assim como a ausência de carros fechados, tornou a cidade menos tomada pelas imagens já consagradas do *tempo da política*. Os carros de som foram mantidos, mas podiam ser ouvidos em momentos pontuais dos dias, já que cada candidato podia ter somente um veículo a seu serviço nessa campanha. A imensa quantidade de carros de som diários nas ruas em 2008 para divulgação das campanhas deu lugar a um maior número de eventos em 2018, que, em sua variedade, lotavam diariamente a agenda das cidades. Reuniões, palestras, visitas, caminhadas, carreatas, comícios e *pisadinhas*.

Fotografia 22 – Indígenas *tentehar* a caminho de um comício político na cidade

Fonte: Acervo pessoal, 2018.

Dentre esses eventos, uma novidade foi o último mencionado, bastante aguardado pelos eleitores e simpatizantes. A *pisadinha* é uma mistura de trio elétrico com *corre corre*. O carro de som vai ligeiro pelas ruas da cidade tocando os jingles da campanha do candidato enquanto as pessoas correm atrás dele agitando bandeiras, dançando e chamando a população para entrar na *pisadinha*. Esses momentos também servem para identificar quem está do lado quem: é comum ver quem apoia o candidato adversário esperando as pessoas passarem atrás do carro de som, fazendo provocações a alguns que lá estão e que não tinham expressado o voto publicamente antes do evento.

Cada uma dessas atividades foi divulgada com grande frequência nos grupos de WhatsApp da cidade, assim como nos perfis do Instagram dos candidatos e seus apoiadores. Muitos desses eventos políticos ocorriam nas eleições passadas, mas eram em menor número e sua divulgação era feita via carro de som que transitavam pela cidade nos dias que antecediam a data marcada. Em 2018, configurou-se uma forma potente de avaliar o desempenho do candidato na campanha: evento vazio sempre foi motivo de chacota, amplamente comentada nos dias posteriores, mas agora amplificada através de vídeos, imagens, piadas e memes lançados nos grupos de WhatsApp sobre o fato de não ter *juntado gente*.

Um exemplo desse comparativo de evento cheio versus vazio foi a *onda*. Por se tratar de municípios atravessados por rios, o grupo político marcava um encontro nas margens do rio, com todos os apoiadores vestidos com as camisetas na cor respectiva. Quando muitas pessoas chegavam, elas entravam no rio ao mesmo tempo, enquanto algumas pessoas subiam na ponte próxima para fotografar o rio cheio de pessoas de vermelho ou azul. As imagens eram compartilhadas nos grupos para mostrar a força do grupo, com os dizeres *olha o tamanho da onda azul* ou *a onda vermelha vem com tudo*. Dias depois os apoiadores faziam montagem com as fotos, postas lado a lado, para um comparativo de qual onda tinha sido maior. O efeito visual da cor do grupo no rio foi uma ferramenta que compunha a potência do compartilhamento de imagens no sucesso da campanha política.

Uma última diferença em 2018, que nada tem a ver com as alterações nas regras eleitorais, mas vale a pena destacar com relação às campanhas anteriores, foi a desvinculação das candidaturas locais com líderes nacionais. Isso teve impactos para além dos visuais e de explicitação de adesões, como vimos acima, e também dos usos de ferramentas online. Em 2008 era frequente ver a imagem do ex-presidente Lula junto à foto do candidato local, inclusive em eventos da coligação na qual o PT não fazia parte. Associar sua imagem à de um grande líder era uma estratégia acertada. Já no contexto pós-impeachment da presidenta Dilma em 2016, muitos dos políticos locais julgaram prudente evitar qualquer comprometimento com o *candidato do Lula*, de forma a não se verem prejudicados por um movimento antipetista que crescia no país.

Os discursos dos candidatos e líderes locais se limitavam a pedir votos para pessoas que disputavam cargos de deputado federal e estadual e governador. Nos eventos maiores, como comícios, também se falava sobre senadores do *grupo*⁷⁰. Mas nenhuma menção à escolha do candidato à presidência. Para melhor compreensão dessa nova configuração de campanha eleitoral, descreverei alguns desses eventos e sua abordagem, mas antes volto um pouco às eleições de 2012 e 2016, como forma de tornar mais nítido, por contraste, o cenário político local de 2018.

⁷⁰ No caso específico dessa etnografia das eleições de 2018 o termo *grupo* se refere aos candidatos da chapa (governador, senadores e deputados). Em eleições municipais nessa região do Maranhão, o termo *grupo* adquire outro significado, semelhante às relações que Marques e Villela (2016) exploram com a distinção entre a *política de grupos* e de *família* no sertão pernambucano.

Fotografia 23 – Indígenas *tentehar* em comício político na cidade

Fonte: Acervo pessoal, 2018.

3.3 Eleições municipais anteriores

Antigo povoado de Barra do Corda, a cidade de Jenipapo dos Vieiras tornou-se sede de um novo município emancipado no final da década de 1990. Com um eleitorado formado por expressivo número de indígenas da TI Cana Brava Guajajara⁷¹, seus habitantes testemunharam mudanças consideráveis durante a gestão municipal que estava em curso no ano de 2018. Integrante do PTB, o gestor de Jenipapo dos Vieiras, eleito em 2016, tem boa fama entre o eleitorado indígena: “Nunca teve um prefeito que vem assim no meio da gente. Que ajuda, que conversa”. Afirmações como essa foram recorrentes entre os indígenas com quem conversei sobre a política local. O político em questão é um prefeito branco, apoiado pelos indígenas. Sua eleição foi inesperada, pois se deu em um momento onde uma das principais lideranças desses indígenas, Osvaldo Amorim, apresentado no capítulo anterior, apoiava o outro candidato a prefeito.

Durante as eleições de 2008, Osvaldo exercia notável influência em grande parte da TI Cana Brava. Ele nunca foi cacique e há muitos anos não mora mais na aldeia, mas sim na

⁷¹ Essa TI conta atualmente com mais de duzentas aldeias espalhadas por toda a sua extensão e cada uma delas tem seu cacique, escolhido em comum acordo entre os moradores. A maioria das aldeias se localiza no município de Jenipapo dos Vieiras e seus moradores são eleitores de lá. As aldeias que tem eleitores em Barra do Corda são as localizadas geograficamente nesse município, portanto, nas margens do Rio Corda. Para maiores detalhes, ver capítulo 1.

cidade de Barra do Corda. Porém nunca perdeu o vínculo com o território. Sua mãe, Iraci, seguia como cacique da aldeia Santa Maria, por ele visitada com frequência. Seu papel enquanto liderança se definia principalmente por sua posição no escritório regional da FUNAI à época. Além disso, Osvaldo *tem estudo e fala bem*, conforme afirmavam indígenas que o apoiavam⁷². Esse prestígio que ele mantinha na TI Cana Brava, aliado a seu conhecimento sobre a *política dos brancos*, fez com que suas preferências e indicações naquelas eleições, tanto para prefeito como para vereadora, fosse respeitada por muitas aldeias. Assim, sua ex-esposa, *branca*, foi eleita vereadora em 2008.

As *aldeias da BR* se posicionavam politicamente como *aldeias do Osvaldo*, no contexto de uma divisão instaurada na região, entre os Pompeu e os Amorim, duas famílias tradicionais Tenetehara⁷³. Identificar uma aldeia como *do Osvaldo* (Amorim) ou *do Dilamar* (Pompeu), não indicava (então e nem agora) sua propriedade por parte de um ou de outro. Também não configurava algo relativo ao período eleitoral, mas sim a posições políticas mais amplas dessas duas famílias com relação a questões indigenistas. Há caciques dessas aldeias que mantêm relações de parentesco com os Pompeu ou Amorim, mas também há os que se identificam e aderem a um grupo ou outro, o que se reflete no voto (HEREDIA e PALMEIRA, 2006)⁷⁴. O que o período eleitoral faz é explicitar esses grupos de aldeias que se formam em torno de lideranças, através de apoios declarados a candidatos preferidos de uma ou outra liderança indígena. Por exemplo, no período da campanha política de 2018 era possível andar pela TI e dizer: essa é uma aldeia *da BR, do Osvaldo e do 13*. Qualquer uma dessas categorias poderia ser acionada como sinônimo. Isso porque a região onde Osvaldo tinha maior influência era na rodovia BR226 e seu apoio era declarado ao *grupo do 13*, na eleição de 2018.

⁷² O prestígio nas aldeias por indígenas que frequentam a universidade tem relação direta com a capacidade que esses apresentam de comunicação e negociação com o mundo não indígena. “É a oportunidade de o pesquisador indígena, enquanto representante de seu povo, falar em nome dele”, afirmou Eloy Terena (AMADO, 2020). A intenção de não ter mais o “branco falando pelos indígenas” é muito compartilhada e, na busca de reverter essa situação, indígenas vão à universidade se apropriar dos conhecimentos específicos para utilizá-los em prol de sua comunidade.

⁷³ Na introdução dessa tese há mais detalhes sobre essas famílias.

⁷⁴ “nos marcos da política faccional, o voto, antes de ser uma escolha, tem o significado de uma adesão; antes de ser pensado como uma indicação de representantes ou mandatários, é concebido como gesto de identificação como uma facção; antes de consistir numa decisão individual, constitui um processo, envolvendo unidades sociais mais amplas que simples indivíduos ou redes de relações pessoais. Isso, no entanto, longe de transformar as eleições em algo secundário, indica sua importância central para a continuidade das relações sociais em determinado tipo de sociedade e sua articulação com a própria temporalidade dessa última.” (p.56)

A grande maioria dos votos recebidos por essa candidata branca à vereadora em 2008, esposa do líder Tenetehara, veio da região da BR226, portanto, das *aldeias do Osvaldo*. Por causa do sistema proporcional, ela não só se elegeu como *levou mais dois com ela*, dentre os candidatos do seu grupo para a Câmara. Por ter muito prestígio junto ao seu povo, Osvaldo muitas vezes foi indagado por seus caciques aliados sobre a razão pela qual não disputava ele mesmo as eleições locais. Ao que ele respondia que não tinha vocação para isso. Em 2012, ele reviu essa posição e decidiu *sair candidato* a prefeito por Jenipapo dos Vieiras, pelo Partido Republicano Brasileiro (PRB). Foi o primeiro indígena candidato a prefeito no estado do Maranhão.

Em cidades como as estudadas, assim como em outras localidades pelos interiores do Brasil, é muito comum que, apesar de algumas pessoas registrarem suas candidaturas, somente duas delas se mantenham até o dia da eleição. Ao longo dos meses que antecedem as eleições algumas candidaturas são abandonadas pelo caminho, seja por motivos financeiros, afinal *bancar uma eleição* não é fácil, seja por receberem propostas para deixarem de concorrer e apoiar algum dos candidatos mais fortes. Em meio aos cálculos dos votos necessários e possíveis, frente ao investimento necessário para consegui-los, Osvaldo percebeu que ganhar a eleição para prefeito não seria viável. Os votos dos indígenas, que são mais do que suficientes para eleger vereadores, não seriam o bastante para elegê-lo prefeito. Seriam necessários muitos votos de não indígenas, algo bem difícil de conseguir, já que a relação entre *brancos* e indígenas na região nunca foi muito amistosa. Além das questões envolvendo a BR226, como fechamentos para manifestações e supostos assaltos muitas vezes divulgados na grande mídia (G1 MA, 2018), o “Massacre de Alto Alegre”, ocorrido em 1901, quando os Tenetehara se rebelaram contra missionários capuchinhos, ainda ecoa no juízo que os habitantes das cidades fazem desses indígenas⁷⁵.

Frente a essa perspectiva, Osvaldo aceita uma proposta: ele retirou sua candidatura para tornar-se vice de um dos candidatos fortes, um *homem branco* bem conhecido na política local. Dessa forma, ele potencializaria o apoio a esse candidato com a adesão dos indígenas da região, ao mesmo tempo em que manteria um bom cargo no seu governo para angariar projetos e recursos para os Tenetehara. O que parecia uma boa estratégia não foi percebido do mesmo modo pelos caciques e moradores das aldeias que o apoiavam. O abandono da candidatura a prefeito por ele foi utilizado pelo adversário como estratégia para *virar votos* dos indígenas, com o argumento de que o líder não havia pensado em seu povo, mas sim na

⁷⁵ Sobre esses eventos de *fechamento da estrada* e sobre o episódio de Alto Alegre, ver capítulo 2.

proposta feita pelo outro candidato e nos supostos ganhos particulares que ele teria ao aceitar essa proposta. Assim, as *aldeias da BR*, que antes eram declaradamente *aldeias do Osvaldo* e apoiadoras do grupo político que ele apoiasse e fizesse parte, *dividiram os votos* e o candidato da coligação adversária foi o eleito. O desenrolar da campanha política e o conseqüente resultado das eleições de 2012 afetaram as eleições municipais seguintes.

Depois desse ocorrido, *Osvaldo Índio*, como ficou conhecido na política local entre os moradores das cidades, não recuperou totalmente sua influência sobre o voto dos Tenetehara da região da BR. Não que houvesse desconfiança com relação a sua dedicação enquanto liderança indígena, mas algumas aldeias passaram a separar a política indígena da política eleitoral. A eleição do oponente, não indígena, abriu espaço para novos atores na TI Cana Brava. Os políticos locais, sabendo da importância numérica dos votos dos Tenetehara, aproveitaram a situação de instabilidade na liderança de Osvaldo para se aproximarem de jovens lideranças indígenas que poderiam *entrar para a política* e se tornarem seus apoiadores. Dessa forma, as *aldeias da BR*, depois das eleições de 2012, não apresentaram a mesma homogeneidade com relação ao voto, em comparação com as eleições de 2008.

Com o decorrer dos anos, essa dinâmica segmentar ⁷⁶ intensificou-se. Em 2016 Osvaldo optou por apoiar para o cargo executivo a candidata *do 45*⁷⁷, enquanto o prefeito eleito em 2012 apoiava um candidato *do 14*. O número 45 fazia referência à coligação composta por família branca tradicional de políticos da região e a candidata em questão era esposa de um fazendeiro que vinha de quatro mandatos consecutivos como deputado estadual. Integrantes dessa família não tinham relações próximas com os Tenetehara, mas Osvaldo entendeu que haveria mais espaço para eles nas políticas públicas municipais se essa candidata fosse eleita do que com o candidato apoiado pelo então prefeito. Porém, com a diminuição da influência dessa liderança sobre as *aldeias da BR*, que antes se posicionavam como *aldeias do Osvaldo*, os caciques passaram a receber diretamente políticos não indígenas

⁷⁶ Para Goldman (2001) o conceito de segmentaridade “não consiste na divisão de uma suposta unidade primeira em entidades discretas, mas na conversão de multiplicidades em segmentos, ou seja, em unidades simultaneamente divisíveis e unificáveis.” Esse autor utilizou esse conceito para falar sobre a dinâmica política eleitoral e de Estado relativas a grupos do movimento negro em Ilhéus, de forma similar ao modo como operam os grupos Tenetehara da TI Cana Brava.

⁷⁷ A escolha da coligação é mais importante que a escolha de partido, pois é através dela que o candidato a vereador será identificado pelos eleitores, como aliado ou opositor de determinado candidato a prefeito. O partido pelo qual o candidato sairá é definido dentro da coligação, através de cálculos de distribuição para que nenhum partido deixe de ser representado. É comum os candidatos hesitarem sobre o nome de seu partido quando perguntado: a primeira referência é o número e depois o grupo do candidato a prefeito x ou y. Funciona dessa forma tanto para os brancos como para os indígenas.

em suas aldeias, que vinham em busca do voto das famílias indígenas que ali vivem. Por fim, houve mais votos para o *candidato do 14*, que foi eleito prefeito.

Uma segunda estratégia dos políticos de Jenipapo dos Vieiras foi trazer outras pessoas influentes na TI para a política eleitoral, como foi o caso de uma professora não indígena que lecionava em uma escola em *aldeia do braço do Jenipapo*. A antiga divisão entre Pompeu⁷⁸ e Amorim começou a se dissipar, no que dizia respeito à participação dos indígenas no processo eleitoral. Ambas as famílias permaneceram *fortes* na política indígena e também participativas na política eleitoral. Porém, a polarização entre elas dissolveu-se relativamente, à medida que novos grupos começaram a surgir. Assim mesmo, a influência do cacique com relação aos votos dos integrantes de sua aldeia permaneceu como via de regra. Quem quisesse votos na região precisaria conquistar o cacique antes de qualquer outro indígena da aldeia, seja o candidato indígena ou não. Olhemos agora para a campanha de vereadores nesse ano de 2016.

Nas eleições de 2008, as aldeias declaravam seu apoio de forma mais enfática, com a pintura da fachada das casas com as cores e número de seu candidato (RIBEIRO, 2010). Com a proibição dessa prática pela nova regulamentação de propagandas eleitorais, a partir das eleições de 2016, a manifestação desse apoio se deu através de cartazes menores afixados nas entradas das casas, nas cidades, povoados e aldeias, com nome, número dos candidatos apoiados, tanto para vereador como para prefeito. Especificamente nas aldeias, além dos pequenos cartazes, como o voto dos moradores é *fechado* pelo cacique com o candidato, também foi colocada uma bandeirinha em local alto, para que a adesão daquele local fosse vista também por quem passasse longe. Dessa forma, ao atravessar a BR226 nas semanas que antecederam o dia da eleição, qualquer pessoa podia identificar, sem se aproximar das casas, de *qual lado* estava cada aldeia.

Essa marcação do apoio pela bandeirinha teve dois efeitos nas ações dos grupos que *andam atrás* dos votos: expôs a força do grupo político, ao apresentar os locais que o apoiavam abertamente, mas também mostrou ao grupo oposto locais onde havia votos que ainda podiam ser conquistados. Assim, os votos para prefeito são contabilizados pelo número de eleitores daquele conjunto de casas que compõem a aldeia. Já o voto para vereador não é tão simples de mapear, porque o grupo político de cada candidato a prefeito conta com um grande número de candidatos a vereador que o apoiam. Estes precisam buscar seus votos no contato mais pessoal, no caso das cidades e povoados, assim como determinar algum local

⁷⁸ Optei por não falar dos posicionamentos políticos eleitorais de Dilamar Pompeu nesse momento, pois as aldeias que se declaravam como aldeias do Dilamar em 2008 são da região do rio Corda, portanto eleitores da cidade de Barra do Corda. Neste capítulo concentrei meus esforços nas eleições municipais de Jenipapo dos Vieiras.

onde possa ter maior alcance de votos de acordo com sua história pessoal. Tendo em vista esse cenário eleitoral, Lamartine, afirmou:

Essa política teve muita concorrência. Eles não deixavam muito claro, devido vários candidatos indígenas. E muitos também não se identificavam, não vestiam a camisa. Por ter muito parente eu acho que ficava aquilo de ‘eu vou ajudar, ‘fico com medo de o parente zangar comigo’, sendo que todo mundo é parente, ‘porque tu não me apoia também’.

Essa fala de meu interlocutor reflete o clima de campanha política nesse ano de 2016. Os indígenas nas eleições anteriores não tinham tantas opções nem de candidatos indígenas, pois as candidaturas não eram recorrentes, e nem de não indígenas, pois poucos conseguiam transitar pela TI em momentos de campanha política. Quem fazia campanha em aldeia eram os candidatos previamente autorizados por lideranças, como Osvaldo. Com a formação de subgrupos Amorim e Pompeu, nesse ano, e também do fortalecimento de outras famílias atuantes na política eleitoral, como o caso dos Bone e dos Cabral, as opções de voto aumentaram.

Diferentemente da campanha para prefeito, que é mais fácil de mapear pela existência de menos candidatos e com arranjos delineados de forma mais evidente, as atividades dos candidatos a vereadores nas semanas que antecedem as eleições é mais dispersa. São muitos candidatos, de origens e motivações variadas, e alianças políticas diversas. Elementos de personificação são acionados para divulgar um candidato ou candidata e trazer junto a seu nome referências imediatas para o eleitoral local: cada povoado das cidades pesquisadas tinha seu candidato ou candidata representante, que muitas vezes utilizava o nome do local como seu sobrenome na urna (ex. Marcos do Jacaré, Marta da Cajazeira); profissões exercidas ou locais de trabalho também são destacadas (Charles Eletricista, Carequinha da Cerâmica, Frank do Cartório, Dr. Adriano); esposas de figuras políticas anteriores destacam sua relação com o marido (Graça do Ivan). Essas qualificações dos candidatos e candidatas são divulgadas em campanha e também no nome exibido na urna.

No caso dos candidatos indígenas pode haver ou não uma associação direta do nome com a etnia como, por exemplo, Joenia Wapichana, a primeira mulher indígena eleita deputada federal, em 2018. Mário Juruna, o primeiro deputado federal indígena da história do país, eleito em 1982, também utilizou esse recurso, mas não com o nome de sua etnia, Xavante, e sim como forma de homenagear o povo Juruna. O povo Xavante carregava o estigma de ser mais duro com desconhecidos, enquanto os Juruna se apresentavam mais

amistosos nas relações interétnicas⁷⁹. Nos dois casos, o objetivo foi o de evidenciar a origem indígena do candidato e da candidata. A prática é comum também em eleições municipais pelo país, no caso de candidatos a prefeito e vereador. Porém, não é todo candidato indígena utiliza da mesma prática.

Entre os Tenetehara, nem sempre há a associação direta com o nome indígena na oficialização da candidatura. Alguns optam por exibir o sobrenome *Guajajara* na urna, nome pelo qual os Tenetehara são popularmente conhecidos; outros preferem investir em votos para além de seu grupo étnico e por isso criam outras associações ou simplesmente se distanciam da associação direta de sua pessoa à etnia. Abaixo identifico os Tenetehara que disputaram um cargo de vereador, em um universo de 42 candidatos em Jenipapo dos Vieiras em 2016.

Figura 2 – Quadro de Candidatos Tenetehara a Vereadores em Jenipapo dos Vieiras- 2016

Nome na urna	Nome completo	Número	Coligação
Edilson Guajajara	Edilson Tomaz da Silva Guajajara	20456	Um novo tempo para jenipapo PMDB / PSC / DEM / PRTB / PV / PSDB / PCdoB / PCdoB / PROS
Galeno Cabral	Galeno Cabral Viana Guajajara	65234	Um novo tempo para jenipapo PMDB / PSC / DEM / PRTB / PV / PSDB / PCdoB / PCdoB / PROS
Isaías Guajajara	Isaías Alves Pavião	36690	Juntos venceremos PDT / PT / PTB / PR / PTC / PSD
Lamartine	Lamartine Araújo Cabral	55555	Juntos venceremos PDT / PT / PTB / PR / PTC / PSD

Fonte: TRE-Ma

Por trás dos dados do quadro acima estão informações importantes a respeito de cada um deles que não podem ser lidas sem que se conheça a região e as dinâmicas políticas ali presentes. Como dito acima, subgrupos⁸⁰ ficaram mais evidentes e ativos pós-eleições de 2012. Os indígenas que foram candidatos a vereador em 2016 são caciques de quatro *aldeias da BR*, que remetem a grupos diferentes dentro das divisões internas dos Tenetehara dessa região. Se pensarmos na chave da representação étnica, os Tenetehara teriam opções para

⁷⁹ “Mário Juruna reuniu em si tanto a determinação combativa de seu povo quanto a simpatia fraterna dos juruna para tentar sensibilizar os "brancos" com suas ideias, quando foi eleito deputado federal pelo PDT do Rio de Janeiro, em 1982, com 31.904 votos.” (CAPOZZOLI, 2003)

⁸⁰ Já existiam grupos menores de aldeias, em torno de algumas famílias, mas que, em situações de conflito e negociações com o Estado, se posicionavam dentro dos dois grupos maiores: Pompeu e Amorim.

destinarem seu voto sem deixarem de lado suas divisões internas. Seriam divididos entre os candidatos acima, mas ainda assim poderiam ser eleitos se não houvesse votos de eleitores indígenas em candidatos não indígenas.

Porém, não foi isso que ocorreu: nenhum dos quatro candidatos foi eleito, apesar de todos terem recebido votos. A *candidata branca*, professora de uma escola da TI obteve a maioria dos votos dos Tenetehara das *aldeias da BR* e *aldeias do braço do Jenipapo* e foi eleita. A campanha dela foi apoiada pelo cacique da aldeia onde ela trabalha e por sua coligação, a mesma dos candidatos indígenas Isaías e Lamartine. Por não ser indígena, ela também conseguiu votos de moradores das cidades, o que facilitou sua eleição. “Branco vota em branco, índio vota em índio e em branco. Isso tem que mudar, a gente tem que se unir”, lamentou Lamartine pós-resultado das urnas e já pensando nas eleições municipais de 2020. “A gente tinha que lançar um candidato só e não deixar branco pedir voto aqui”, concluiu ele. Do mesmo modo que Chaves (2003) chamou atenção para o fato da política se manifestar menos na ideologia de partidos políticos do que na pessoa política, a noção de representação étnica tem menor importância no contexto político eleitoral do que os candidatos e suas relações com as aldeias.

Já na cidade de Barra do Corda não houve nenhum indígena dentre os 156 candidatos. Kassi⁸¹, a esposa não indígena de uma liderança Tenetehara da família Pompeu se elegeu com os votos dos eleitores das *aldeias do Rio Corda*, além de alguns votos de não indígenas. Seu número era 77456, e sua coligação “Avançar nas Mudanças 1”, composta pelos partidos PRTB/SD. Ela foi eleita por média, diferentemente de Elisa, em Jenipapo dos Vieiras, que foi eleita por quociente partidário⁸². Apesar disso, precisamos lembrar que Barra do Corda é uma cidade maior do que Jenipapo dos Vieiras, portanto com mais eleitores e, assim, com um maior número de votos necessários para se eleger. Tanto Kassi, quanto Elisa se tornaram representantes de um determinado número de eleitores indígenas, o que evidenciava as subdivisões de aldeias na política indígena que as apoiavam.

Além de se egerem, ambas se tornaram importantes para a eleição dos prefeitos dos respectivos municípios em 2016. Por exemplo, os votos das *aldeias do Rio Corda* foram cruciais para a vitória do candidato a prefeito de Barra do Corda, pois até a apuração chegar às urnas das aldeias o vencedor não estava definido. Quando os votos dos Tenetehara dessa região foram contabilizados, cuja maioria esmagadora foi destinada ao candidato a prefeito

⁸¹ Já apresentada no capítulo 2, acerca das reuniões da Eletronorte.

⁸² Quociente partidário (QP) = número de votos válidos do partido ou coligação / quociente eleitoral (QE)

Media = sobra de vagas.

apoiado por Kassi, o desempate aconteceu: ele foi eleito, e ela ganhou bastante prestígio por ter feito campanha para a obtenção desses votos.

Lamartine, que concorreu para vereador em 2016 ano pela primeira vez, entendeu sua candidatura como um *teste*. Afirmou que numa segunda tentativa saberia melhor como *funciona essa política*, para assim conseguir se eleger. Agnaldo Pataxó Hãhãhãe disse a mesma coisa sobre sua carreira política na Bahia durante o debate “Indígenas e Crises Globais: Democracia e Participação em Processos Eleitorais” (2021): na primeira vez em que se candidatou não se sentia preparado, e também não preparou os eleitores para sua candidatura.

Por essa conclusão de ambos indígenas, em contextos geográficos, culturais e políticos distintos, podemos perceber que não adianta somente ter conhecimento acerca de seu povo e das políticas da aldeia, mas também é preciso conhecer o funcionamento da *política do branco*⁸³ para um candidato indígena se eleger, mesmo que para isso precise somente do voto de seu povo. É preciso entender as regras eleitorais, mas também o modo de fazer campanha política e sua influência no resultado nas urnas. Voltarei à trajetória do Lamartine na descrição das eleições de 2020, quando ele adquiriu esses saberes e soube mesclar com as políticas das aldeias para, enfim, se tornar o primeiro vereador indígena eleito na região. Mas antes, apresentarei os destaques da eleição seguinte à de 2016, cujos dados acima se referem.

3.4 Particularidades da campanha estadual/federal

Voltando para as eleições de 2018, em um cenário pós-impeachment, com os olhares da mídia voltados para as eleições presidenciais, as pesquisas de intenção de voto indicavam o ex-presidente Lula como o primeiro colocado. Nesse momento, no primeiro semestre do ano, ele se encontrava preso pela operação Lava Jato, sob o argumento de corrupção passiva e lavagem de dinheiro⁸⁴. Consequentemente, sua candidatura seguia indefinida. Apesar desse enfoque da mídia, a atenção dos moradores das cidades e TI pesquisadas por mim estava voltada para a eleição de deputados, que ocorreria no mesmo ano. Nesse ano os eleitores teriam que escolher seis candidatos nas urnas: deputado estadual, deputado federal,

⁸³ Essa categoria engloba tanto as ações que envolvem os grandes empreendimentos e disputas territoriais descritas no capítulo anterior, como a política eleitoral. Nesse caso, o interlocutor se referia a esse último modo de política.

⁸⁴ Em 2021 as acusações foram anuladas e o ex-presidente inocentado.

dois senadores, governador e presidente. A seguir descrevo algumas particularidades da campanha de candidatos aos cargos legislativos.

Apesar de não apresentar a polarização presente em eleições municipais, afinal no caso de eleições estaduais há mais candidatos na disputa pelas vagas, o clima de rivalidade nas semanas que antecederam a eleição de 2018 se repetia. O prefeito, ao apoiar determinado candidato, convocava seu eleitorado para ajudá-lo no pleito. A oposição, ao apoiar outro candidato, chamava para si seu eleitorado e a parte da população insatisfeita com o gestor em exercício. No fim, não se diferiu tanto das eleições municipais, pois colocou o prefeito atual e seu último concorrente em combate público. O diferencial é que em eleições legislativas os dois candidatos apoiados podem ser eleitos, mas, mesmo assim, *tirar mais votos* do que o outro grupo é importante para manter a imagem positiva e predominante na política local. Sinaliza, inclusive, quem terá vantagem na próxima eleição municipal.

Os candidatos a deputado estadual fazem sua campanha em variadas cidades, pois o número de eleitores de sua cidade de origem não é suficiente para elegê-lo. Entretanto, não é possível fazer campanha em todas as cidades do estado. Por isso é preciso selecionar os municípios e povoados onde se pode barganhar o apoio político dos grupos locais com mais facilidade. Proximidade com alguma pessoa influente é um fator que pode ajudar o candidato a *tirar votos*. Pude acompanhar uma equipe de um candidato e eram frequentes entre a equipe de campanha as conversas sobre quantos votos seriam recebidos em cada cidade visitada. Esse é um cálculo que deve ser feito e refeito constantemente para evitar a perda de tempo e dinheiro durante a campanha.

Outra estratégia muito utilizada são as pesquisas de intenção de voto contratadas pela equipe de campanha do candidato a deputado. São realizadas em povoados, áreas rurais e centros das cidades com intervalo de poucos dias. Não são divulgadas ao público, pois em sua maioria servem para controle interno da equipe e direcionamento da campanha. Os dois modos de operar as informações ocorrem, por assim dizer, nos bastidores da campanha. Mas há também as estratégias mais públicas. Como, por exemplo, a relação do candidato com a situação ou oposição de cada município onde se busca votos.

É senso comum que o *candidato do prefeito* tem vantagem, pois tem *a máquina na mão*. Isso significa que ele tem o *poder local*, portanto mais verba para dispor na campanha e apoio de secretários e vereadores, que se tornam cabos eleitorais. Os vereadores, por exemplo, em sua maioria apoiam o prefeito. Afinal, mesmo que haja discordância com sua gestão, ainda haverá mais dois anos de mandato, pois a eleição de deputado coincide com a metade do tempo de mandato de vereador, e é preciso *manter a boa relação*. Espera-se de vereadores

que busquem os votos que os elegeram para a eleição do candidato apoiado pelo prefeito. Os que não *vão atrás* desses votos sabem que, possivelmente, sofrerão retaliações, como falta de apoio do prefeito a suas futuras propostas.

Os eventos, realizados diariamente durante o mês de setembro, foram acompanhados pela população, que via nesses momentos a oportunidade de conhecer melhor o candidato e, mais do que isso, falar com ele e expor suas demandas. O deputado estadual é visto como aquele político que pode ser o porta-voz da cidade na Assembleia Legislativa. Essa função é constantemente afirmada nos discursos públicos dos candidatos e seus apoiadores. Já o deputado federal é quem pode brigar pelo seu povo na Câmara dos Deputados, falar pela sua base (BEZERRA, 1999).

Durante as falas públicas nesses eventos, o pedido de voto pelos candidatos no *grupão* é justificado pela maior eficácia da ação conjunta entre políticos aliados no atendimento às demandas dos eleitores. Assim, o candidato não sobe no palanque e pede voto só para si, mas também para seus aliados políticos que almejam outros cargos na mesma eleição. O prefeito, atual gestor do município, também se manifesta no palanque, ao pedir votos para os candidatos do *grupão* com o qual ele *fechou a política*. Afinal, se seus aliados forem eleitos, ele afirma que terá mais facilidade de governar, ao trazer mais verba e projetos para a cidade, e se reeleger, se for o caso, na próxima eleição municipal. Esse *grupão* é formado, portanto, por candidatos a deputados, senadores e governador.

Em outras eleições, o candidato a presidente também figurava entre os integrantes do grupo para o qual se pedia voto nos eventos locais. Mas 2018, nessas cidades, foi um ano marcado pela neutralidade no que diz respeito ao voto para presidente nos discursos. Tanto candidatos do *grupo de Flávio Dino* como do *grupo de Roseana Sarney*, os dois maiores do estado do Maranhão, subiram em palanques para dizer cinco números a serem digitados na urna, deixando o sexto em aberto. “Para presidente vocês podem escolher” foi a frase que fechou muitos dos discursos.

Esse modo de se abster com relação ao apoio presidencial foi bastante diferente do que acontecia noutras eleições. Vincular a sua imagem a um candidato ao governo federal fazia parte da campanha de candidato ao governo do estado. Em 2018 essa prática não ocorreu, pois, em meio ao cenário nacional, os grupos julgaram mais conveniente manterem seus discursos voltados para a campanha estadual. O vazio sobre a eleição para presidente deixado nas falas públicas e nos santinhos distribuídos foi preenchido por incertezas com relação ao voto e informações variadas a respeito dos candidatos, suas propostas e reputações, vindas de diferentes lugares e redes de relações. Até poucos dias antes da eleição havia muitos indecisos

nas cidades. Já os Tenetehara não hesitaram: o voto seria o mesmo, para Lula, cujas benfeitorias de seus governos são reconhecidas por todos ali.

Dessa forma, a única unanimidade entre os indígenas era o candidato a presidente, enquanto entre os não indígenas da cidade e de povoados, essa era a grande dúvida. Assim como nos palanques e nas campanhas dos deputados não houve menção ao candidato à presidência, os eleitores também não manifestaram publicamente seus votos. Não se via nos carros e nas casas adesivos ou bandeirinhas dos preferidos para presidente. Muitas vezes conversei com lideranças comunitárias que desviavam do assunto ou diziam que estava difícil saber o que ia acontecer.

Nas aldeias a resposta era mais rápida, mesmo depois de impugnada a candidatura de Lula: o escolhido seria o seu candidato. Ninguém conhecia Fernando Haddad por ali, mas *se Lula disse que é ele, é nele que a gente vai*, me disseram caciques. Nos dias anteriores à eleição começaram a aparecer alguns adesivos com o nome de Haddad, com o número 13 e os dizeres “Haddad é Lula, tamojunto”. Alguns eventos também ocorreram, mas sem vinculação direta dos candidatos à presidência com a imagem dos candidatos a deputado. O que *juntou mais gente* foi a *pisadinha*, promovida pelo *grupão* e sem a presença de candidatos discursando, somente com apoiadores *correndo atrás* do carro de som, como dito acima.

Sobre os candidatos a deputados federais, é preciso destacar alguns que fizeram campanhas mais ativas nas aldeias, pessoalmente ou através de seus cabos eleitorais: Hildo Rocha e Pedro Lucas Fernandes. O primeiro tentava a reeleição e já era conhecido por conseguir emendas que beneficiavam os indígenas. Em 2018 houve um grande mutirão de saúde bucal na TI, que contou com diversos profissionais que vieram de São Luís para atender os moradores das aldeias. Algumas lideranças me disseram que esse mutirão só foi possível devido a verbas conseguidas por esse deputado. Depois de reeleito ele continuou designando emendas para os Tenetehara de variadas TIs. Suas ações são, além de registradas em diário oficial, divulgadas em sites do partido e blogs da região, frequentemente acessados pelos moradores. É um modo de prestar contas com o eleitor (D’EÇA, 2019; SOARES, 2021).

As demandas foram feitas a ele por Kassi, enquanto vereadora de Barra do Corda. Ela foi quem mais articulou o voto dos indígenas das aldeias do rio Corda para esse deputado, no município em questão. Por essa razão, ele foi mais votado nesse município, onde teve pouco mais de dois mil votos, do que em Jenipapo dos Vieiras, município de maior presença de aldeias Tenetehara⁸⁵, onde ele teve 613 votos. Esse dado mostra que, apesar dos benefícios

trazidos por suas emendas, o voto é decidido primeiramente por meio do apoio declarado da liderança e/ou cacique. Ou seja, enquanto em Barra do Corda ele teve apoio declarado de uma liderança indígena, em Jenipapo dos Vieiras houve um apoio mais discreto, já que a maioria dos caciques optou por apoiar outro candidato, Pedro Lucas Fernandes, o indicado pelo então prefeito desse município.

Esse outro candidato tinha sido vereador por dois mandatos em São Luís, capital do estado do Maranhão. Como deputado federal era a sua primeira tentativa ao cargo e foi realizada com sucesso. Somente em Jenipapo dos Vieiras ele teve quase quatro mil votos, o que, somados aos quase 500 votos obtidos em Barra do Corda representou 4% da quantidade total de votos recebida por ele no estado, que culminaram na sua eleição. Isso só foi possível por meio da ação do prefeito Moisés, do primeiro município, que o apoiou abertamente em comícios, muitos deles com o candidato a seu lado, e também na conversa individual com eleitores na cidade, povoados e aldeias. Santinhos com seu nome e número foram distribuídos em todos esses lugares. Nos discursos de palanques ou individuais, o tema indígena sempre vinha à tona, quando esse candidato ou o prefeito diziam que em seu mandato as demandas indígenas seriam prioridade. Dentre elas, saúde, transporte e instrumentos para trato de roça.

Pedro Lucas, como estreante na disputa por um espaço na Câmara dos deputados em Brasília, e Hildo Rocha, como candidato à reeleição, foram, respectivamente, o sexto e o décimo quarto candidatos mais votados no estado. O primeiro obteve mais votos que o segundo, por ser do mesmo grupo político do governador. O segundo seguiu a tradição segundo a qual dificilmente um candidato a deputado federal não se reelege, se essa for sua vontade. Com a *máquina na mão*, expressão utilizada para falar sobre uma maior disponibilidade de recursos para os candidatos que já são deputados, é mais difícil perder. Porém, para nossa pesquisa, o que interessa é ver a contribuição dos Tenetehara para esses candidatos: ambos receberam cerca de 4% dos votos obtidos por meio das urnas onde votam esses indígenas, somente na região da BR226 e Rio Corda. Parece um número pequeno, mas, em uma eleição com mais de 200 candidatos a 18 cadeiras, essa porcentagem é decisiva. Dessa forma, os candidatos sempre estão *de olho* no voto dos indígenas do estado. Levando-se em conta que há muito mais terras indígenas pelo estado – só dos Tenetehara são 11 no total –, esses votos são sempre visados pelos políticos e bem aplicados pelos indígenas.

Com relação aos candidatos a deputado estadual, destaco Fernando Pessoa e Othelino Neto. O primeiro, pela primeira vez na disputa por um cargo político, era casado com a irmã do prefeito de Barra do Corda e trabalhou como secretário de infraestrutura na cidade. Portanto, foi o candidato que apresentava mais relações pessoais locais a serem abordadas em

seus discursos de campanha. Apresentava-se como jovem empresário e experiente no que diz respeito às políticas públicas, por sua atuação na gestão de seu cunhado. Por ser natural de Tumtum, outra cidade do interior maranhense, ele focou sua campanha política nessas duas cidades. Em Barra do Corda foi apoiado pelo prefeito; em Tumtum tinha o apoio de várias lideranças políticas locais.

Com relação ao voto dos indígenas, houve um apoio maior das *aldeias do Rio Corda* a esse candidato, pois Kassi se mantinha *ao lado do prefeito*. Mas não sem que ele manifestasse publicamente suas intenções em ajudar os indígenas cujas aldeias fazem parte do município de Barra do Corda. Além disso, ela deixava claro que apoiaria quem *realmente ajudava*:

“Eu vou falar pros indígenas não votar no cara que tá fazendo coisa pra votar no cara que nunca nem arrumou máquina pra ajeitar estrada? Não dá. Tem que ter gratidão. As pessoas que ajudam a gente, no dia que elas precisam a gente tem que ajudar elas. Isso é gratidão”

Kassi marcou em sua casa reuniões para que o candidato pudesse falar sobre suas propostas aos caciques e indígenas que pudessem estar presentes. No terreno da casa há uma área aberta que foi destinada a esse tipo de encontro durante as campanhas políticas. Os indígenas das aldeias do rio Corda que vão à cidade para resolver outros assuntos também encontram em sua casa um ponto de parada. Ela se punha à frente das reuniões, mas sem tirar o protagonismo dos caciques. Dizia aos políticos, tanto ao prefeito como ao candidato a deputado, que eram eles, os indígenas, que precisavam ser convencidos a votar, e não ela. Entretanto, o fato de ela ser uma pessoa ativa na luta indígena local faz com que esses caciques levem em conta sua opinião e *fechem* suas aldeias com o candidato que ela indicar. Sua decisão se baseou no fato de o grupo político ter trabalhado em algumas melhorias nas aldeias, como poços artesianos e casas de alvenaria. No final, Fernando Pessoa foi eleito com a grande maioria dos votos dessas aldeias.

Já em Jenipapo dos Vieiras o candidato a deputado estadual que mais se destacou foi Othelino Neto, candidato do PCdoB. Do mesmo grupo político do prefeito e de Flávio Dino, ele encontrou apoio no eleitorado local. Porém, sua campanha foi bem diferente de Fernando Pessoa, pois ele dependeu mais da ação do prefeito. Isso porque ele não apresentava tantas relações pessoais no local como o outro candidato, o que impossibilitou uma ação mais próxima ao eleitorado, batendo de porta em porta. Ele é natural de São Luís e residente na capital, ao contrário de Fernando Pessoa, que mora em Barra do Corda.

Othelino foi eleito com mais de 60 mil votos no estado, dos quais quase quatro mil foram obtidos nas 51 urnas de Jenipapo dos Vieiras. Seguindo o padrão dos deputados federais, ele teve mais votos nesse município do que em Barra do Corda. A maioria dos caciques, por aprovar a gestão do prefeito Moisés Ventura, seguiu com ele na escolha do candidato a deputado estadual, assim como o fez com relação aos outros candidatos do grupo. Foram eleitos todos os candidatos para quem o prefeito pediu voto nas aldeias: deputados, senadores e governador.

Os quatro candidatos citados acima, representaram um grande percentual dos votos dos municípios analisados. Em Barra do Corda, em 2018, havia um colégio eleitoral de 56 mil eleitores, e os deputados Hildo Rocha e Fernando Pessoa receberam quase um terço desses votos. Já em Jenipapo dos Vieiras, os candidatos Pedro Lucas e Othelino Neto receberam mais de 50% dos votos. Não pretendo fazer uma análise estatística profunda, o objetivo é mostrar, através dos números, como as variáveis locais, como apoio do prefeito ao candidato, lideranças que acompanham a indicação do prefeito, indígenas ou de povoados, influenciam na formação dos redutos eleitorais de cada candidato. É importante destacar que o prefeito de Barra do Corda também fazia parte do grupo político do governador, sendo inclusive membro do PCdoB, Mas não se engajou tanto como Moisés Ventura, prefeito de Jenipapo, membro do PTB, na eleição dos candidatos indicados pelo governador. A forma como os apoios se constroem na prática vai além da relação direta com os partidos e coligações. As relações pessoais podem sobrepôr as convenções na prática das campanhas eleitorais.

Além da participação ativa do prefeito de Jenipapo dos Vieiras nas eleições gerais de 2018, devo destacar a ação direta da vereadora Elisa na campanha política feita nas aldeias. Ela se elegeu dois anos antes com apoio amplo das aldeias do *braço do Jenipapo*, quando a influência da família Amorim nessa região começou a se dissipar. Encontrou espaço entre os Bone e na família Cabral, ambas também antigas na região, mas que antes aderiam aos Amorim politicamente. Aldeias menores também a apoiaram, seja por acompanharem essas famílias, seja por reconhecer nela uma *karaiw* amiga dos indígenas. Nos dois anos em que atuou como vereadora antes dessa eleição, ela colocou como prioridade as demandas indígenas. O “Minha casa, Minha vida”, apesar de se tratar de um governo federal, era relacionado diretamente a sua atividade política. “Foi ela quem trouxe as casas [de alvenaria] para as aldeias”, me diziam os indígenas. Não que ela agradasse a todos, afinal, uma grande parte dos indígenas olha com desconfiança para os não indígenas que *se metem* em suas aldeias. Porém, muitos reconheciam sua importância em falar pelos indígenas na Câmara dos vereadores. Nesse contexto, sua atuação na campanha política junto aos caciques foi crucial

para os votos no grupo político do prefeito. Temos, portanto, duas mulheres, Elisa e Kassi, não indígenas, vereadoras, que foram cruciais na escolha dos eleitores indígenas nos respectivos municípios.

3.5 Redes sociais

As eleições de 2018 também trouxeram um elemento novo à forma de fazer campanha política em cidades do interior: a comunicação online. Não que os eventos presenciais fossem deixados de lado, mas o uso da internet foi amplo no sentido de divulgar eventos e também de antecipar preferências e discussões. O *tempo da política* se tornou mais acelerado, digamos assim. Não no sentido de passar mais rápido do que antes, mas sim de ter um aumento significativo na velocidade da quantidade de informações (e desinformações) recebidas e nas possíveis reações a elas.

A troca de mensagens digitais também ficou muito comum entre os indígenas, que utilizam o recurso da criação de grupos para conversar com amigos e familiares próximos e distantes, dentro e fora da TI. Algumas aldeias tinham wifi, principalmente as próximas à BR226. Não eram todas as casas da aldeia onde se poderia acessar internet sem fio, por essa razão as pessoas das outras casas se juntavam ao redor da que tinha um roteador. Além disso, era de conhecimento comum os locais onde havia sinal para utilizar pacotes de dados de internet. Esses lugares eram bastante inusitados, como a parte de trás da porta de uma casa, cuja moradora já sabia que receberia visitas ao longo do dia – as pessoas se mantinham em pé ali em busca do sinal –, ou o telhado de uma escola, cuja subida era facilitada por uma escada deixada permanentemente no local.

Nos grupos virtuais formados pelos indígenas, os assuntos são variados, mas no período de campanha política a divulgação de preferências e a conversa sobre candidaturas lideram de longe as postagens. No ano de 2018 fui adicionada a vários desses grupos de WhatsApp criados por indígenas, cujos integrantes são não só da região pesquisada, mas também de outros locais e etnias. Esses grupos não se diferiam muito dos grupos não indígenas, no que diz respeito ao conteúdo. Muitos memes, vídeos e piadas em meio à divulgação de candidaturas e agendas dos candidatos. Porém, as redes sociais dos Tenetehara têm suas particularidades. O português é pouco utilizado em alguns deles, tanto na forma escrita como na falada, no caso dos frequentes áudios enviados.

No mês de setembro daquele ano, a conversa sobre a política eleitoral se intensificou. Muitas apostas foram realizadas sobre quem ganharia mais votos e em qual região, assim

como quem ocuparia as cadeiras de deputado no final. Sobre a eleição a governador, pouco se falava, pois era sabido que Flávio Dino ganharia *de lavada*. As piadas em torno da campanha de Roseana Sarney, então candidata ao governo do estado em concorrência direta a Flávio Dino, foram muitas e mais frequentes entre os Tenetehara, cujo apoio a ela foi irrisório. Os dois candidatos estiveram presentes em comícios e caminhadas locais, o que proporcionou inúmeras fotos dos eventos nos grupos de WhatsApp, ora para mostrar uma plateia cheia do candidato apoiado, ora para denunciar o esvaziamento dos eventos do opositor. A mesma lógica funcionou para os eventos de deputados, que ocorriam quase diariamente. *Pisadinhas, ondas, carreatas, comícios*. Muitas categorias de eventos de tamanhos e alcance variados ocorreram nas últimas semanas de campanha eleitoral.

As horas finais dos dias das eleições foram destinadas ao compartilhamento de imagens dos boletins das urnas. O mesário fotografava o extrato de urna assim que a votação era encerrada e enviava a imagem nos grupos de que fazia parte, seguida de comentários pejorativos a respeito da pouca votação de alguém na respectiva seção eleitoral. Foi uma forma nova de acompanhar as apurações, mas também de saber como se comportaram eleitores de determinada região.

O fim do primeiro turno foi caracterizado pela comemoração exacerbada da vitória por quem votou nos candidatos que se elegeram. Como há vários vencedores na eleição para deputado, o clima se tornou festivo de forma generalizada nas ruas e nos grupos de WhatsApp logo após a apuração. Já o segundo turno foi caracterizado mais pela sensação de dever cumprido pelo apoio ao Fernando Haddad do que pela perplexidade diante da vitória de Bolsonaro. O boletim de urna da seção eleitoral que não teve um voto sequer para o candidato do PSL foi compartilhado muitas vezes, como também a imagem que parabenizava o prefeito da cidade de Jenipapo dos Vieiras e a Terra Indígena Cana Brava por dar mais de 90% dos votos ao candidato do PT.

Figura 3 – Postagem compartilhada “sou indígena”



Fonte: Grupo de WhatsApp indígena

Figura 4 – Postagem compartilhada de comemoração



Fonte: Grupo de WhatsApp de apoio ao prefeito

3.6 Representatividade

Ainda sobre as eleições de 2018, há um último ponto que não pode deixar de ser exposto aqui: os indígenas que foram candidatos nessa eleição para além dos âmbitos municipais. Pela primeira vez, uma indígena foi candidata à vice-presidência⁸⁶ da República: Sônia Guajajara. O candidato à presidência por sua chapa era Guilherme Boulos, pelo PSOL (Partido Socialismo e Liberdade). Ela é Tenetehara, etnia mais conhecida como Guajajara, como já dito, denominação inclusive adotada como sobrenome pela também ativista nascida na Terra Indígena Araribóia, no estado do Maranhão. Esse hábito de adotar o nome da etnia como sobrenome é recorrente entre os Tenetehara. Muitos deles utilizam a denominação

⁸⁶ O candidato a vice-presidente Hamilton Mourão na chapa de Jair Bolsonaro também se declarou como indígena em seu cadastro no Tribunal Superior Eleitoral. Porém, como ele não abordou durante a campanha política qual sua etnia e nem as possíveis relações com alguma comunidade indígena de sua origem, não há como trazê-lo para essa análise.

Guajajara como um dos sobrenomes nos documentos de identificação oficiais. Isso é um direito de todos os povos indígenas e alguns utilizam mais do que outros. Na política eleitoral, como explicado acima, também ocorre o uso do nome da etnia nas campanhas e na candidatura oficial, como forma de marcar a origem indígena.

Apesar de marcar seu pertencimento a determinada etnia, o discurso de Sônia durante a campanha política de 2018 englobou os povos indígenas e suas demandas como um todo. Ela abordou pautas variadas e não apenas demandas indígenas ou de seu povo em particular. Por se tratar de uma campanha presidencial, esse era o comportamento esperado. Ela chamava atenção não só sobre a urgência das demarcações de terras, mas também sobre os direitos humanos para outras minorias que não os indígenas, com intuito de angariar votos não só de *parentes* para sua chapa, declaradamente de esquerda, mas de eleitores variados.

Para além dessa candidatura ao cargo executivo, 2018 foi marcado por uma maior participação indígena no pleito por vagas do legislativo. Candidaturas de variadas etnias a deputados e deputadas estaduais e federais foram registradas, em partidos de posições distintas, e esses políticos buscaram votos de indígenas e não indígenas, assim como Sônia Guajajara. Durante o Acampamento Terra Livre de 2018, como apresentado no capítulo anterior, muitos discursos de lideranças indígenas destacaram a importância de *ocupar esses espaços políticos*. Ao final do encontro, realizado durante o mês de abril, houve o indicativo de lançar pelo menos uma candidatura indígena por estado em 2018. Nos meses seguintes a APIB preparou e divulgou uma cartilha de apoio aos candidatos e candidatas, como forma de esclarecer burocracias que surgissem no caminho dos indígenas que buscavam uma vaga na Câmara e Assembleias pelo país.

Ao final das eleições, pela primeira vez, uma mulher indígena foi eleita deputada federal, a Joënia Wapichana, pelo partido Rede Sustentabilidade (REDE), representando o estado de Roraima. Ela também foi a primeira indígena a se tornar advogada no país. Em São Paulo, Chirley Pankará foi eleita deputada estadual pela bancada ativista do PSOL.

A participação de indígenas na *política dos brancos* como eleitores é antiga, capaz inclusive de decidir numericamente a eleição em determinados locais. Já como candidatos, a participação é ainda discreta, mas está em uma curva crescente considerável no país. Luis Roberto de Paula (2020), já citado, apresentou estatisticamente como tem sido essa participação nas últimas quatro décadas. Além dos dados levantados por ele, o autor destaca a dificuldade em identificar uma série de informações através de dados oficiais, pois há candidatos que não explicitam etnias e, muitas vezes, nem declaram sua origem indígena; eles preferem se autodenominar agricultores, fato que também observei durante minha pesquisa de

campo entre os Tenetehara. Vieira (2020) traz dados de candidatura indígenas entre os Potiguara e destaca a primeira prefeita indígena do Brasil, Iraci Kassiano Soares, eleita em 1992, que também não fez referência a sua etnia.

Como o mesmo autor aponta, a etnografia é um instrumento interessante para compreender essa participação dos indígenas nas eleições no processo como um todo: como candidatos, como eleitores, como assessores, como apoiadores de candidatos não indígenas. Porém, ainda é um tema pouco frequente nas análises antropológicas. Analisar as práticas e relações estabelecidas, assim como as peculiaridades de cada etnia no trato com a política eleitoral local é um modo de apresentar o entendimento da democracia e da *política dos brancos* para os povos indígenas. Há nuances que só podem ser percebidas etnograficamente. Quem trabalha somente com dados retirados de tabelas do TSE não conseguiria identificar, por exemplo, a primeira prefeita indígena.

Ao analisar essa crescente participação indígena em eleições, surge a hipótese: Será que a noção de *representatividade* apresentada pelos candidatos é incorporada pelos indígenas no momento de definirem seus votos? Se nos ativermos aos discursos dos candidatos indígenas recentes, como Sônia Guajajara, percebemos que frequentemente a ideia de *representatividade* é acionada. Independente da etnia, os indígenas candidatos em âmbito estadual e federal pediram votos para seus *parentes* de diferentes localidades. Entretanto, durante a pesquisa realizada, não houve nenhuma menção a esses candidatos por parte de meus interlocutores.

Prevaleceu a regra local de apoio aos candidatos que possam responder às demandas imediatas dos eleitores. Para haver confiança suficiente para destinar o voto é preciso conhecer o candidato. E conhecer significa pelo menos tê-lo visto na região, durante algum dos eventos realizados. Se possível, ter falado com ele, apertado sua mão ou recebido o candidato na porta de sua casa. Essa mesma prática prevalece entre não indígenas da região. Durante uma pesquisa de intenção de voto em municípios do Maranhão, um dos responsáveis pela elaboração do questionário me disse que precisou mudar a pergunta “Você conhece o candidato x?” para “Você sabe quem é o candidato x?”. Isso porque muitas pessoas respondiam que não conheciam o candidato porque nunca o tinham visto pessoalmente, apesar de saberem perfeitamente quem ele era.

Nesse sentido, o comportamento eleitoral dos Tenetehara se aproxima das práticas dos brancos da região. A atividade de Sonia Guajajara na política indigenista é admirada pelos Tenetehara das TIs onde realizei a pesquisa de campo. Muitos afirmaram que ela é *parente* e,

para explicar a proximidade, acionaram conexões como, por exemplo, “meu marido é primo legítimo do Darlan Bone, que é parente direto dela”, que tem Bone como sobrenome do meio.

Entretanto, quando ela surgiu como candidata à vice-presidência, apesar da empatia com sua candidatura, alguns elementos foram acionados para justificar o voto em outra pessoa. O primeiro elemento identificado como uma barreira para o apoio a ela foi o teor de seus discursos. Em primeiro lugar, falar nos direitos e nas demarcações de terras indígenas de forma generalizada, ao invés de ressaltar os problemas locais dos Tenetehara, foi um ponto negativo na visão dos possíveis eleitores locais. Em segundo lugar, o fato de ela ter sido definida como vice-presidente de alguém desconhecido frente à possibilidade de ter o ex-presidente Lula como candidato afastou ainda mais os índios de sua etnia. Por último, “Ela não veio aqui. Será que quer mesmo nosso voto?”. A presença em eventos políticos como comícios e caminhadas é necessária também para mostrar ao eleitor a importância de seu voto: isso vale para políticos indígenas ou não. A agenda de Sônia foi amplamente divulgada nas redes sociais e esperava-se que ela tivesse reservado algum momento para falar com seus *parentes legítimos*.

A busca por compreender melhor a possível *representatividade* de Sonia Guajajara entre os índios de sua etnia me levou à T.I. Araribóia, de onde ela vem. Durante a festa da menina moça, uma das festas tradicionais mantida e realizada anualmente entre os Tenetehara em diversas aldeias, pude conversar com pessoas mais próximas a ela, que se empenharam em buscar votos para sua chapa. O evento foi realizado poucos dias antes do primeiro turno. Foi constatado que a ameaça crescente da vitória de Bolsonaro no primeiro turno levou até os apoiadores mais fiéis a Sonia, seus *parentes próximos*, a migrar seus votos para Haddad.

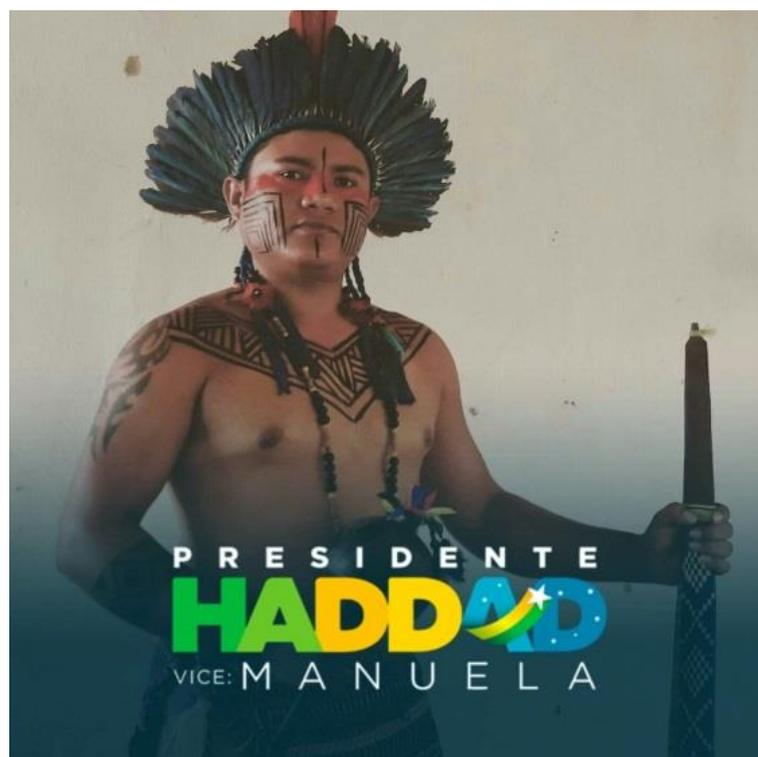
Outra questão que tem sido motivo de reflexão é a ideia de representação de um candidato a vice na perspectiva dos Tenetehara. O fato de Osvaldo Amorim, em eleições locais, ter perdido o apoio em aldeias que eram consideradas suas aliadas, ou seja, não ter conseguido tantos votos ao se tornar vice, assim como Sônia Guajajara, em eleições federais, trouxe à tona um elemento interessante do modo Tenetehara de praticar a política eleitoral: ser vice não foi visto como uma boa representação, pois foram lideranças que abriram espaço para um *elemento branco* em detrimento de um indígena para porta-voz dos Tenetehara, seja no município, seja em Brasília.

Figura 5 – Postagem de mensagem de Sônia pedindo voto



Fonte: Grupo de WhatsApp indígena

Figura 6 – Postagem de Lamartine em apoio ao candidato do Lula



Fonte: Página do Facebook de Lamartine

3.7 Eleições de 2020

Minhas observações acerca das eleições de 2016 e 2018 mostram como a atuação dos Tenetehara na política eleitoral vem crescendo e como vêm mudando as dinâmicas de comportamento tanto de eleitores como de candidatos. Esse caminho culmina, em 2020, na eleição entre os Tenetehara da TI Cana Brava do primeiro vereador indígena. Lamartine, o cacique da aldeia Coquinho, foi eleito com 457 votos, pelo PSDB. No capítulo anterior contei como esse jovem consolidou sua trajetória política na TI através de seu envolvimento com questões educacionais e territoriais. Como professor em escola de sua aldeia, ele afirmou mais de uma vez a importância de estar ali, se opondo a lideranças que estudavam e saíam da aldeia, ao invés de utilizar seus novos saberes para beneficiar a comunidade. A sua entrada na política eleitoral iniciou em 2016, momento de sua primeira candidatura. Sem se eleger, ele traçou planos para obter alianças com políticos não indígenas para que fosse novamente candidato nas eleições seguintes, com maior apoio.

Mas, para além dessa vitória, houve outras candidaturas indígenas que trouxeram dados interessantes à forma como os indígenas dessa etnia têm se relacionado com a política eleitoral. Por isso, tratarei aqui dessas candidaturas, de suas motivações e estratégias para conseguir eleitores, assim como a relação dos indígenas eleitores com os candidatos ao cargo de prefeito dos municípios de Jenipapo dos Vieiras e Barra do Corda. Antes, contudo, é preciso explicitar a forma como esses dados foram coletados: através da etnografia digital.

O que em 2018 apontou como uma tendência ainda pouco explorada pelos pesquisadores, em 2020 se consolidou. As pesquisas feitas através de meio digitais se tornaram fundamentais em meio à pandemia, que impossibilitou os trabalhos de campo presenciais. Porém, essa não era exatamente uma novidade no modo de fazer etnografia. Christine Hine publicou nos anos 2000 o livro *Virtual Ethnography*, que abriu espaço para a discussão acerca da internet nas pesquisas antropológicas. Em alguns anos, o campo começou a se consolidar, como Antropologia digital ou do digital⁸⁷. Em 2012, o antropólogo Daniel Miller, professor da University College London, iniciou um projeto de investigação sobre o impacto das mídias sociais em alguns países do mundo. O projeto intitulado “Why we post”, derivou em vários produtos, como livros, papers, cursos e vídeos⁸⁸. O Brasil foi um dos países

⁸⁷ A nomenclatura foi reformulada de virtual para digital, pois o termo virtual, oposto ao real, poderia trazer a errônea ideia de que as relações online são menos importantes ou menos reais do que as ocorridas off-line. (ref. Dossiê da Cadernos).

⁸⁸ Cf. University College London (c2023).

que fez parte desse projeto, através da pesquisa de Juliano Spyer, realizada no interior da Bahia⁸⁹.

Porém, até pelo menos 2018, esse não era um modo muito difundido para a realização de pesquisas antropológicas nas universidades brasileiras. Em 2018, quando fui adicionada a grupos de indígenas em redes sociais pelos meus interlocutores, comecei a me interessar pela etnografia digital. Foi desafiador lidar com as informações que passei a receber e com o ambiente social no qual me vi inserida. Poucas eram as referências no tema (PARREIRAS, 2011; FREITAS; RAMOS, 2017). Em 2020, para muitos pesquisadores essa se tornou a única alternativa de pesquisa e com isso a busca por caminhos analíticos que pudessem ser utilizados nesse método de pesquisa aumentou. Os poucos pesquisadores brasileiros que já haviam trabalhado em etnografias digitais foram chamados para *lives*, cursos rápidos e publicação de textos, que auxiliassem os alunos de pós-graduação frente a esse desafio⁹⁰.

Como mostrei acima, os meses de campanha política foram acompanhados por mim tanto online como offline, assim como fazem meus interlocutores. As formas como o eleitor se posiciona dentro e fora da internet se complementam, compondo o sujeito político. O uso das mídias digitais em campanhas políticas trouxe outras inovações no *tempo da política*. Divulgação de agendas de eventos, tais como comícios, passeatas, visitas e carreatas, de vídeos informativos, de músicas de candidatos, foram frequentes e tinham o objetivo de tornar mais ágil e de maior alcance esses convites e informações.

Ademais, houve ações mais sutis, e nem por isso menos relevantes, que dizem respeito à interação entre os próprios eleitores. Em situações somente presenciais, essas ações não seriam tão velozes no que diz respeito à disseminação de informações. Refiro-me aqui a situações de conflito, de fofoca, de desvios, de respostas que rapidamente pululam de um grupo a outro de conhecidos através de compartilhamentos quase simultâneos e nem sempre autorizados. Em 2018 já eram comuns essas ações, porém, em 2020, com a pandemia e todas as proibições que acarretou, envolvendo situações que pudessem configurar aglomerações, esses tipos de interação também ocorreram como forma de denúncia de quem não cumpria os protocolos de saúde.

Em uma etnografia de eleições municipais em um ano típico, a narrativa poderia começar com a descrição de algum evento político como reuniões, comícios, festas onde se

⁸⁹ A pesquisa resultou no livro “Mídias sociais no Brasil emergente”, publicado em 2018. Spyer tem um site onde divulga seu trabalho em meios digitais (SPYER, c2020) e também criou o Observatório Evangélico onde realiza análises desse público na política.

⁹⁰ Também havia a possibilidade de realizar pesquisa bibliográfica, mas mesmo essas tiveram suas limitações por causa do fechamento das bibliotecas.

declarassem publicamente apoio a determinado candidato ou candidata, através do uso de camisetas, adesivos nas roupas e carros, ou pelo simples fato de *andar junto* com pessoas aliadas a determinado *lado* da disputa política. Em meio à pandemia do coronavírus⁹¹, o modo de fazer pesquisa em campanha política precisou ser reinventado. Da minha casa, do outro lado do país, busquei reverter o fato de que o último período de campo previsto para essa pesquisa, em 2020, não seria mais factível do modo planejado me apoiando nas informações online que chegam diariamente.

Como disse, desde 2018, quando estive presencialmente em campo, comecei a ser incluída também no universo digital acessado pelos meus interlocutores indígenas. Faço parte de pelo menos cinco grupos ativos, não necessariamente os mesmos desde o início. Eles são abandonados e criados conforme a demanda por reunir grupos determinados em torno de algum tema específico. Em 2020, esses grupos foram o local do meu trabalho de campo, ao mesmo tempo em que assumiram um novo papel nas campanhas políticas. Ambos nos adaptamos a esse novo *tempo da política*. Os dados abaixo foram todos coletados online, em grupos do Facebook, do WhatsApp, por meio de mensagens privadas com interlocutores e também na busca por dados em sites como o Tribunal Regional Eleitoral.

Em 2020, o número de candidatos Tenetehara a vereador foi expressivo. Além dos que já estavam enveredados na política eleitoral, seja por já ter se candidatado em outro momento, seja por já ter trabalhado com assessor ou cabo eleitoral, nesse ano se candidataram três mulheres Tenetehara, algo novo na região. Abaixo, apresento os dados dos registros de candidatura.

⁹¹ Para mais informações sobre a pandemia em meio aos povos indígenas cf. Oviedo, Carlos e Santos (2020) e Conselho Indigenista Missionário (2022).

Figura 7 – Quadro de candidaturas indígenas em 2020

Candidatos	Nome da urna	Partido	Ocupação	Raça declarada	Grau de instrução
Elenice Rodrigues Guajajara	India Do Arranca	PDT	Agricultor	indígena	Fundamental Completo
Lamartine Araujo Cabral	Lamartine Araujo	PSDB	Professor	indígena	Médio Completo
Isaias Alves Paviao	Isaias Guajajara	PTB	Agricultor	indígena	Médio Completo
Oswaldo Amorim	Oswaldo Amorim	PTB	Administrador	indígena	Superior Completo
Galeno Cabral Guajajara	Galeno Guajajara	REDE	Agricultor	Indígena	Fundamental Incompleto
Ozany Rosa de Assis	Ozany Tatainy	REDE	Estudante	Indígena	Superior incompleto
Kerliane Souza	Kerliane	PTB	Professor	Parda	Médio Completo

Fonte: TRE

Não foram poucos os compartilhamentos de fotos de campanha desses candidatos e candidatas por indígenas em suas redes sociais. Através da campanha digital, eu pude saber quantos candidatos indígenas dessa região havia na disputa. Se eu realizasse uma pesquisa somente nos bancos de dados do site do Tribunal Regional Eleitoral do Maranhão, encontraria um número menor de candidaturas Tenetehara. Isso porque a menção ou não à etnia faz parte de uma estratégia que se refere ao local onde os votos serão buscados. Essa dificuldade em identificar os candidatos indígenas ocorre também em outros lugares, como no caso da Amazônia Peruana, conforme registrou Espinosa (2020)⁹².

⁹² “Es importante mencionar también que no resulta fácil determinar si una autoridad elegida (o un candidato) es o no indígena. La información presentada por los partidos o movimientos políticos al Jurado Nacional de Elecciones (JNE) o la Oficina Nacional de Procesos Electorales (ONPE) no contiene información suficiente o no son claros. [...] resulta más seguro utilizar los siguientes criterios para determinar si un candidato o candidata es indígena: (1) Que en la lista electoral se establezca explícitamente como cumpliendo la cuota indígena (es decir, cuando disse “nativo”). Ahora bien, este criterio tampoco es del todo fiable, ya que algunos partidos o movimientos políticos han presentado candidatos que no son indígenas amazónicos para cubrir la cuota. (2) Que exista alguna referencia en las hojas de vida que indiquen que dicho candidato es indígena como, por ejemplo: lugar de nacimiento o residencia, ser profesores bilingües, si han participado o han sido dirigentes en alguna organización indígena. (3) En algunos casos, se ha podido identificar como candidatos indígenas a líderes o lideresas indígenas conocidos públicamente por su trayectoria. En el caso en que la duda ha permanecido no se les ha considerado como indígenas, pudiendo existir, por ello, un número mayor de candidatos o alcaldes indígenas. (p.314-315)

Por exemplo, uma das mulheres candidata a vereadora não mencionou sua etnia nos dados da candidatura, nem no nome a ser exibido na urna. Usou somente seu primeiro nome, Kerliany, e se definiu como parda no tópico ‘declaração de cor/raça’. A única pista do fato de ser indígena é o brinco que ela usou na foto do cadastro, tipicamente indígena, mas que não seria suficiente para identificá-la como tal, apesar de percebermos que muitos indígenas usam adornos quando desejam participar da *política dos brancos*. Kerliany candidatou-se pelo PTB, partido do então prefeito e candidato à reeleição em Jenipapo dos Vieiras. Eu soube que ela é Tenetehara por sua divulgação nos grupos de WhatsApp, ao lado das outras candidaturas indígenas, assim que foram definidas. Por ser professora, ela é bastante conhecida.

Já Ozany, candidata pela Rede Sustentabilidade, optou pelo uso de um cocar discreto em sua foto para a urna. Ela abriu mão do uso do sobrenome brasileiro e usou seu primeiro nome junto ao seu outro nome indígena, Tatainy. Declarou-se como indígena, mas em seu registro de candidatura não há referência à qual etnia pertence. Ozany é evangélica, conhecida nos cultos por cantar. Ela tem um canal no Youtube onde publica vídeos com os louvores que canta na língua guajajara. Os irmãos da igreja seriam seus possíveis eleitores imediatos.

Elenice, a outra mulher indígena candidata pelo município em questão, optou por identificar-se como *índia* juntamente ao nome do povoado onde reside, o Arranca. Como Elenice leva o nome de sua etnia como sobrenome em seu documento, era possível identificá-la na página do tribunal, onde podemos acessar os detalhes das candidaturas, mas não na urna, onde aparece só o nome escolhido para divulgação de campanha. Sua busca maior por votos ocorreu tanto entre os parentes que moram no povoado quanto nas aldeias onde tem relações familiares e pessoais.

Apesar das estratégias que indicariam algum sucesso nas votações, nenhuma das três foi eleita. Conseguir votos suficientes para se eleger implica em conhecimentos e alianças para além das relações imediatas. De todo modo, não deixa de ser relevante a presença dessas mulheres nessas eleições. A única mulher que se elegeu como voto dos indígenas, ou melhor, se reelegeu, foi Elisa. Assim como Kerliany, Elisa é professora e se candidatou pelo grupo do prefeito. Porém, como este já tinha trabalhado com Elisa na eleição passada, direcionou seu apoio a ela novamente quando se tratava das campanhas nas aldeias e fora delas. Como cacique Ornilo dizia, o *elemento branco* acaba falando pelos indígenas na sua política. Ele já havia se candidato mais de uma vez a vereador ao longo de sua vida, mas nunca obteve sucesso. Lamentava que os parentes acabavam preferindo votar em políticos não indígenas.

Galeno e Isaías utilizaram estratégias parecidas. Ambos utilizaram o nome da etnia junto a seu primeiro nome no registro de candidatura. Ambos mantiveram essa conexão com

seu povo, justamente para destacá-lo e obter votos de suas comunidades. Porém, como já havia percebido Lamartine, sem o apoio dos políticos não indígenas na campanha não há como vencer nas urnas. São duas TIs no município, Cana Brava e Lagoa Comprida, muitas aldeias para fazer campanha e pouco recurso dos indígenas para conquistarem sozinhos os votos necessários para elegerem-se. As relações pessoais e anteriores às eleições são, sem dúvida, importantes. Porém, é preciso uma composição delas com as práticas do jogo político que é feito durante uma campanha eleitoral.

E mesmo assim, compondo as relações pessoais com apoio de políticos não indígenas e recursos, não é garantido que o candidato se eleja. Há outras variáveis envolvidas na disputa. O maior exemplo disso nessas eleições foi Osvaldo. Em 2020, ele resolveu que poderia tentar o cargo de vereador no município de Jenipapo dos Vieiras. Preparou-se financeiramente para bancar sua campanha, buscou apoio de políticos grandes na região e lançou mão da sua atuação como liderança indígena para obter os votos necessários para se eleger. Contudo, depois do fracasso nas eleições municipais de 2016 e de sua ausência na campanha política das eleições gerais de 2018, ele não foi visto como prioridade na votação entre os indígenas. Ouvi de interlocutores que ele continuava sendo uma liderança importante, mas que o tempo dele já havia passado. Era o momento de dar voz aos jovens indígenas e também a não indígenas que colaboravam com as demandas dos Tenetehara.

Com isso, Lamartine e Elisa obtiveram a maioria dos votos dos indígenas e foram eleitos. Lamartine contrariou a previsão de Ornilo, quando esse afirmava que os indígenas não se elegem apesar de ter votos suficientes para isso em sua comunidade. Mas ao mesmo tempo concretizou seu desejo de que um indígena falasse como representante de seu povo na Câmara. Ornilo abriu as portas para essa possibilidade em campanhas anteriores, para finalmente um Tenetehara ser eleito em 2020. Contudo, o elemento branco, citado por Ornilo, também se fez presente, pois Elisa foi reeleita com o dobro de votos de Lamartine.

Até aqui falei somente dos candidatos a vereador em 2020. Porém não há como essas campanhas se descolarem da campanha política para prefeito, que ocorre simultaneamente. Os aspirantes a vereador não desvinculam sua imagem do candidato a prefeito. Pelo contrário, compõem o palanque do candidato de sua coligação e dividem com ele santinhos distribuídos entre a população do município. Essa relação é uma via de mão dupla: o candidato a vereador leva os votos de sua base para o candidato a prefeito, enquanto o candidato a prefeito dá recurso e espaço para que o vereador realize sua campanha. O tamanho da base influencia diretamente na negociação do apoio que um dará ao outro. Assim, o caminho que Lamartine trilhou nos quatro anos anteriores, entre uma candidatura sem sucesso e outra na qual ele se

elegeu, foi o de se firmar como uma liderança indígena capaz de conseguir votos não só para si, mas para o candidato a prefeito ao qual se coligasse.

Pelo que pude acompanhar, através da etnografia digital, os eventos de campanha ocorreram, a despeito das recomendações de distanciamento social. Mas as atividades online se intensificaram e também meu desafio de dar conta de analisar os dados recebidos de forma que fizesse sentido na continuidade dessa pesquisa. Das particularidades de fazer trabalho de campo virtual, uma delas é que o campo efetivamente não acaba no momento em que se previu. O recorte pode ter sido outro, com um tempo de duração prevista menor, mas ele constantemente se amplia, pois, na prática, não é preciso vir embora. Não pegamos um caminho de volta para casa para iniciar a nova etapa de pesquisa, baseada em análise dos dados obtidos no trabalho de campo, com as transcrições de entrevistas, a leitura da bibliografia relativa ao tema e, finalmente, a escrita da tese.

No trabalho de campo digital, tudo acontece junto e se estende para além do cronograma inicial. Enquanto escrevo, o celular vibra para avisar de mensagens novas. O desafio de ir coletar os dados, retornar para analisá-los e então escrever sobre os achados de pesquisa se torna maior quando as informações não param de chegar. O período de campo, com data de início e fim, os dados coletados nele não são os únicos a compor a etnografia. Strathern (2014) chamou atenção para o momento da escrita como um segundo campo, pois é nele onde reorganizamos o primeiro para produzir um texto. A etnografia no mundo conectado através da internet traz mais elementos a esses dois campos, pois, durante a escrita as informações anteriores são atualizadas constantemente.

Nesse sentido, por ter sido incluída em vários grupos no decorrer desses dois anos entre um período eleitoral e outro, precisei lançar mão de tentativas de recortes para dar conta do volume de dados recebidos. À medida que os grupos de WhatsApp eram criados ou remodelados, eu era atualizada sobre os acontecimentos na região onde faço pesquisa e em outras do Maranhão. Chamo de ‘remodelados’ os grupos que foram criados em outras situações, que estavam inativos ou pouco ativos, mas foram renomeados e *agitados* no período da campanha eleitoral. De alguns desses grupos eu já fazia parte. Dos grupos novos, que surgem conforme a necessidade de demarcar novo assunto ou grupo de pessoas, eu fui inserida sem consulta prévia, diferentemente dos primeiros que pedi para ser adicionada. Não foram poucas as vezes em que acordei e havia mais de cem notificações em meu celular de um grupo que foi criado depois que fui dormir.

Em poucos momentos interagi nesses grupos. Optei por uma posição de ‘voyeur’, depois de algumas tentativas frustradas de postergar alguns assuntos que apareciam no

decorrer das postagens.⁹³ Ou eu não obtinha resposta, ou recebia comentários monossilábicos e emojis. Com o tempo percebi que esses grupos de WhatsApp têm outras funções, que não a de promover debates. Não que eles não ocorram, porém não é a prioridade da postagem. A depender do que se posta, há um objetivo claro que vai desde compartilhar um evento que se tem apreço a marcar o pertencimento a determinado grupo através da divulgação de fotos, vídeos ou áudios.

Desse modo, testei uma sistematização das postagens em planilhas de excel, de forma a perceber quem mais postava e qual assunto era mais frequente. Quando dúvidas surgiam em torno de alguma postagem, eu entrava em contato por mensagem privada com alguém que eu já conhecesse pessoalmente e tivesse proximidade suficiente para iniciar uma conversa sobre um tema específico abordado no grupo em que ambas fazíamos parte. Esse caminho se apresentou mais frutífero do que tentar encarar os grupos de WhatsApp como grupos focais⁹⁴, onde eu fosse uma moderadora disposta a fazer os integrantes promover debates em torno de determinados eixos. Esse método de pesquisa envolve perdas se comparado à pesquisa de campo tradicional, sem dúvida. A quantidade de vieses é diretamente proporcional à quantidade de informação fragmentada para que a pesquisa seja devidamente aprofundada. Contudo, em um movimento contrário, ao invés de olhar para essa fragmentação como ‘falta’ optei por abraçá-la como o próprio recorte da pesquisa sobre o processo eleitoral de 2020. Assim, pude ver ganhos também nesse método.

Há dois momentos bastante claros no fluxo e descrição dos dados coletados nos grupos: dentro e fora do período de campanha eleitoral. Os dados acima a respeito das candidaturas indígenas foram coletados nos dois meses que antecederam as eleições municipais de 2020. Porém, como me mantive em grupos durante todo o período entre 2018 e 2020, pude perceber outras movimentações interessantes, fora do *tempo da política*. Por exemplo, cada vez que uma equipe da Eletronorte chegava à região ocorriam conversas em torno do que deveria ser feito, se participavam todos da reunião, assim como o modo como deveriam se apresentar nelas, quem iria falar e o que iria ser falado. Depois de cada encontro

⁹³ O termo “netnografia” tem sido utilizado como referência a uma metodologia de pesquisa que utiliza “comunicações mediadas por computador como fonte de dados para chegar à compreensão e à representação etnográfica de um fenômeno cultural na Internet. Sua abordagem é adaptada para estudar fóruns, grupos de notícias, blogs, redes sociais etc.” (KOZINETTS, 2014).

⁹⁴ Muitas empresas de pesquisa têm utilizado o método de formar grupos de discussão online para debate de temas específicos estimulados por moderadores, principalmente depois da pandemia iniciada em 2020. Além disso, esse meio online tem um custo bem menor do que o modo tradicional de *focus group*, que envolve locação de sala de espelho, deslocamento dos participantes para a pesquisa, entre outros custos. Mas tanto no presencial como no online, as pessoas selecionadas para compor esse grupo não se conhecem, diferentemente dos grupos os quais acompanhei nessa pesquisa.

que envolvesse questões territoriais, fotos e/ou vídeos eram compartilhados como forma de mostrar quem participou e como decorreu o encontro. Documentos de comprometimento de ações eram compartilhados, assim como informes.

Para além desses encontros, dessa participação na *política do branco*, muitas trocas são feitas nesses grupos. Fala-se sobre caça, plantio, festas, cantorias. Brinca-se muito, ao tirar fotos dos parentes em situações cotidianas ou comemorativas e compartilhar com outros parentes que respondem com muitos áudios descontraídos. A distância entre as aldeias ficou menor com a possibilidade da comunicação online. Os grupos são numerosos e tem pessoas de locais variados das TIs e municípios da região. Assim como no tempo da política, a atividade online não substitui os encontros presenciais, mas os complementam, tornam a interação mais ampla e frequente.

Os grupos de WhatsApp analisados durante essa pesquisa estão longe de ser homogêneos em seus objetivos e composições. Há grupos ‘relâmpago’, ou seja, grupos criados e abandonados em poucas semanas por falta de interação e/ou interesse no tema que motivou sua criação; há grupos mais duradouros e menos conflituosos; há grupos temáticos do período de campanha eleitoral. Em qualquer desses tipos, os integrantes podem ser só indígenas ou misturados com pessoas não indígenas das cidades próximas.

Um dos primeiros grupos que comecei a acompanhar, em 2018, e que segue ativo⁹⁵ ainda em 2020, foi criado após um curso de licenciatura intercultural na UFMA. Ele é composto por indígenas de várias etnias do estado do Maranhão e do Pará. O objetivo desse grupo foi manter a comunicação entre os alunos mesmo depois do fim do curso relativos a “direitos, culturas e tradições”, conforme consta em sua descrição inicial. Sobre direitos, sempre que ocorre algo que diga respeito a todos os povos indígenas, como, por exemplo, a discussão em torno do Marco Temporal ou Proposta de Emenda Constitucional (PEC 910), o tema é informado e debatido, tanto por meio de manifestações pessoais (textos e áudios), como por compartilhamento de material difundido por outras mídias e associações, como a COAPIMA e APIB. Além disso, o espaço é destinado à divulgação de eventos, como a festa da menina moça, campeonatos de futebol interaldeias, além de trocas de fotos e vídeos dos mesmos.

Outro grupo interessante foi criado no final de 2019, portanto sem motivação político-eleitoral, mas que tratava de temas políticos amplos que fizessem sentido no cotidiano dos indígenas. Em sua descrição foi definido que o grupo trataria de assuntos relacionados à

⁹⁵ Chamo de ‘ativos’ grupos que tenham interação semanal. Há grupos que não são ativos, mas nem por isso são apagados, a esse chamarei de ‘existentes’ ou ‘abandonados’.

saúde, educação e territorialidade. Nele foram adicionadas lideranças de locais diferentes de algumas TIs Tenetehara, inclusive de grupos familiares distintos. Isso é interessante, pois antes dessa interação online, dificilmente algumas pessoas seriam vistas frequentando um mesmo espaço de debate. Mas isso não impede que famílias que tenham conflito continuem se opondo. Por exemplo, um projeto de plantio de batata doce foi apresentado como forma de *ajudar os parentes*, ao aumentar a produção e venda do produto na TI Cana Brava. Contudo, esse projeto só foi defendido pela parcela de caciques que apoiavam determinada família. Para os outros foi motivo de piada frequente. Foram rotulados de *os parentes do agro* e a brincadeira refletia não só um desinteresse pelo projeto, mas deflagravam uma posição clara da maioria dos indígenas que era contra um plantio em grande escala na TI.

Além do mais, esse grupo de parentes foi dos poucos que apoiavam o então presidente Jair Bolsonaro, por ele dizer que ajudaria na agricultura indígena. Não foram poucos os posts de ironia e sarcasmo com relação à postura desses parentes. Um vídeo no qual um cacique conhecido ia a Brasília cobrar do presidente a promessa circulou muitas vezes. Esse homem fazia uma série de vídeos na frente do palácio do Planalto, lamentando não ser atendido pelo presidente, de quem ele esperava apoio para *desenvolver* sua terra. Ele passou duas semanas no local, na espera de ser escutado. Transcrevo um trecho de sua fala nesse vídeo:

Esse movimento o qual ele [Jair Bolsonaro] se declarou em redes sociais, nas mídias, que estaria apoiando a agricultura, os índios trabalharem em alto escala, produzirem, terem sua renda, sua autonomia, eu estou percebendo que isso foi uma grande farsa. Para mim é uma vergonha estar presenciando isso. Os índios de todo o Brasil criaram suas expectativas para que o governo pudesse ajudar, para que os índios pudessem desenvolver, para que os parentes saíssem do estado de misérias. Eu estou decepcionado. É uma grande farsa. Os parentes tem que esperar mesmo viver nas suas aldeias, e não esperar outra coisa, sofrer. Sofrer e viver amargamente. Tenho vergonha de ter manifestado a defesa desse governo.

Os indígenas do grupo buscaram desmontar essa fala dele, com muita ironia. Primeiro diziam que não foi por falta de aviso que os poucos parentes que apoiaram no então presidente se decepcionaram. Foram definidos como *teimosos* por acreditarem nessas promessas, além de irem contra a defesa do território, que todos deveriam exercer diariamente. A teimosia é um adjetivo ambíguo, pois também é por causa dela, segundo alguns defenderam, que os povos indígenas resistem, apesar de todos os ataques dos últimos séculos. Portanto, teimosia pode ser relacionada à persistência, mas também a más decisões, a depender do contexto.

Outro ponto da fala dele que foi questionado em meio a muitas brincadeiras foi o que dizia sobre situação de miséria e sofrimento dos indígenas. Alguns mandaram fotos de seu almoço, dizendo frases como “eu to comendo meu tatu aqui, não to sofrendo não”. Um dos jovens terminou dizendo:

A estratégia desse governo é fazer com que os próprios indígenas digam que querem acabar com as terras. Querem que os próprios indígenas digam que querem plantar soja. Vender a terra. Etc. Não podemos comprar a ideologia do homem branco, a ideologia deles mata, destrói.

Esse tema foi discutido também em outros grupos, dos quais eu não fazia parte, mas que tiveram seus conteúdos encaminhados. Por exemplo, áudios de indígenas que apoiavam e divulgavam o *projeto do agro* a políticos locais e ao governo do estado, com intuito de conseguir parcerias, foram encaminhados para um dos grupos que participo, com fins de fazer chacota de seu conteúdo. Quem escutava respondia com figurinhas do presidente bocejando ou dormindo em cadeira do Congresso e dizeres como “cacique vai voltar para casa só com as mãos, sem dinheiro”. Assim, essa conversa demonstrava descontração e brincava com a postura de um parente, ao mesmo tempo em que apresentava posições políticas dos integrantes do grupo. Os participantes expuseram seu entendimento a respeito do cenário político do momento, além de marcar a importância de manter o movimento de distanciamento da *ideologia dos brancos*.

Outros grupos são criados com base em alguma situação específica. Alguns fatos são motivo de criação de novo grupo, mesmo que as pessoas que façam parte dele já estejam reunidas em um ou mais grupos. Destaco dois momentos que geraram essa movimentação. O primeiro, de caráter grave, com intuito de trocas de informações específicas, de forma rápida e ampla entre as aldeias, teve como motivação um caso de violência. O segundo, de caráter anedótico (mas ao mesmo tempo político), foi criado para expor um rapaz não indígena, que se dizia “neto de índia”.

No início do mês de dezembro de 2019 houve um ataque na BR226. Um grupo de indígenas se encaminhava para uma reunião em uma das aldeias e foram surpreendidos por um carro que *passou atirando*. O episódio culminou na morte de dois indígenas entre as aldeias Boa Vista e El Betel na TI Cana Brava⁹⁶. A notícia chegou a mim primeiramente nos grupos de WhatsApp. Depois por colegas paulistanos, e por fim em matéria do Jornal

⁹⁶ <https://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2019/12/07/dois-indios-guajajara-morrem-e-quatro-ficam-feridos-durante-atentado-no-maranhao.ghtml>

Nacional. Rapidamente os caciques e lideranças presentes nesses grupos abriram outro grupo para tratar somente desse assunto. Uma espécie de vigília foi feita off-line e transmitida online com o intuito de se defender de um possível novo ataque, além de trocar informações sobre os possíveis autores dos disparos e providências e a serem tomadas. Fotos dos corpos e do sangue espalhado pela rodovia povoaram o grupo.

O ataque ocorreu um mês depois de um guardião da floresta⁹⁷ ter sido morto por um madeireiro na TI Araribóia, da mesma etnia (G1 MA, 02/11/2019). Era a segunda vez que os Tenetehara foram notícia na grande mídia nacional, em um intervalo curto de tempo. Sonia Guajajara se manifestou em suas redes sociais pedindo justiça e foi seguida por famosos que usavam hashtags como *#genocioindigena* e *#paulinoguajajara*. O então ministro da justiça, Sérgio Moro, disse que se tratava de crime grave e seria apurado. Um mês depois, quando os dois indígenas foram mortos na TI Cana Brava, o ministro se manifestou novamente, mas dessa vez decidiu enviar, poucos dias depois, tropas da Força Nacional para o local.

A essa altura, os indígenas já haviam fechado a BR226 e tudo indicava que seria um bloqueio conflituoso, tendo em vista que nada se sabia sobre esse ataque. Em um movimento bruto de afastamento dos brancos, os Tenetehara não se calariam. Foi um daqueles momentos onde as fronteiras de segmentos indígenas se borram e a união na estrada, contra um inimigo comum, prevalece⁹⁸. O movimento chamou a atenção desejada e provocou a reação do governo federal. Por noventa dias a tropa permaneceu no local com o objetivo de

defender a integridade física e moral dos povos indígenas, dos servidores da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e dos não índios. A Força Nacional também irá contribuir com as ações da Polícia Federal e atuar na fiscalização da BR-226. (G1 MA, 11/12/2019)

Curioso que justo o governo que incentivou o uso de armas e o garimpo em terras indígenas, nesse momento se mostrou tão preocupado em controlar o conflito na região. Fotos dos soldados, assim como seus carros blindados e equipamentos eram frequentemente compartilhadas no grupo. A interação online, que antes era sobre troca de informações para defesa e mobilização frente a um ataque, logo retomou o tom jocoso dos outros grupos. O que a princípio, indicava uma preocupação genuína de piora do conflito, a presença de soldados em terra indígena, com o passar dos dias tornou-se alvo das brincadeiras que os indígenas

⁹⁷ É o nome dado aos indígenas integrantes de um grupo que defende o território de invasores, como madeireiros, nessa terra indígena.

⁹⁸ Em minha dissertação de mestrado mostrei como as manifestações feitas através de bloqueios das estradas provocam a união de segmentos tenetehara. (RIBEIRO, 2010)

faziam para enfrentar a situação. Foram amistosos, receptivos e brincavam com as diferenças entre eles e o outro, fardado. O movimento de aproximação foi retomado.

Seguimos para o segundo exemplo de grupo criado por motivo de um acontecimento inesperado. Um amigo não indígena de um Tenetehara, que pertencia a um grupo de sua cidade, São Luís, presenciou uma conversa online sobre políticas afirmativas. Chamou sua atenção a fala de um rapaz, que dizia ter direito a uma vaga por cotas na universidade por ser “neto de índia”. Ao mesmo tempo em que requeria um direito por essa suposta origem, ele depreciava os indígenas ao dizer que “eles recebiam muito dinheiro do estado para não fazer nada”. Diante disso, o amigo do Tenetehara achou por bem tirar *prints* dessa conversa e enviar a ele. Esses *prints* foram rapidamente compartilhados nos grupos indígenas de que faço parte. A indignação foi grande, mas o tom era mais jocoso do que de revolta.

Eis que surge a ideia de fazer um grupo e incluir o rapaz autor dos comentários, de nome João, para, digamos assim, prolongar a conversa. O nome do grupo era “Quero meu cartão João”, em alusão à ideia de que os indígenas recebiam recursos do governo, mas os ali presentes não estariam incluídos. Os indígenas começaram a conversa perguntando para o João mais detalhes sobre a história de ser “neto de índia”. Ele forneceu a explicação usual de que sua avó tinha sido “pega no mato” e por isso ele não sabia sua etnia, nem território, perguntas que os indígenas fizeram a ele. Depois de fazerem muita piada com João, que até tentou sair do grupo, mas foi reinserido, os Tenetehara explicaram a ele como é ser indígena na atualidade e porque as cotas não são para qualquer um que tenha escutado uma história sobre sua avó. Além disso, explicaram a ele que essa seria uma situação de violência contra a mulher indígena, que não deveria ser reproduzida por ele de forma naturalizada. No final, o rapaz agradeceu, disse que nunca tinha conversado com indígenas e que aprendeu bastante. Com isso, o grupo online se desfez.

O modo como os Tenetehara utilizam os grupos de WhatsApp fora do período eleitoral, como vimos, não difere do modo como se portam em período de campanha política. Compartilham informações polêmicas, se posicionam em debates, procuram quebrar estereótipos com relação aos indígenas, expõem suas preferências, fazem e desfazem grupos, brincam com as polêmicas.

Pude identificar que, no *tempo da política*, há dois movimentos. Os assuntos nos grupos já existentes são direcionados para a política eleitoral e há a criação de grupos novos, já com o nome e/ou número do candidato apoiado no momento. Para exemplificar essa segunda categoria, trago dinâmicas de um grupo criado no meio do mês de julho, assim que as candidaturas foram definidas. O grupo levava o nome do candidato a vereador Osvaldo

Amorim e foi dedicado a divulgar informações de sua campanha política. Como já dito, esse candidato, apesar de seu histórico como liderança indígena não conseguiu se eleger. Porém, quando sua candidatura foi lançada, o clima era de vitória: “a votação de Osvaldo vai ser de 2000 pra lá”, disse um jovem indígena que foi adicionado a esse grupo de WhatsApp, no início de sua criação.

Pessoas ligadas à família Amorim fizeram campanha intensa, online e off-line, para ele. Online, a estratégia foi de divulgar fotos antigas de trabalho, quando ele estava à frente da FUNAI regional, como forma de destacar seu envolvimento com a causa indígena e os possíveis ganhos com sua eleição. No modo off-line, a campanha foi feita à moda antiga, com muita conversa com caciques e lideranças, além da participação em eventos maiores dos políticos locais, como comícios, carreatas e reuniões. Osvaldo apoiou o *grupo do 12*, oposição ao então prefeito, do *grupo do 14*. A princípio, nas semanas finais de julho e começo de agosto, minha avaliação à distância era de que realmente Osvaldo seria eleito, afinal não são necessários tantos votos para se eleger vereador de Jenipapo dos Vieiras. Ele teria ainda prestígio suficiente entre as aldeias para conseguir se eleger. Porém, o candidato a prefeito do 12 não me parecia alguém que fosse se eleger, pois, pelo que acompanhei em 2018, o prefeito Moisés, do 14, era muito bem quisto e tinha potencial para se reeleger.

Contudo, aconteceu exatamente ao contrário. O prefeito vitorioso foi “Arnóbio do Carro Velho”, do 12, e Osvaldo não se elegeu. Já apontei acima alguns indícios do porque a candidatura dele fracassou. Distanciamento nos últimos anos da política indígena, prestígio baseado em ações do passado que não fazem tanto sentido para os eleitores mais jovens, outras candidaturas mais atraentes, indígenas e não indígenas, são possíveis justificativas. Já a vitória do candidato da oposição à prefeitura, é algo que não consegui analisar através da etnografia digital. Esse foi um limite imposto a mim por esse modelo de coleta de dados.

No início do segundo semestre de 2020, também foram criados grupos online de apoio aos candidatos a prefeito. Eu entrei no grupo do prefeito Moisés, pois os integrantes do grupo indígena que eu participava foram todos adicionados nesse novo grupo. Quem fosse adicionado e não permanecesse era imediatamente acusado de ter *pulado de lado*. Ou seja, sair do grupo de apoio a um candidato era como assumir seu voto no outro candidato. Assim, as pessoas que precisavam sair do grupo por outro motivo, como por exemplo, celular com falta de memória, precisava justificar antes de sair, assim poderia ser poupado dos julgamentos, mas não sem uma figurinha, um meme que o provocasse no sentido de não estar dizendo a verdade.

Mas havia os que realmente *pulavam de lado*. Esses, assim que assumissem a nova posição, tratavam logo de gravar um vídeo junto ao candidato para declarar seu apoio. Em seguida esse vídeo era trazido ao grupo do candidato apoiado anteriormente, o que confirmava o fato e gerava indignação coletiva, seguidas de frases como “eu sempre soube” ou “esse tá enganado”. Marcar a indignação com a troca de lado também é uma forma de reafirmar o apoio ao candidato.

Todos esses grupos continham cabos eleitorais, responsáveis por fazer a campanha off-line boca a boca e também no modo online, quase como animadores do grupo. Todos os dias enviavam áudios, vídeos, figurinhas que envolvessem jingles e frases de campanha do candidato. É um modo de não deixar o grupo parado, pois isso demonstraria desânimo do eleitorado com tal candidatura. Toda a vez que há um novo apoio de alguém conhecido na região, é feita uma selfie ou vídeo curto da pessoa com o cabo eleitoral e rapidamente compartilhados nos grupos. É um modo de fortalecer a candidatura. Essas pessoas podem ser donos de comércios, líderes comunitários, caciques, lideranças indígenas, médicos, etc. Todas essas práticas configuram adesões do mesmo modo como sempre ocorreu, só que numa velocidade diferente, com atualizações tecnológicas. Um novo modo de realizar velhas práticas (CRUZ, 2020).

No dia 18 de outubro de 2020⁹⁹, acordei pela manhã, peguei meu celular para olhar a hora e parecia que meu WhatsApp tinha virado do avesso. Durante a madrugada o grupo do candidato a vereador Osvaldo tinha sido abandonado e um novo chamado “12 e vereador Osvaldo Amorim” havia sido criado. Minha surpresa foi tamanha, pois, até a noite anterior, quando fui dormir, esse candidato apoiava publicamente o candidato *do 14*. O grupo passou de vermelho para azul, de Moisés para Arnóbio. Havia centenas de mensagens e eu busquei entender o que havia acontecido rolando a conversa no grupo para seu começo, que marcava horário do começo da madrugada.

Apesar dos meus esforços, não foi possível compreender, pelas informações online, o que havia acontecido antes da criação daquele grupo na madrugada. Esse foi um limite da etnografia digital. Presencialmente eu teria visto a movimentação, acompanhado em tempo real, afinal, nesses dias *ninguém dorme* na vigília pelos votos. Do outro lado do país, eu não fui capaz de entender o que ocorreu nos dias anteriores à eleição que culminou nessa virada.

⁹⁹ Excepcionalmente nesse ano, por causa da pandemia, as datas das eleições foram adiadas, como previu a Emenda Constitucional nº 107/2020. O primeiro turno foi realizado no dia 15 e o segundo no dia 29 de novembro.

Mesmo quando perguntei a interlocutores mais próximos, através de mensagem privada, o que havia ocorrido, eles só diziam que o 12 era uma opção melhor.

Contudo, reconhecer essa limitação me levou a migrar meu olhar para o que havia de informação e não para o que faltava. Assim como no caso da presença da Força Nacional na TI cana Brava no ano anterior. Não pude acompanhar presencialmente os desdobramentos dessa situação peculiar, mas as informações que foram mostradas por meio digital trouxeram a mim dados que corroboram com análise dos movimentos Tenetehara de afastamento e aproximação nas relações interétnicas.

Ao perceber os limites de acesso ao não dito, foquei no que havia sido compartilhado. Divulgar imagens das casas virando voto configurou um recurso interessante para demonstrar força política do candidato, estimular outros a fazerem o mesmo e também afirmar publicamente o ato. Afinal, o motivo em si não faz tanta diferença na compreensão das dinâmicas que podem ocorrer no tempo da política. Ao perceber que elas ocorrem e são reafirmadas e propagadas, compreende-se como as adesões se fazem e desfazem, que nada está totalmente definido até o fechamento das urnas.

Fotografia 24 – Momento em que homem *virou para o 12*.



Fonte: Grupos de WhatsApp indígena

3.8 Algumas considerações sobre as candidaturas indígenas

Apesar dos mandatos indígenas existirem a décadas e crescerem a cada processo eleitoral, como já apontado, em comparação ao número de candidaturas gerais ainda são pouco expressivos. Um dos grandes desafios do candidato ou candidata indígena é conquistar os votos dos *parentes*. Ou seja, conseguir votos de seu grupo étnico para cargos municipais e votos de outros grupos étnicos para cargos estaduais ou federais é um impasse. Há algumas razões mais gerais para isso e outras bastante específicas, o que só pode ser verificado através do trabalho de campo nos locais onde ocorrem as campanhas e também na compreensão da apropriação e entendimento da política eleitoral por parte do grupo étnico específico.

Entretanto, elenco duas hipóteses gerais em torno desse desafio, destacadas nos dados aqui expostos: i) os votos dos indígenas, a depender da região, são parte importante na conta final que os candidatos não indígenas da cidade fazem para se eleger e, por essa razão, são disputados, como todos os outros; ii) divisões internas a um povo indígena não são deixadas de lado no momento da decisão do voto. Em resumo, branco também faz campanha em aldeia e parente candidato nem sempre é alguém que represente sua comunidade.

Outro ponto de dificuldade dos candidatos indígenas em se eleger diz respeito ao número de votos que precisa ser alcançado. Muitas vezes, mesmo que sua comunidade o apoie integralmente, o que já não é tão simples, como vimos ao longo deste capítulo, o total de votos pode não ser suficiente. Disso deriva a necessidade de alianças com não indígenas que ajudem a trazer votos de fora da comunidade para o candidato indígena. As alianças políticas feitas com não indígenas são primordiais para uma candidatura de sucesso, como nos mostrou Vieira (2020) sobre a primeira candidatura indígena à prefeitura de Baía da Traição, em 1992. Do mesmo modo, Lamartine só foi eleito quando lançou mão de determinadas alianças com não indígenas.

Nesse sentido há duas saídas: no caso de uma candidatura ao cargo executivo (prefeito ou vice-prefeito), monta-se uma chapa mista de indígena com não indígena; e para as candidaturas ao cargo legislativo aposta-se no grupo para alavancar a candidatura, como nos casos tratados aqui. Dito de outro modo, o candidato a vereador negocia votos de sua comunidade em troca de espaço em seu palanque em comícios na cidade e nos povoados, cartazes com seu número levados para fora da terra indígena, enfim, maneiras de fazer campanha entre os não indígenas. Como as disputas dos cargos são muito acirradas, poucos votos podem fazer a diferença. É difícil branco votar em indígena e muitos candidatos já perceberam que precisam *ir atrás* também de alguns desses votos para além de sua

comunidade para *fechar* sua vitória. Marcus Xucuru, por exemplo, foi eleito prefeito de Pesqueira em 2020, um município de Pernambuco onde o povo indígena é minoria. Para isso ele precisou realizar

um processo simbólico de para trocar o cocar e as pinturas no corpo por uma camisa polo, calça social e sapato. A ideia era convencer o homem branco da cidade de que ele poderia ser um bom gestor ¹⁰⁰ (MADEIRO, 24/11/2020).

Abaixo, transcrevo parte da fala de um Tenetehara preocupado com o desempenho de candidatos indígenas frente às campanhas dos brancos. Ele ressalta a importância de apoiar os parentes candidatos, não só votando, mas também conversando sobre, pensando junto em estratégias, sendo cabo eleitoral. O passo inicial seria a criação de um novo grupo de WhatsApp sobre o tema:

Estamos em época de política né, eu sei que às vezes esse grupo aqui não gosta de falar de política né, mas a política ela faz parte de nossa vida, seja indígena, seja ribeirinho né. Na educação, na saúde, na infraestrutura, no meio agrícola, até mesmo na economia. Quando você vai fazer compra, tá lá, quando você vai comprar um arroz tá lá embutido um tributo que a política coloca, um imposto sobre arrecadação. Nessa época de política seria bom todo o indígena, cresceu bastante o número de indígenas querendo se candidata a vereador, isso é muito bom, isso fortalece muito, mas tem um porém, nem todo parente vota em parente. Tem um candidato aqui, mas todo parente que eu converso diz que vai votar num pastor, num branco. A gente tem que criar um grupo somente os indígenas, para criar um plano de ação, estratégias, ajudar a candidatura dos parentes. Eles tem que se preparar para debates, saber dizer as propostas. Quanto mais vereadores indígenas ser eleitos, mais a gente ocupa esse espaço. As pessoas tem mania de dizer que lugar de índio é no mato, não é no mercado de trabalho, mas não é assim. Olha a Joênia Wapichana, o que ela fez de tão importante na saúde no dia em que o Bolsonaro queira municipalizar a DSEI. Ela foi, porque é deputada federal, e como ela tava lá ele tinha o poder de conversar com o ministro da saúde

Como as alianças políticas entre candidatos indígenas e não indígenas parecem essenciais para que sejam eleitos indígenas ou não indígenas na região, olhar para o tempo da política para além do universo das aldeias também é primordial. Na cena da van, descrita no

¹⁰⁰ Infelizmente, sua candidatura foi impugnada, com base na lei da ficha limpa, por uma acusação de crime ao patrimônio privado, da qual ele se diz inocente e vítima de perseguição política. O pedido de impugnação foi feito depois do pleito pela prefeita atual, que tentava a reeleição, principal concorrente do cacique. Ela é esposa de um deputado que representa a oligarquia rural do município. Vania Fialho (2011) tratou sobre os embates político territoriais dos políticos locais contra os Xucuru, quando do assassinato do pai do cacique Marcos.

início desse capítulo, não participaram indígenas. Porém, trazê-la aqui contribui para o entendimento do cenário político eleitoral como um todo na região. Muito do clima da eleição só pode ser sentido quando se presta atenção a esses diálogos corriqueiros, à forma como as campanhas têm sido sentidas e comunicadas pelos eleitores de uma região. Um tema como a política eleitoral não pode ser percebido através do isolamento de um grupo para a análise. Sendo assim, não há como falar dos indígenas sem falar dos não indígenas da região. Branco faz campanha em aldeia, indígena se alia a branco ao oferecer votos de seu grupo.

Na etnografia digital também não houve grandes separações entre campanha para indígena e campanha para não indígena, no que diz respeito aos candidatos a prefeito. Os grupos online eram criados para dar apoio aos candidatos, divulgar eventos de campanha, expor pessoas que apoiam publicamente e que mudam de lado, compartilhar áudios e vídeos de campanha, tirar sarro do outro candidato. Todas essas práticas ocorriam em grupos de indígenas, de não indígenas e mistos. Muito porque as pessoas utilizam a prática de encaminhar as informações, assim os assuntos se repetem nos grupos de composição variada.

Isso não quer dizer que seja possível confundir eleitores indígenas com não indígenas, principalmente em grupos mistos, como ocorre nos grupos da cidade (ex. “Jenipapo com Moisés”). Os indígenas podem ser identificados por vários pontos, desde o nome de família ou a etnia, já que muitos utilizam o sobrenome Guajajara, mas também pelas fotos compartilhadas: sempre há adornos de cabeça, brincos, colares, pratos de comida indígena, sempre há algo que marque o distanciamento em meio ao movimento de aproximação com essa *política dos brancos*.

Nos grupos exclusivamente indígenas¹⁰¹, apesar dos conteúdos da política eleitoral serem os mesmos dos outros grupos, há o diferencial da língua falada nos áudios e textos, o português se torna a segunda opção. Em grupos indígenas é possível também saber que aldeia está do lado qual grupo político eleitoral, como no caso de um deles integrado por caciques e lideranças da BR226. Como as aldeias *fecham voto* com a indicação do cacique, quando os integrantes desse grupo manifestavam seu apoio, era sabido em quem sua aldeia iria votar. Além disso, há temas específicos que são debatidos, como inclusão ou não de demandas indígenas nos planos de governo e realização ou não da festa da menina moça concomitantemente aos eventos políticos eleitorais. No próximo capítulo esse tema será mais detidamente analisado.

¹⁰¹ Também fui adicionada, por um de meus interlocutores, nesses grupos de whatsapp. Ele me apresentou no grupo como uma *antropóloga parceira*, fala que foi seguida por mensagens de boas vindas dos outros participantes. Dentro desse grupo surgiam links de convite para outros grupos indígenas.

Por fim, a questão da *representatividade* ainda é um imbróglio a ser resolvido nas comunidades indígenas com relação aos parentes eleitos. Agnaldo Pataxó Hahahãe afirmou que “o vereador indígena não é autoridade tradicional”, ou seja, ele não tem poder dentro da aldeia por causa de seu cargo. “Ele é representatividade do povo para fora”. Assim, o vereador indígena tem também o papel de fiscalizar o prefeito para que esse *olhe* pela população indígena do município, disse Lamartine.

4. Festa da menina moça ou festa de moqueado (*Wyrau'haw*)

Desde os primeiros registros de contato até estudos atuais, a relação dos Tenetehara com a *política dos brancos* revela uma alternância de aproximações e afastamentos, conforme procurei demonstrar ao longo dos capítulos anteriores. Neste capítulo quero abordar esse duplo movimento com respeito à festa mais importante desse povo indígena: a *Wyrau'haw* ou *festa da menina moça*, ou ainda *festa de moqueado*. Assim, esse capítulo é dedicado a essa festa que ocorre anualmente entre os Tenetehara.

Trata-se de uma cerimônia de iniciação feminina, que foi observada e descrita por etnógrafos, desde meados do século XX. Pretendo apresentar esse evento com base numa fórmula similar à utilizada por Matarezio Filho (2019) ao analisar a festa da moça nova entre os Ticuna: meu objetivo foi o de construir a narrativa através da união de dados coletados durante o trabalho de campo, tanto em relatos de meus interlocutores como em observação pessoal, com os dados de etnografias que também deram destaque a essa festa. Por meio dessa composição de dados, corro o risco de, como o autor supracitado, narrar uma festa inventada por mim. Ou seja, elementos que não seriam o foco de atenção de um convidado que assistisse à festa pela primeira vez podem ganhar destaque maior nesse meu relato, assim como o contrário também pode acontecer, das cenas mais esperadas não ocuparem tantas linhas.

Assim como a maioria dos eventos coletivos e da vida cotidiana dos Tenetehara, essa festa não é isolada do que ocorre fora das aldeias, na relação com os não indígenas e as cidades próximas. Pretendo analisar aqui não somente a festa, ainda que o faça de certo modo, mas transbordar o evento em si, para olhar para seus usos políticos de uma forma geral, inclusive na aproximação com a política eleitoral. O objetivo é apresentar os dados etnológicos desse povo sem descolar a festa das outras dimensões da vida dos indígenas, na tentativa de construir a narrativa da forma como os eventos ocorrem: ressignificados, imbricados, fluidos, em um movimento de captura e contra captura (DELEUZE; GUATTARI, 1997). A festa da menina moça - também conhecida como festa do moqueado - descrita da forma como pensei para esse capítulo é um exemplo de como as políticas de *resistência* desse povo se articulam também nessa festa.

A ideia de *resistência*, que perpassa toda essa tese, mas é importante lembrar, tem sido tratada aqui como categoria nativa. Os indígenas acionam essa ideia para justificar tanto o movimento e aproximação com a *política do branco*, como para promover o afastamento nas relações interétnicas. Esse duplo movimento ocorre desde o início do contato desse povo

com colonizadores e segue constantemente atualizado em dimensões políticas variadas, como venho tentando expor nessa tese. Assim, a *festa é resistência*, dizem eles, pois marca a etnia Tenetehara, através das especificidades do ritual, mas também é *resistência* quando demonstra, através de outros elementos que compõem o evento, a capacidade desses indígenas de se articularem para além de seu grupo.

Meu objetivo foi demonstrar a complexidade dessa festa através dos múltiplos elementos que a compõem, desde muito antes dela acontecer até tempos depois de sua realização. Do momento em que se dá a decisão de promovê-la ao modo como ela será divulgada, como serão elaborados os convites e para quem serão destinados, indígenas e não indígenas; quem são as moças que participarão do ritual, se haverá uma junção das moças que tiveram sua primeira menstruação naquele ano de aldeias próximas (por consanguinidade ou afinidade), se ocorrerão outros eventos no local no mesmo final de semana da festa; e, ainda, em tempos de internet nas aldeias, a divulgação de fotos e vídeos que se segue à festa, que pode tanto mostrar o seu sucesso, como possíveis tropeços.

O sucesso é medido pela quantidade de pessoas que compareceram e pelo prestígio de alguns convidados presentes, indígenas e não indígenas. Os tropeços são destacados quando algum ponto tradicional não foi seguido, ou quando poucos convidados marcaram sua presença. Ambas as situações refletem a capacidade desse povo de se articular nas relações para além de sua aldeia. Portanto, o evento acaba por dar testemunho da destreza daquele grupo. A associação entre política e festa não é novidade e nem mesmo exclusividades dos povos indígenas. A festa é um momento de apresentar a particularidade de sua etnia para os não indígenas presentes e também de mostrar aos parentes que aquele grupo sabe fazer uma boa festa.

Eu acompanhei pessoalmente muitas dessas cerimônias, em regiões e aldeias diferentes, além de receber constantemente material e informações a respeito das festas nas quais não estive presente. Desde o início de meu interesse em realizar pesquisa entre os Tenetehara, em 2008, até o momento em que escrevo esse texto, em 2022, recebo convites da festa da menina moça. É um evento importante e ser convidada para ele reflete um reconhecimento positivo da pessoa pelo anfitrião. Dos eventos acompanhados identifiquei profunda conexão com o que tinha lido sobre o assunto e também entre eles: os elementos base da cerimônia se mantêm vivos e são reproduzidos em seus detalhes todos os anos.

Pequenas variações do mito de origem da festa e dos ritos presentes nessa cerimônia são encontradas, conforme a região onde ela se realiza. Por exemplo, as proibições alimentares na região do Alto Pindaré não são exatamente as mesmas seguidas pelas moças

entre as aldeias da região do rio Mearim. Assim como não são em todas as regiões que se realiza, ainda, o período de reclusão da moça em tocaia. A esses ritos ditos tradicionais se acrescentam novos elementos que variam com o passar do tempo. Essas novidades vão desde a junção do evento com outros, como cultos ou comícios eleitorais, a novas formas de divulgação que, de alguns anos para cá, contam com convites animados via WhatsApp amplamente compartilhados. Antigamente, o convite era sinal de prestígio para quem o recebia. Hoje em dia, para além da ampla divulgação virtual, convites presenciais a reforçam, em alguns casos.

Muito já foi escrito a respeito do ritual de iniciação feminina em particular, assim como rituais de iniciação em geral, na pesquisa antropológica. No que se refere à festa da menina moça *tentehar* em especial, a *Wyrau'haw*, algumas etnografias (WAGLEY e GALVÃO, 1961; ZANONNI, 1999) detalham papéis e as dinâmicas dos participantes, os adornos produzidos e utilizados em cada momento pré-determinado, as músicas cantadas, a caça realizada, a comida preparada de qual modo e por quem. Alguns trabalhos mais recentes sobre os Guajajara e Tembé também fizeram referências a essa festa, seja de modo expositivo (OLIVEIRA, 2018), seja relacionando-a com outras esferas da vida social (ALMEIDA, 2019; LOBO, 2015). Porém, em nenhum dos casos houve destaque ao modo como essa festa pode trazer elementos a respeito do envolvimento dos Tenetehara com a *política dos brancos*. Nessa categoria, utilizada frequentemente por meus interlocutores, estão contidas a política eleitoral, bem como as políticas de Estado e de governo. Nesses termos, eles se referem às relações com políticos do Maranhão, municipais e estaduais, com funcionários da FUNAI e com agentes da Eletronorte. Assim, ao explorar a conexão entre a *festa da menina moça* e a *política dos brancos*, pretendo evidenciar mais um modo de *resistência tentehar*.

Ao aproximar uma cerimônia tão cara a eles ao processo de adesões eleitorais e de negociações com órgãos e empresas que atuam diretamente em território indígena, os Tenetehara buscam ampliar o atendimento às suas demandas ao mesmo tempo em que reafirmam sua existência na região, não só enquanto votos, como há de se pensar a respeito da visão que políticos não indígenas possam ter deles, mas como *cultura que resiste*. Portanto, quando argumento sobre os usos políticos do ritual, não me refiro somente à relação com a *política dos brancos*, mas também à política de existência *tentehar*.

4.1 A festa como resistência

Essa festa é a mais importante entre os Tenetehara e existe um movimento importante de não deixá-la se perder. É preciso que seus significados e os modos de fazê-la sejam transmitidos aos mais jovens para garantir sua permanência no calendário anual desse povo indígena. O modo como esse conhecimento é transmitido de geração a geração tem sofrido variações significativas. Os indígenas mais velhos ensinam oralmente os mais jovens a importância desse ritual para o *povo tentehar*, enquanto a escola a reforça através de outras didáticas, como escrita e audiovisual.

Em momentos como o que ocorreu em 2020, em um cenário de pandemia onde os mais velhos se encontravam em situação de maior vulnerabilidade por pertencerem ao grupo de risco, o acesso a outras linguagens ganhou importância maior ainda.¹⁰² Há cartilhas pedagógicas utilizadas em escolas indígenas que são produzidas por professores indígenas, algumas em parceria com professores universitários. De caráter explicativo, linguagem e desenhos simples, com escrita bilíngue (português e guajajara), esse material tem um papel importante na realização da festa tal como *antigamente* (enfeites, danças, sequências de canto, pinturas corporais, alimentos a serem consumidos pelos convidados e quais devem ser evitadas pelas moças, etc). Cada TI tem seu próprio material a ser trabalhado nas escolas, de conteúdo muito similar. Por exemplo, a TI Pindaré e TI Arariboia produziram apostilas nesse modelo, enquanto na TI Cana Brava circulam outros materiais. Recentemente também tem sido utilizado o recurso de apresentação de vídeos de festas gravadas. Esses materiais pedagógicos diversos têm como objetivo explicar o que é e como deve ser feita a festa da menina moça.

Além desse esforço na transmissão do conhecimento como forma de *resistência* da *cultura tentehar*, do *modo de ser tentehar*, a própria realização da festa anualmente em locais variados das áreas indígenas é sempre uma oportunidade de as crianças acompanharem a elaboração da festa e o ritual de iniciação propriamente dito. Na TI Cana Brava, essa é a única festa realizada regularmente. Outras festas ditas tradicionais desse povo, como a *festa do mel*,

¹⁰² As notícias das mortes não cessam. “As bibliotecas estão sendo queimadas” (LOURES; ROCHA, 03/06/2020) é o que se tem dito tanto na grande mídia quando nas conversas em grupos indígenas de whatsapp sobre a perda dos anciãos indígenas para o coronavírus. Além disso, em 2019 e 2020 houve mortes de idosos nas aldeias da BR226, por outras causas que não a Covid-19, como Iraci Amorim, Antônio Braga e Argemiro, o ex-pajé. Além desse destaque também o falecimento de Seu Zequinha Pompeu, centenário, morador da cidade Barra do Corda. Todos foram meus interlocutores de pesquisa.

festa do milho e *festa dos rapazes* não são realizadas há décadas, somente alguns idosos relataram ter participado delas enquanto crianças.

Wagley e Galvão (1961) narram as festas do mel e do milho e descrevem-nas como as festas Tenetehara mais importantes, pelo seu caráter protetivo das caças e colheitas. A festa do mel costumava ser um grande evento, principalmente por causa do tempo anterior a ela, dedicado à colheita do mel a ser consumido durante o evento entre os integrantes da aldeia anfitriã e oferecido aos convidados de outras aldeias. O número de pessoas variava conforme a quantidade de mel colhida, além da disponibilidade de oferta de outros alimentos salgados, como farinha e carne. Cerca de seis meses antes de sua realização, o mel silvestre começava a ser colhido em cabaças que eram penduradas em esteios de uma *tàpuizuhu* (casa grande cerimonial), construída no centro da aldeia para esse fim. Todo o processo era envolto por muita cantoria, com músicas que falavam dos pássaros e animais da floresta. Há extensas séries de canções, um longo processo de aprendizado, e por isso a importância de um bom cantador para guiar a boa execução dos ritos. A festa ocorria no fim do período da estação seca e durava mais de um dia, entre cantos, danças circulares iniciadas no fim da tarde e prolongadas até o fim da noite, intercaladas aos momentos de consumo do mel. O mito relativo a essa festa foi analisado por Lévi-Strauss (2005), tanto na sua versão Tenetehara como Tembé. Como veremos adiante, o mesmo mito é contado também para falar da festa da menina moça, com algumas variações.

Já a festa do milho, diferentemente das outras, não tinha convidados de outras aldeias e ocorria no período diurno. Tinha por objetivo proteger as colheitas dos espíritos errantes donos do milho, denominados *azang*, (WAGLEY e GALVÃO, 1961). Por isso era centrada na figura do pajé, que demonstrava suas habilidades xamanísticas, entoando cantos de proteção ao som de maracá e produzindo a fumaça do *tawari* (cigarro). Todos os integrantes da aldeia, devidamente pintados e adornados, o acompanhavam na cantoria. O ideal era iniciar o ritual em janeiro, quando o milho ainda está em brotos, e se repetir outras vezes durante o seu crescimento. Um senhor me afirmou que essas festas não se realizam mais na TI Cana Brava e usou como justificativa a escassez de pajés e mudanças na vegetação da floresta. “Com o tempo esses rituais se perderam. Mas a festa do moqueado nunca falta. Talvez porque a festa da menina moça é mais completa. Tem um pouco de tudo de nós”.

A festa da menina moça e dos rapazes, também um rito de iniciação, era realizada juntamente, como parte da festa do milho na época observada por Wagley e Galvão (1961). Mais adiante, na época da pesquisa de Zannoni (1999), na TI Pindaré a festa dos rapazes, ainda acontecia dessa forma conjunta com a festa da menina moça, mas independentes da

festa do milho e do mel. Diferentemente das moças, cujo ritual deve acontecer após o momento de sua menarca, entre os rapazes não há um acontecimento fixo que marque essa passagem. Assim como não há um período de reclusão necessária anterior à festa como ocorre com as moças. Na festa acompanhada por Zannoni, por exemplo, os rapazes a quem era dedicada a festa tinham idades variadas. O objetivo principal desse ritual masculino é preparar o jovem para ser cantor, uma função prestigiada de um adulto *tentehar*. Conforme me disseram alguns interlocutores, essa festa tem sido retomada na TI Araribóia.

Em algumas outras TIs essas festas (do mel, do milho e dos rapazes) são feitas, ou porque nunca deixaram de existir ou porque foram retomadas. Na Cana Brava, algumas jovens lideranças, principalmente rapazes que frequentaram o curso de licenciatura intercultural em universidades próximas, e por essa razão tem uma convivência maior com indígenas de outras regiões, falam em retomar essas festas, que seria importante para *preservar a cultura*¹⁰³. Já a festa da menina moça nunca precisou ser retomada, pois não deixou de existir, apesar de apresentar algumas modificações em determinados ritos, como veremos nesse capítulo. A quantidade de significados nela presente, que a faz ser *completa*, e ter *um pouco de tudo* dos Tenetehara, envolvem questões muito amplas e muito sensíveis, que não se encerram no ritual, mas extrapolam para outras esferas que vão desde a sociabilidade entre aldeias à relação com não indígenas do entorno da TI, com representantes da FUNAI, com a política *tentehar* e com a política eleitoral entre outras.

4.2 O mito e o rito

O mito fundador dessa festa é narrado da seguinte forma: um antigo *tentehar* fez uma tocaia para pegar araras em uma árvore em que elas vinham comer flores. Admirado com a quantidade de araras que eram pegadas nessa tocaia, seu irmão pediu para conhecê-la. Porém, havia um cachorro, que vinha comer o mel das flores dessa mesma árvore, de vez em quando. Negando-se a mostrar sua tocaia, o caçador alertou seu irmão a respeito do cachorro grande. Mas o irmão insistiu e foi até lá, com seu arco e flecha. Quando viu o cachorro quis matá-lo com uma flecha, mas só conseguiu despertar a ira do cachorro que o atacou, matou e arrastou para longe da árvore, deixando marca de sangue no chão, até a boca do buraco de um formigueiro. Preocupado com a demora do irmão, o caçador foi atrás dele até a tocaia.

¹⁰³ A presença de um grande número de jovens *tentehar* no curso de licenciatura intercultural, na UFMA e na UFG tem sido também uma estratégia política de resistência, conforme expus no capítulo 1.

Chorando de raiva por não encontrá-lo, viu o rastro de sangue até o formigueiro. Ele cavou o formigueiro até encontrar um caminho largo e limpo, onde enxergou aldeias muito organizadas, onde morava muita gente. Ao se aproximar, viu um morto flechado em cima de uma esteira de palha de babaçu, mas não reconheceu que se tratava de seu irmão. O povo da aldeia entregou a ele um arco e uma flecha para que também flechasse o morto. A princípio ele se recusou, mas foi ameaçado e o flechou também. O povo ficou satisfeito e o chamou para ficar uns tempos com ele. Assim, o indígena passou alguns anos nessa aldeia aprendendo seus costumes. Lá se fazia a festa do mel, moqueado, dos rapazes e do milho.

Alguns elementos da festa de moqueado fazem referência a esse mito. A tocaia, a esteira, a caça, como veremos a seguir, são imprescindíveis à cerimônia. No que se refere à tocaia, Wagley e Galvão disseram:

Antigamente, tanto rapazes como meninas submetiam-se a um período de isolamento que antecedia os ritos de puberdade. Pequenas tocaias individuais eram construídas com folhas de palmeira jussara, afastadas da aldeia cerca de cinquenta metros. As jovens eram isoladas logo após a primeira menstruação e os rapazes desde que eram considerados fisicamente adultos. Os adolescentes permaneciam na tocaia cerca de dez dias. As jovens tinham o corpo pintado de preto com o suco de jenipapo [...] Durante esse período não podem comer carne, somente milho, mandioca, farinha e mingaus. ...para as moças ainda se prescreve um período de isolamento, em seguida à primeira menstruação. Ao invés da tocaia dos antigos dias, improvisa-se uma tapagem de palha, dentro da própria habitação, onde as jovens adolescentes ficam recolhidas em suas redes, escondidas das vistas da família e dos estranhos [...] As mesmas restrições são impostas à sua dieta (p. 88).

Na época dessa etnografia, em meados do século XX, os autores identificaram um processo de mudança na dinâmica do ritual de puberdade, distinguindo o que ocorria “antigamente” com as modificações dos “dias de hoje” que lhes foram narradas durante o trabalho de campo. Em muitos momentos do texto os etnógrafos recorrem a esse recurso para justificar a tese de “cultura em transição”, que anunciam desde o início do livro, opondo “passado” e “presente”. Festas que não acontecem mais, rituais modificados, relações próximas com a sociedade envolvente, religião, economia são temas acionados para traçar esse movimento.

Passadas mais algumas décadas da pesquisa de Wagley e Galvão, esse mesmo povo passa a promover outro movimento, aliado ao tom de alerta usado pelos pesquisadores sobre uma possível aculturação. Com o argumento da necessidade de resgate de um passado, simbolizado pela festa da menina moça, os Tenetehara passaram a aproximar sua cultura com

os novos modos de vida trazidos pelo contato com os não indígenas, promovendo assim uma ação política, de resistência, de insurgência, de luta anti-confiscatória, nos termos de Villela (2020)¹⁰⁴. O indigenista Porfírio de Carvalho apontou, no relatório de 1988 a respeito do empreendimento da Eletronorte na área tenetehara, que havia um programa chamado Recuperação da Memória, previsto no termo de compromisso entre FUNAI e empresa de energia, demandado pelos indígenas. Nesse relatório foi indicado que a festa do moqueado estava deixando de ser realizada em algumas regiões e que o programa poderia auxiliar na recuperação dessa tradição. Nesse contexto, a festa do moqueado foi financiada pela Eletronorte em seis aldeias da região do rio Grajaú. Assim, com a tal política dos brancos foi resgatado o que poderia se perder.

Os *tamui* com quem conversei me disseram que o ritual da primeira menstruação nunca deixou de ser feito. Assim como a festa da menina moça, que continuou a ser realizada. Dizer que ela está se perdendo, ou em risco de se perder é um ato político. É um modo de se reafirmar enquanto Tenetehara, frente ao avanço das políticas de desmatamento e apagamento das culturas indígenas. Muitas vezes escutei desses mesmos *tamui* fala reproduzida por jovens lideranças, de que não há caça, pois a invasão de grileiros tem afugentado os bichos. Dizer que acabou a caça é um modo de dar relevância ao fato dela ter diminuído. Assim como dizer aos pesquisadores – como Wagley, Galvão e Diniz - que a festa não era mais feita como antes foi um modo de chamar atenção para o risco dela efetivamente acabar.

¹⁰⁴ “Manobras anti-confiscatórias que são – para usar o conceito com que no Mille-Plateaux Deleuze e Guattari lidaram com a obra de Pierre Clastres – esconjuração-antecipação, uma resposta que se dá antes da interpelação. Evitar o pior, sempre com o pior em mente: praemeditatio mallorum foi um dos nomes que o estoicismo tardio deu às manobras anti-confiscatórias.” (p.286)

Fotografia 25 – Tocaia para reclusão da menina moça.



Fonte: Pedro Carvalho

Fotografia 26 – Menina moça pintada de jenipapo mostra seu alimento na tocaia.



Fonte: Pedro Carvalho

Nessas fotos de 2019, a menina moça pintada com jenipapo mostra a mandioca, de que se alimenta durante a reclusão na tocaia construída para esse efeito, conforme a imagem acima. As imagens foram compartilhadas em grupos de WhatsApp de indígenas, como forma de divulgar a *tradição sendo praticada*. Iguais a essa são feitas inúmeras, em cada aldeia onde uma menina menstrua pela primeira vez. Esse rito se refere à puberdade fisiológica (VAN GENNEP, 2011), portanto ocorre no momento de sua primeira menstruação - *uzemyny'ar* - quando a moça deve permanecer reclusa por sete dias em uma tocaia feita de folhas de palmeira jussara, ao lado de sua casa, com o corpo pintado de jenipapo e cumprindo algumas regras alimentares durante esses dias. Ela não pode ingerir alguns tipos de carne, como a de veado e de cotia, mas tem permissão para consumir outras como tatu e peixe. Além desses animais, ela pode se alimentar de farinha, arroz, milho e inhame.

Reclusão e proibição alimentar na primeira menarca também foram observadas por Viveiros de Castro (1987), entre os Araweté, por Santos (2006) entre os Enawene-Nawe, entre outros. Quando termina o período de isolamento, no oitavo dia de reclusão, há a saída da menina moça antes do sol nascer, que é recebida com uma cantoria, pelos seus familiares mais próximos e alguns convidados. Ela deve em seguida ser lavada pelas mulheres da aldeia, no rio, no caso das aldeias próximas a ele. Para esses momentos, o WhatsApp é utilizado não só para convidar quem puder vir cantar, como também para compartilhar fotos com quem não pode vir. As pessoas que visualizam a mensagem retribuem enviando áudios com os cantos referentes a essa saída.

4.3 Ritos de puberdade e cerimônias de iniciação feminina

O modo como os povos ameríndios em geral lidam com o amadurecimento dos corpos, em especial com relação à menarca, é bastante diverso de como esse acontecimento é encarado no que chamamos de sociedade ocidental, ou a ‘nossa’ sociedade (MATAREZIO FILHO, 2019). Aqui um evento escondido, individual, muitas vezes traumático; lá, um marco coletivo que anuncia um novo ciclo da comunidade. Meninas que se tornam mulheres, que trarão os novos filhos da aldeia. Sobre o sangue, Belaunde (2006) diz:

o sangue é concebido como um fluido que corporifica e atribui gênero às pessoas, ao pensamento e à força, transportando conhecimento a todas as partes do corpo. O sangue opera tanto dentro do corpo de uma pessoa quanto fora dele.[...] Por toda a Amazônia, sangrar é a “troca de pele/corpo” par

excellence, e são as mulheres quem mais evidentemente fazem com que isso aconteça, em suas regras e no nascimento da criança.

Apesar desse papel importante na construção dos corpos, a autora destaca que houve poucos trabalhos especificamente sobre o sangue em etnografias amazônicas. O contrário podemos dizer do ritual de iniciação, que está presente na Antropologia desde seu início. Van Gennep (2011) denominou ritos de passagem a ritualização de momentos de transição de pessoas e grupos para outras fases da vida, como acontece nas festas da menina moça e dos rapazes. Pioneiro na Antropologia Social, Van Gennep confere ao ritual o status de objeto de estudo pleno, não subordinado aos estudos de religião ou magia. Sua reflexão trouxe elementos que ainda hoje são bons para pensar como um ponto de partida para a análise de ritos e suas cerimônias.

Resumidamente, Van Gennep distingue três etapas de realização dos ritos de passagem, em sequência de separação (preliminares), margem (liminares) e agregação (pós-liminares). A primeira etapa diz respeito a um momento em que o indivíduo é apartado de seu convívio social, de sua condição cotidiana de existência; na segunda ocorre a transição propriamente dita; e a terceira e última está relacionada ao reagrupamento, o retorno ao coletivo. A festa da menina moça Tenetehara cumpre todas as etapas descritas por Van Gennep. Como veremos adiante, a menina passa pela primeira etapa de reclusão ao se retirar para a cabana criada para esse fim em sua aldeia e lá ela deve permanecer por sete dias, o que configura a segunda etapa citada, de margem. Por fim, há a reagregação da moça, ao seu núcleo familiar e à comunidade mais ampliada, representada pelos outros cantores convidados para participar desse momento, quando se encerra seu período de reclusão.

Outro ponto particularmente interessante aqui é a distinção que este autor fez entre o que chamou de “ritos de iniciação” de “ritos de puberdade”, ou ainda a “puberdade fisiológica” da “puberdade social”. Entre os Tenetehara, essa dinâmica da reclusão da moça em sua aldeia se refere ao rito de iniciação ou puberdade fisiológica, já que ocorre no momento em que a menina tem sua menarca, enquanto a puberdade social ocorre meses depois, com a realização da festa da menina moça.

Segundo Bateson (2008), o “Naven” não se caracteriza como rito de passagem. Contudo há aspectos nesse ritual semelhantes aos que verificamos na cerimônia da menina moça. Por exemplo, as meninas a serem homenageadas são reunidas para uma cerimônia maior, assim como Bateson conta sobre o “naven” para a menina que pescou um peixe, um ou dois meses antes da realização da cerimônia. Naquele ritual, outras duas meninas foram

homenageadas, o que envolveu não só a aldeia em questão, mas também a aldeia vizinha, para a qual foi ofertado um porco ao “laua” classificatório. Conforme o autor descreveu, naquele naven houve oferta de porcos, distribuída segundo regras de classificação de parentesco para a distribuição dos alimentos. Já na festa da menina moça, não por acaso também chamada de *festa do moqueado*, o alimento, a carne caçada e moqueada, também é distribuída e segue classificações de parentesco para sua distribuição.

Apesar das conexões destacadas acima da literatura antropológica clássica acerca dos ritos de passagem e festa como ritual, é interessante também repensar essa própria categoria, como Perrone-Moisés (2015):

Todos esses eventos capitais da vida social dos índios têm sido submetidos ao molde obviamente desconfortável do “ritual”. São festas, assim denominadas em português por índios lusófonos com notável regularidade. [...] Banquetes, gentilezas, presentes, bem como diálogos (ditos cerimoniais), competições (ditas rituais), cantos e danças não são “acompanhamento” ou “expressão” de Sociologia ou Política ou Religião, são os componentes, em conjunto, da feitura de pessoas e(m) grupos. Essas atividades compõem, fazem, o que vemos (e distinguimos) como comunidades sociais, políticas ou religiosas. É nas festas que a generosidade, qualidade mais valorizada por todos os povos indígenas das Américas, tem sua expressão mais plena e espetacular, gerando prestígio para várias pessoas eminentes. E a alegria é de lei.

Temos então uma correspondência estrutural da festa da menina moça com outros ritos de passagem, conforme descrito por Van Gennep. Também, seguindo com Bateson, apontamos para o aspecto da amplificação da relevância do evento, por meio da dimensão pública do ritual. Perrone, por sua vez, provoca em sua análise um deslocamento do que está em causa para a pessoa, grupos, para o que os próprios indígenas valorizam – traduzidos por antropólogos em termos de sociologia, política e religião –, o prestígio.

A festa da menina moça, assim como ocorre em outras festas dos povos indígenas, portanto, não pode ser resumida ao encadeamento ritual de iniciação que nela é realizado. Toda a sua elaboração performa movimentos políticos interaldeias e também com não indígenas. Os convidados presentes, a comida oferecida, o prestígio dos caçadores e das pessoas que contribuíram para a realização da festa, a dança, os cantos, as avaliações posteriores feitas por parentes em relação à qualidade dos detalhes, tudo isso compõe a festa.

4.4 O esquema ritual da festa

O ritual inicia-se às 16 horas e tem duração até a manhã seguinte. Esse horário é sabido pelos indígenas, por isso os convites não costumam vir com horário de início da festa. É esperado pelo anfitrião que no começo da tarde as pessoas convidadas comecem a chegar. Os não indígenas convidados que já estiveram presentes em alguma dessas festas sabem disso; os que nunca foram são avisados pelos indígenas. Tem gente que prefere chegar próximo ao horário do ritual, pois o início das danças e apresentação das moças é o ápice da festa. Mas há os que preferem chegar antes, para encontrar pessoas que não vê há tempos e também para acompanhar os preparativos do ritual e do preparo da comida.

Em momentos determinados da festa ocorre a reclusão das moças, tanto no início como no meio. Quando a festa começa, todas as moças permanecem juntas no mesmo cômodo, enquanto são arrumadas pelas mulheres mais velhas de suas famílias. Há bastante expectativa entre as mulheres e crianças convidadas para ver as meninas prontas para as danças. Conforme chegam ao local da festa, elas se posicionam em torno da casa, na espera pelo momento da saída. Essa passagem material (VAN GENNEP, 2011), a saída de um quarto de acesso limitado para o espaço aberto da aldeia, junto aos adultos, é mais um elemento que marca o fim da infância para essas moças, portanto configura o início da cerimônia de sua puberdade social.

Fotografia 27 – Mulheres no entorno da casa onde se arrumam as moças para o ritual



Fonte: Acervo pessoal, 2018.

Os homens que chegam conversam sobre outros assuntos, em pontos mais afastados da casa onde estão as moças ou próximos ao local onde se realiza o preparo da carne. A conversa em torno do fogo gira em torno do que foi caçado para aquele preparo, em geral cotia, tatu, macaco, catitu. O pai de cada moça costuma organizar caçadas semanas antes da festa e para isso convida homens bons caçadores de sua aldeia ou de aldeias próximas para ajudá-lo nessa empreitada. Os animais caçados são pelados no fogo e depois moqueados em um *jirau*, pelo período de 3 a 5 dias. Depois de chegarem ao ponto correto, as carnes são guardadas por até um mês. O processo de defumação garante a durabilidade do alimento.

No dia da festa, a carne de caça moqueada é posta para cozinhar. Deve haver quantidade suficiente para os convidados e esse cálculo leva em conta também a quantidade de meninas moças presentes no ritual. Panelas de tamanhos variados são colocadas no fogo e a carne moqueada é cozida somente em água. Geralmente há uma panela bem grande cujo conteúdo é mexido de tempos em tempos pelo responsável da vez, que também tem a função de alimentar o fogo. Conforme o cozimento acontece, fica cada vez mais difícil distinguir qual carne é de qual animal. No início é fácil, pois as carnes moqueadas geralmente são de pedaços inteiros das caças.

Os dois processos, de defumação e cozimento, foram motivo de reflexão para Lévi-Strauss (2006). Na sétima parte do terceiro volume das *Mitológicas*, *A origem dos Modos à Mesa*, o autor aproxima o modo de preparo da carne às categorias de natureza e de cultura:

Nas sociedades ditas primitivas, o cozimento em água e a defumação têm em comum o fato de exigirem tempo, um no que diz respeito aos meios, a outra quanto aos resultados. O cozimento em água é realizado graças a recipientes de cerâmica (ou de madeira entre os povos que não possuem cerâmica, e que fervem a água colocando nela pedras quentes). Esses recipientes mantidos, cuidados e consertados de geração em geração estão sempre entre os objetos culturais mais duradouros. A defumação, por sua vez, produz alimentos que resistem à corrupção por muito mais tempo do que os cozidos de qualquer outro modo. Tudo se passa, portanto, como se o gozo prolongado de uma obra cultural acarretasse, ora no plano do rito, ora no do mito, uma concessão feita em contrapartida à natureza: quando o resultado é durável, é preciso que o meio seja precário, e inversamente” (p.441)

No contexto da festa da menina moça, os dois processos são feitos de forma complementar, apesar da própria festa levar o nome de um deles. O moqueado, ou defumado, para promover a durabilidade da caça realizada semanas antes da festa, e o cozimento em água, para tornar possível a preparação da comida a ser servida na festa. Os caçadores

tenetehara montam o moqué, estrutura para defumação, no meio da mata, para que o processo seja feito antes do retorno da caçada à aldeia. Essa estrutura é desfeita, logo depois de utilizada. Lévi-Strauss, no mesmo texto, apontou que essa destruição do moqué deve ser feita de forma imediata, conforme acreditam indígenas da Guiana, como forma de impedir uma possível vingança do animal que poderia moquear o caçador. Entre os Tenetehara também é importante que o caçador não coma nenhuma parte de sua caça, pois pode por em risco a saúde da menina moça.

O cozimento é realizado durante a festa, em grandes panelas de alumínio, adquiridas pelo cacique da aldeia para esse fim. Como a carne cozida tem menor durabilidade, é necessário que seja posta nas panelas horas antes de ser consumida. O mesmo povo citado acima pelo autor também afirma, com relação ao processo de cozimento, que a vigília da fervura é essencial, pois o transbordamento da mesma pode proporcionar o perigo inverso: a fuga da caça. Os Tenetehara também sabem da importância dessa vigília.

Por saber disso, os parentes homens que chegam à festa e também são caçadores se aproximam da área do preparo da carne, para cumprimentar seus parentes e para reconhecer através dos pedaços em cozimento e ossos à vista, quais animais foram caçados e por quem. Quando um veado se encontra entre as caças realizadas para o evento, há motivo para conversa comprida. Quem caçou, detalhes relativos à caça são contados diversas vezes. Esse animal é o mais prestigiado pelos caçadores e de difícil alcance. Alguns ossos ainda denunciam aos mais leigos os animais caçados, como, por exemplo, o crânio do macaco que permanece intacto durante o cozimento. As carnes se misturam na água quente, alcançado o objetivo final que é de ter uma panelada de carne variada com um caldo que, acrescentado de farinha de mandioca (*puba*), compõe o chibé, consumido pelos cantores. A carne só é servida na manhã seguinte, misturada à farinha. Cada convidado que permanecer até a manhã do dia seguinte receberá uma parte em formato de uma bola pequena, que leva o nome de *moqueado*, por uma das meninas moças.

O preparo da comida é uma função dos homens. Da caça ao moqué, do fogo ao cozimento. Desse processo fazem parte os caçadores e os homens mais velhos da aldeia. Algumas mulheres da aldeia auxiliam no preparo de outros alimentos que serão servidos na festa, mas a maioria delas tem como função arrumar as moças para o ritual, portanto não são encarregadas da alimentação. Somente no final, quando a carne é misturada com a farinha e separada em pequenas porções que serão servidas aos convidados que as mulheres participam de forma mais ativa.

Fotografia 28 – Estrutura montada para cozimento da carne moqueada.



Fonte: Acervo pessoal, 2018.

Fotografia 29 – Homem alimenta o fogo do cozido.



Fonte: Acervo pessoal, 2018.

Fotografia 30 – Ossos de macaco moqueados na panela de cozimento.



Fonte: Acervo pessoal, 2018.

Em ano eleitoral, há carne de gado também, que em geral é doada pelo político convidado pelo cacique para o evento. Essa carne não é acrescentada ao *moqueado*, mas distribuída entre moradores da aldeia e, possivelmente, dada também a outros parentes de aldeias próximas presentes no momento da divisão do boi. A carne de gado vem fresca, de bicho abatido no dia, de alguma fazenda da região. Já a carne de caça é de dias anteriores, por essa razão é moqueada, para ampliar sua durabilidade. Há, por fim, a divisão da carne de gado assada ou crua, assim como a do *moqueado*. Porém, se observa uma deliberada distinção da carne de gado e do moqueado, por meio das formas de preparo, pela sua distribuição não realizada pela moça, mas por alguma pessoa da aldeia dessa tarefa e de lembrar ao recebedor qual foi o político que os presenteou. Voltarei a esse tema no próximo tópico.

A caça, elemento importante na construção desse ritual, afinal essa festa também é chamada de *festa do moqueado*, é mais abundante nos meses de setembro e outubro. Como destacaram outras etnografias (WAGLEY e GALVÃO, 1961; GOMES, 2002; ZANONNI, 1999), esse período do ano é o *tempo da caça*. Por essa razão, é a época mais propícia para a realização da festa da menina moça, ou festa de moqueado. Um mês antes de suas realizações, os convites digitais para essas festas já pululavam nos grupos de WhatsApp e em postagens do Facebook.

Alguns trabalhos (ZANONNI, 1999; NEGRÃO, 2008) discorreram sobre a mudança na periodicidade da realização da festa, devido à escassez de caça. Afirmam que antigamente

a festa era realizada com maior frequência, mas no tempo de suas pesquisas ela ocorria somente uma vez ao ano, reunindo as meninas que menstruaram nos meses anteriores. Esse é um argumento utilizado recorrentemente pelos Tenetehara, como forma de trazer à conversa o problema do desmatamento em suas terras. É preciso falar a respeito da constante invasão de madeireiros em terras indígenas, definida como “presença indesejável de brancos na nossa área”, fato responsável pela redução dos animais que nela habitam. Portanto, essa justificativa também é uma escolha política, evidenciada no discurso: falar das mudanças na tradição remetendo a uma falha do Estado em garantir a proteção da terra indígena, denunciando assim a falta de fiscalização e o descaso com o tema das invasões. Dizer o quanto a escassez de caça tem prejudicado a realização da festa é um modo político de acionar um discurso de denúncia relativo ao desmatamento ilegal da TI. Sem dúvida, a caça vem sendo prejudicada ao longo do tempo por causa dessas ações ilegais, entretanto a festa não deixa de ser realizada por essa razão. E, para tanto, ajustes e atualizações têm sido feitos, que vão desde a forma de convidar até os elementos da cerimônia.

Os enfeites (*iapeao haw*) utilizados pelas moças são tradicionalmente confeccionados pelas avós. A descrição de Zanonni (1999) é muito similar à observada por mim em campo. Os itens principais são: uma esteira de palha de babaçu, onde as moças se sentarão depois da apresentação e danças na festa; o *tupé* onde serão servidas as bolas de carne (*moqueado*); colar de miçangas, casca de árvore *tawari* enrolada representando um cigarro utilizado pelos antigos pajés; *azaí ka'i ka'i*, um adorno para a cabeça, feito atualmente com penas de galinha tingidas para representar pássaros; duas saias, uma de pano azul ou vermelho para a noite e uma de pano branco para ser usada pela manhã. Pés, mãos e seios nus, a pele pintada de jenipapo e eventualmente enfeitada com penas. O adorno da cabeça é feito por tiras que descem sobre os cabelos nas costas e pela testa na frente, até cobrir os olhos. A moça não deve olhar, nem falar com ninguém durante o ritual. A cabeça é mantida sempre baixa. A saia tem o comprimento da cintura aos tornozelos. Não há menção ao uso dessa saia nas etnografias antigas a respeito dessa cerimônia. Wagley e Galvão (1960) só descrevem as pinturas e adornos de pena e colares de contas nas moças, conforme já descritos.

O uso do *tawari* foi destacado por Galvão (1996) como momento importante do início do ritual, por meio da/ performance do pajé na abertura da fase de cantos. Como não há mais pajés nas aldeias da TI Cana Brava, essa etapa da cerimônia foi suprimida, restando apenas a alusão a esse momento através do objeto segurado pelas moças durante toda a cerimônia. Os cantos entoados pelos antigos pajés também continuam a ser reproduzidos pelos cantores no início do ritual. Antes que comece a escurecer, eles se reúnem, homens da própria aldeia e

convidados de outras aldeias próximas, em fila, e dão início aos cantos em frente à casa onde as moças se enfeitam. Eles cantam sozinhos algumas músicas até as mães trazerem suas filhas e as entregarem aos cantores, para que tenha início a dança conjunta. Zannoni (1999) descreveu da seguinte forma esse momento:

Cada mãe traz sua filha e coloca o braço dela entre o braço de um dos cantores. A escolha do cantor depende da mãe. Por isso, às vezes, há cantores que dançam com duas moças, uma de cada braço e outro que não tem nenhuma. (...) Atrás das moças e dos cantores ficam as mães e/ou tias que ajeitam, de vez em quando os enfeites e os cabelos compridos que descem pelas costas. (p.73)

A descrição completa do autor não poderia ser mais fidedigna às festas atuais. Mais de vinte anos se passaram da pesquisa de campo realizada por ele, em outra área indígena Tenetehara, e esses detalhes são absolutamente iguais. Além dos enfeites e disposição das moças entre os cantores, de suas mães e tias que passam toda a festa ajeitando seus cabelos e adereços, a posição das mulheres mais velhas também é marcada. Elas permanecem à frente dos cantores e moças, cantando alto, numa espécie de desafio musical. Os homens, nas primeiras músicas, batem o pé direito no chão, no ritmo de seus maracás, enquanto essas outras mulheres mais velhas, de braços dados, erguem somente os calcanhares para marcar a música. Nas músicas seguintes, eles avançam poucos passos em direção às mulheres, sempre de braços dados com as moças, que não cantam, nem levantam o olhar. As mulheres mais velhas dão espaço para que eles venham até perto delas e retornem ao lugar. Esse movimento é repetido incontáveis vezes. Em determinado momento, alguns dos espectadores são convidados a entrar na dança, respeitando a questão de gênero: as mulheres dão o braço às mulheres mais velhas, os homens acompanham os cantores do lado das moças.

Os políticos locais de prestígio que estiverem presentes no evento são chamados pelos cantores, antes da saída das moças, para receber um maracá e algumas instruções rápidas de uso, se já não souberem usá-lo, para que possam acompanhar a cadência da música. As primeiras músicas, cantadas só pelos homens, são acompanhadas pelos políticos. Além dos políticos, outros convidados de prestígio podem estar presentes, como pessoas de cargo importante da FUNAI.

Fotografia 31 – Cantores e moças no ritual. Lideranças indígenas e o prefeito assistem.



Fonte: Acervo pessoal, 2018.

Fotografia 32 – Mulheres mais velhas comandam os passos da dança e a cantoria



Fonte: Acervo pessoal, 2018.

Registros escritos das letras na língua não foram encontrados nas etnografias, tampouco nas cartilhas educativas utilizadas nas escolas indígenas. O aprendizado desses cantos entre as gerações *tentehar* ocorre somente por transmissão oral.

Zanonni (1999) apresentou pedaços dos cantos traduzidos e seu Argemiro Carvalho, o último pajé da região das aldeias da BR226, me forneceu alguns dados, com os quais reuni alguns apontamentos: os versos são curtos e de pouca variação, com o final *eh, he, ahe*, que cadencia o maracá e promove o coro dos participantes. Como apontou Bastos (2007)

é possível falar de uma generalidade do papel da música na cadeia intersemiótica do ritual nas terras baixas da América do Sul apontando para um lugar semântico que engloba os nexos de integração, intermediação, desencadeamento e similares, sintetizáveis pelo nexo geral de tradução. (p. 298)

As músicas tentehar têm relação com natureza, com a atividade da caça e com os espíritos. Há uma sequência precisa de cantos na festa, da abertura da cerimônia ao seu fechamento, que é seguida no ritual: Akuty (Cotia); Ararazú (Arara Azul); Miriti'w (Buriti); Ka'i (Macaco); Maýra (Filho do espírito); Maracapú (Maracá); Awará (Raposa); Panama (Borboleta); Urutaw (Mãe da Lua); Wyriry (Andorinha); Kopokopok (Rã); Teropaira Kuzán (Currupião); Zapú Kuzán (Recongo); Aratú'i (Periquito); Zapuzú-wirá (Recongo verdadeiro); Zapuzú-kuzán (recongo fêmea); Tapy'ira (anta); Ywytú (filho do vento); Wyraó-kuzán (moça coberta de penas); Suaýra (partida para outro mundo). São canções definidas como “as que sempre foram cantadas pelos tàmuz (anciãos)”, como me explicou o filho do antigo pajé. A importância da sequencialidade das músicas cantadas em rituais nas terras baixas da América do Sul também foi destacada por Bastos, por meio do que o autor chama de estrutura sequencial, que apresenta complexidade na elaboração do padrão. As músicas não fazem sentido sozinhas, pois ancoram cronologias do dia e da noite e evidenciam a relação intrínseca entre humanos e não humanos.

Além dessa questão sequencial, há outros pontos em comum com rituais de outros povos. Por exemplo, Basso (1985) analisa os ritos kalapalo como musicais, pois a comunicação é constituída por meio da performance musical, e Bastos complementa ao dizer que além de musical, o elemento coreológico deve ser destacado na relação entre os integrantes do grupo que canta. Assim, os mitos que estão na base dos ritos são dramatizados através do canto e da dança. Por exemplo, os dois primeiros cantos do ritual da festa da menina moça se relacionam com os adornos das moças, enfeites produzidos com penas. Outro exemplo é o recongo, referido em algumas das músicas, um pássaro que olha para o chão, assim como as moças devem fazer durante a apresentação.

Essas músicas foram gravadas em um CD, chamado Orgulho da Raiz, na época em que Osvaldo Amorim, liderança tenetehara já apresentada nessa tese, estava à frente da coordenação da FUNAI local. Gravar um CD foi uma forma encontrada para registrar e garantir a transmissão desse saber, dos cantos e a ordem em que devem ser cantados. A transmissão oral, de geração a geração é primordial, porém não exclui novas formas de registros, que podem auxiliar nesse processo.

Outro objetivo dessa gravação é levar esses cantos para outros locais, para apresentar a não indígenas em momentos que seja oportuno apresentar a cultura tenetehar. Em reuniões com membros da Eletronorte e da FUNAI de Brasília, esse CD é tocado. E também se torna um instrumento que pode ser utilizado no carro de som que o prefeito disponibiliza para eventos em aldeias. Montardo (1999) falou a respeito da importância do registro fonográfico de cantos entre os Guarani e outros povos indígenas, pois se trata de “uma estratégia política de apropriação do conceito de cultura, e da sua manutenção como patrimônio”. A autora afirma que, segundo os Guarani, a música marca a existência de uma cultura Guarani, que se não for mostrada é acusada pelo “povo branco” de ter acabado.

Da mesma forma, professores Kaingang ensinam às crianças “histórias” e “cantos antigos” por meio de um CD gravado com esse conteúdo. O objetivo desse registro fonográfico desse povo foi o de manter a “memória ancestral kaingang” e transmiti-la aos indígenas mais jovens (GIBRAM, 2021). O CD, portanto, reafirma a tradição e protege o povo de acusações feitas pelo “povo branco”, de aculturação. O CD gravado pelos Tenetehara foi inscrito no prêmio Cultura Indígenas, realizado pelo Ministério da Cultura em 2007, que teve como produto um livro publicado pelo SESC-SP com todas as iniciativas premiadas e habilitadas ao concurso.

Não só as músicas em si, mas também toda a composição do registro fonográfico foi realizada no sentido de um “resgate cultural Guajajara”, como diz a contra capa do CD. Não que esses cantos tenham se perdido em algum momento, já que são sempre reproduzidos em festas e eventos coletivos variados. O objetivo está relacionado mais a um sentido de evitar que se perca, do que de resgate propriamente dito. Ou talvez o CD possa ser visto como um instrumento de resgate para quando houver a percepção de que algo esteja se perdendo, do mesmo modo como disse acima sobre a própria festa e a caça. Quando uma festa da menina moça mistura religião com cultura ao apresentar louvores ao invés de cantos tradicionais durante o canto ritual, o CD pode ser usado como um recurso que mostra como deve ser seguida a tradição.

O encarte do CD traz informações relativas ao povo, dados similares aos disponíveis no site do Instituto Sócio Ambiental, sobre a língua, localização e histórico de contato. Traz também o nome dos cantores participantes na gravação, integrantes das famílias Amorim e Cabral, que fundaram algumas das antigas aldeias da TI Cana Brava e que hoje compõem aldeias grandes na região da BR, como a Santa Maria e Castanhal. Fotos também fazem parte desse encarte, tiradas nas margens do Rio Mearim, na aldeia São Pedro, uma das mais antigas dos Tenetehara da região. Os adornos utilizados pelos homens e mulheres do grupo participante dessa gravação são similares àqueles utilizados pelo grupo de cantores na festa de moqueado. O grupo de cantores foi nomeado de Wizayzara, mesmo nome dado a uma das associações comunitárias registradas por esse grupo indígena, bem como de uma escola indígena na aldeia Santa Maria.

Fotografia 33 – Arte interna do encarte do CD Orgulho da Raiz



Fonte: CD Orgulho da Raiz

Depois de algumas horas da dança, as moças são orientadas a sentar nas esteiras, com as pernas esticadas, as mãos nos joelhos e a cabeça baixa, conforme mantiveram por toda a cerimônia. A saia e os enfeites da cabeça são novamente alinhados por suas mães e tias. Os homens continuam a cantoria junto às mulheres da aldeia e quem mais quiser participar, madrugada adentro. Da mesma forma como nos contou Lux Vidal sobre a festa Xikrin, “é preciso cantar e dançar sem descanso do por do sol até o raiar do dia (...)”, o que exprime manifestamente uma volta no tempo”. Quando esse momento de dança expandida começa, a disposição das pessoas não é mais em linha, como no início, onde cantores ficam de um lado e

mulheres à frente. Ocorre agora de forma circular, grupos pequenos de braços entrelaçados. Por volta das 22 horas, as moças se recolhem na casa onde foram enfeitadas, onde vão ser alimentadas e descansar. Somente na manhã seguinte, antes do sol nascer, sairão com a saia branca, que representa esse amanhecer. Mais algumas danças serão realizadas e, enfim, as moças, agora mulheres, distribuirão a carne moqueada aos convidados. Assim a festa termina.

Entre os Tembé, Tenetehara do estado do Pará, a festa também é realizada, como destacou Lobo (2015) e tem pontos de semelhança e diferenças com relação à cerimônia realizada entre os Tenetehara do Maranhão. Com relação à pintura corporal e formato das cantorias, as semelhanças das festas entre esses dois povos Tenetehara chamam atenção: há a produção da tinta de jenipapo para a pintura, que tem como objetivo proteger o corpo aberto da moça nova; homens mais velhos iniciam as músicas marcadas pelo maracá e mulheres são a segunda voz das cantorias. O *tawari* é fumado, representando um convite às entidades da natureza e poderes espirituais; sua fumaça proporciona comunicação com antepassados. No Maranhão não há o ato de fumar em si, mas há um objeto enrolado que o representa.

No Pará as festas ocorrem na ramada (espaço coletivo) da aldeia e tem duração de até uma semana. Não há mais reclusão prescrita das meninas, só certo isolamento de atividades que pode ser feito em companhia dos pais. Além disso, há distinção entre os alimentos consumidos e seu preparo. Por exemplo, a carne moqueada é constituída primordialmente de nhambu e porco do mato, enquanto no Maranhão provém desses e de outros animais, como macaco e cotia. Também as mulheres Tembé são responsáveis pelo processo de moquear, enquanto, como vimos acima, entre os Tenetehara da TI Cana Brava essa função é dos homens, assessorados pelas mulheres em alguns momentos. Por fim, entre os Tembé é realizado o ritual do macaco guariba, que é empalhado e são proporcionadas brincadeiras com ele, enquanto as moças não podem rir de forma a demonstrar maturidade para a próxima fase da vida que terão após o encerramento do ritual. A festa é encerrada com o *rabo de arraia*, dança dos homens que fecha a festa. (ibid.).

4.5 Anfitrião, convidados e dinâmicas políticas na festa

O convite é de grande importância na composição dessa cerimônia. Antigamente só os parentes formalmente convidados compareceriam à festa (WAGLEY e GALVÃO, 1961). Ou seja, se escutassem falar da realização da festa, mas o anfitrião não mandasse uma pessoa a cada aldeia com o objetivo de explicitar o desejo pela presença de seus integrantes, eles não participariam do evento. Agora, com o envio dos convites digitais, semanas ou até meses

antes da data estipulada, essa condição de formalidade do anfitrião não é mais necessária, apesar de ainda existirem convites presenciais. A ida ou não à festa passa pelas relações entre os parentes daquela aldeia e quem recebeu o convite. Essas relações vão desde afetivas a políticas.

Os convites virtuais também configuram um modo de demonstrar dedicação na preparação das festas. Por exemplo, no início do ano pequenos avisos são lançados, antes da elaboração gráfica de um convite, lembrando que haverá uma festa de moqueado em tal aldeia, no final daquele ano. Esses avisos geralmente são enviados pelos pais das moças que comporão o ritual da festa daquele ano. Também são seguidos de comentários referentes a eventos anteriores na respectiva aldeia, como “quem já veio em festa aqui sabe que é bom demais!”. Fotos dos caçadores do grupo em atividade, empunhando suas caças, também são postadas, como forma de destacar a qualidade da comida que será oferecida na festa. Também são enviadas fotos dessas carnes no moquém, animais de corpo inteiro, facilmente identificáveis. Por trás disso há o propósito de exaltar o caçador. Afinal, há animais que, quando caçados, elevam o prestígio de quem o capturou.

Através dessas postagens percebe-se que o objetivo não é só convidar para festas futuras, mas também realçar a aldeia como uma boa anfitriã. Se há bons caçadores, se a festa tem sido planejada com meses de antecedência, se o pai da moça se preocupa em divulgar em grupos online, se ele tem boas relações com lideranças, tudo indica que a festa será muito boa. Perrone-Moisés (2015) reflete sobre a correlação entre o chefe ameríndio e o anfitrião, pois ambos compartilhariam características discernidas por Clastres. Ela se refere principalmente à generosidade e à boa oratória, qualidades primordiais tanto do chefe quanto do anfitrião: “O anfitrião convida (não ordena) e serve (não é servido), não tem poder, mas é dele o prestígio – se a festa for boa” (p. 50).

A festa realizada por Osvaldo Amorim para sua filha Inara e uma prima dela foi grandiosa. Ocorreu em um ano em que não estive presente na região, mas muitos conhecidos me falaram dela, assim que retornei. O que estava em jogo ali não era somente o rito de iniciação de sua filha, mas seu prestígio enquanto liderança. A festa também tem como função dar testemunho dos requisitos do chefe ameríndio, como a generosidade. Com intuito de fazer uma festa inesquecível, ele contratou uma banda gospel que muitos indígenas gostavam, mas que só tocava na cidade, além de fornecer muita fartura de bebidas e alimentos: “eu gastei um dinheiro que nem tinha. Mas encomendei um caminhão de guaraná original, nada de schin”, disse ele rindo e se gabando de ser um bom anfitrião.

A hospitalidade também é uma característica do chefe ameríndio e do anfitrião. Como se trata de uma festa que começa em um dia e termina no outro, muitas pessoas levam suas redes e esperam ser bem recebidas, instaladas em lugar bom, geralmente em torno de algumas das casas da aldeia para amarrá-las, alimentadas com iguarias além do moqueado. Para que isso ocorra de forma a agradar os convidados, é preciso capacidade de organizar. De novo em concordância com Perrone-Moisés:

O chefe-anfitrião, ou melhor, o dono da festa, ao oferecê-la, aumenta o prestígio (seu e da “turma” anfitriã) na medida da alegria que propicia. [...] O prestígio é do anfitrião e de seu grupo, caso consigam dar aos convidados o melhor tratamento possível, desdobrando-se para agradá-los, isto é, alegrá-los. (idem, p.54)

Toda essa dinâmica acaba por estimular a comparação entre as festas. Dessa forma, há uma via de mão dupla: os preparativos da festa provocam a comparação entre aldeias e, ao saber que haverá comparação, a aldeia dedica-se mais aos preparativos. Perutti (2015) destacou esse ambiente de comparação em folias de santo em uma comunidade quilombola de Goiás, que ocorre de forma similar na festa da menina moça *tentehar*:

As festas são comparadas com frequência, e cada núcleo familiar enfatiza as qualidades da sua em detrimento das outras, seja pela variedade de comida oferecida para o povo e demonstrações de generosidade, seja pelo fato de nunca ter havido uma briga, ou de o anfitrião ser habilidoso em evitar confusão, seja pela animação e quantidade de pessoas que ele atrai (p. 45)

A quantidade de pessoas que comparecerem à festa é um reflexo da qualidade do anfitrião. Isso inclui a presença de parentes de variadas aldeias da TI, mas são sempre bem vindos os parentes de aldeias de outras TIs. A presença de quem vem de longe é mais um indicativo de sucesso. Para que tudo isso aconteça, caciques aliam o prestígio anterior da aldeia em realizar festas com a capacidade dos mais jovens de criarem convites digitais atrativos. Depois das mensagens de lembretes enviadas online durante o ano, das fotos exaltando a qualidade da aldeia em realizar o evento, do convite final, cuja arte gráfica tem sido cada vez mais elaborada, espera-se um grande evento.

Fotografia 34 – O momento da dança visto de cima do carro de som



Fonte: Acervo pessoal, 2018.

Há mais de uma festa por ano na região, com adesões de aldeias específicas, que falam mais acerca dos grupos articulados em outras esferas do que a respeito da puberdade fisiológica das moças. Há também muitas articulações dos organizadores da festa - com outros caciques, com lideranças e também com políticos locais - que podem e são feitas para angariar recursos para a cerimônia. Só em 2018, por exemplo, houve pelo menos cinco convites amplamente divulgados, em finais de semanas seguidos no mês de setembro e outubro. Se não há veado ou catitu para moquear, faz-se com outros animais menores e de mais fácil captura. Complementa-se a alimentação dos convidados com carne de gado comprada ou doada. Assim como os enfeites das moças que não são mais feitos de penas de pássaros específicos pela dificuldade de encontrá-los, e são substituídas por penas de galinhas tingidas, a comida também pode ser ressignificada, pois o importante é a festa acontecer, *manter viva a cultura*.

Quando são marcadas e amplamente divulgadas entre os parentes, trata-se de uma festa com muitas meninas-moças do grupo de aldeias próximas que tiveram sua primeira menstruação naquele ano. A motivação declarada para essa festa realizar-se coletivamente entre aldeias relaciona-se com seus custos financeiros: dos materiais para a composição dos adereços e dos gastos com alimentos, pois não se serve só a carne caçada, há a carne de gado, comprada ou doada, e alguns complementos, como o arroz. Também a vinda de parentes de outras aldeias não seria viável muitas vezes ao ano, por isso é mais interessante promover um

só evento maior. Zannoni (1999) já indicou essa mudança na configuração da festa da menina moça, que passou a ser pensada de modo pragmático para a sua realização, ao levar em conta a situação atual dos grupos. Por ser um povo que se segmenta em grupos constantemente, é frequente que aldeias menores se localizem no entorno de aldeias maiores, das quais as famílias que fundaram a nova aldeia saíram ou tem relações próximas.

Entretanto, através de um olhar mais aprofundado para essa dinâmica, a justificativa financeira não se sustenta como principal razão para a cerimônia ocorrer da forma como tem sido feita. Em sua tese de doutorado, Almeida (2019) deu destaque a esses eventos, analisando-os como um “espaço privilegiado do modo de fazer política tentehar”, portanto, momentos propícios para investir na “construção de novas e na renovação de antigas alianças, na diluição de conflitos, na formação de novos quadros de lideranças, e na informação de seus pares e aliados.” (p. 13)¹⁰⁵.

Como afirmou ainda o mesmo autor sobre a festa de moqueado na aldeia Zutiwa, na TI Arariboia, “a política é a festa e a festa é a política”, ou seja, é entendida como um espaço de poder onde ocorrem discussões políticas a respeito de elementos internos e externos. Um dos motivos elencados pelo autor para defini-la desse modo é o fato de vincular várias aldeias, reforçando as redes de interdependência entre elas, assim como entre os grupos maiores Tenetehara e também com “parceiros externos”. A essas observações acrescento outro fator, em ano de eleições, sejam municipais ou estaduais/federais: a festa é um bom momento para convidar políticos da região para conhecer a *cultura tentehar* e expressar as demandas do povo a eles.

O modo como a produção do evento é pensada também traz à tona elementos estratégicos. Fazer uma grande festa, em momento específico, uni-la a outros eventos, como o churrasco de campanha política ou homenagens a alguém de fora, que possam atrair mais convidados e recursos é uma forma de insurgência, um “movimento de criação contínua das possibilidades de vida, de ativação da potência de pensar, agir e sentir; movimento que traça um caminho a despeito e em meio às ações de confiscação de modos de vida.” (VILELLA, 2020). Os Tenetehara criativamente fazem política da festa para que sigam marcando sua existência. Assim, a festa torna-se um caminho de afirmação da *cultura* e modo de ser entre eles mesmos e diante dos não indígenas.

¹⁰⁵ O antropólogo Emerson Almeida realizou o trabalho de campo primordialmente na TI Araribóia e tem consonância com os dados coletados por mim na TI Cana Brava, no mesmo período, inclusive, no segundo semestre de 2018. O nexos entre a festa e a política foi identificado nos dois trabalhos de campo.

A primeira festa que acompanhei, em 2008, manifestava essa combinação de festa e política eleitoral.¹⁰⁶ Ocorreu em uma grande aldeia, que contava com espaço e estrutura para receber convidados de aldeias próximas menores, assim como convidados não indígenas, políticos e suas equipes de apoio. A candidata à vereadora que eu acompanhava em minha pesquisa, uma mulher não indígena casada com um líder Tenetehara, foi convocada pelo cacique dessa aldeia, que mandou entregarem a ela uma carta onde avisava da data da festa e sugeria que um *churrasco do 13* fosse realizado na mesma ocasião no local. Além disso, a carta continha uma lista dos itens necessários à realização da festa, tanto para a preparação do churrasco (bois e farinhas), como fitas, maquiagem e canetas esferográficas que ajudassem a compor os adereços das meninas moças. Esses churrascos foram promessas de campanha política feitas pela candidata a vários caciques, menos pelos alimentos e suprimentos doados do que pelo prestígio de apresentar um evento político em seu território. A candidata prometeu atender aos pedidos e também trazer o candidato a prefeito para conversar com os presentes. Como a quantidade de aldeias na TI é grande, a estratégia dela foi de apoiar as festas em aldeias maiores, para facilitar a presença de convidados em maior número com auxílio de transporte.

Naquele momento destaquei também que os convidados para a festa da menina moça não são definidos com base no apoio partidário. Por exemplo, se havia uma aldeia próxima que apoiavam o candidato do outro grupo político, ela não deixava de receber e aceitar o convite para a festa. A festa do moqueado tem como uma de suas características a integração do *povo tentehar*, então não há impedimentos para o comparecimento de pessoas de aldeias pertencentes a outros grupos familiares e até de outras regiões. O convite feito de forma pessoal a certas aldeias as prestigia, conforme já dito anteriormente, mas todos que ficam sabendo da festa podem participar. No que concerne à dinâmica política na festa Tenetehara, Emerson Almeida (2019) destacou:

Tudo isso é possível, pois, no período das festas, as animosidades, sejam quais forem, ficam em segundo plano. A maioria dos atores sociais pode participar sem temer represálias. Deste modo, chefes de família, lideranças de distintas aldeias e até de outras terras indígenas, representantes de outros povos, representantes de instituições governamentais e privadas (...), políticos locais, regionais e tantos outros, formam um campo periférico semelhante a uma arena política que, no entanto, não pode ofuscar os objetivos ritualísticos para os quais a festa foi convocada. A existência de um campo periférico em que ocorrem negociações, alianças, informação e

¹⁰⁶ A descrição completa desse acontecimento foi feito em minha dissertação de mestrado (RIBEIRO, 2010).

formação não é sequer admitida, embora seja disputada freneticamente por vários atores sociais desde o anúncio da festa até a sua execução. (p. 90)

O que o autor definiu como “campo periférico” de existência não admitida é um pouco divergente do que acompanhei. Sem dúvida, a cerimônia da menina moça ocorre sem interferências, mas ela não deixa de incorporar certas dinâmicas políticas. Quando os eventos ocorriam de forma conjunta, churrasco político e festa tradicional, os convidados *do 12* eram de certa forma vigiados pelos *do 13*, para saber se estavam ali pela festa *tentehar* ou atrás de benefícios do candidato *do 13*. Narrei sobre a distribuição de pedaços de um boi para os convidados, implicitamente destinada a apoiadores *do 13*, já que foi esse candidato que providenciou o animal para a festa. Não foram negadas porções a muitos, mas as conversas foram alimentadas pelo o que era caracterizado como uma atitude alvo de especulações a respeito do grau do apoio declarado: ser *do 12* e vir buscar a *carne do 13* é coisa de eleitor *não confiável*. Alguns, mais publicamente fiéis ao candidato oponente, inclusive vestindo suas cores – naquela eleição a grande oposição foi marcada pelo verde do 12 e vermelho do 13 - tiveram a porção do boi negada e a decisão ratificada pelos moradores da aldeia, aos gritos de “esse boi é do 13!”. Atitudes como essa e também o fato de o político convidado participar da dança, bater o maracá, ser filmado para compartilhamentos em grupos de WhatsApp de grupos políticos eleitorais, são evidências de que essa arena política destacada por Almeida não é periférica, mas sim incorporada à festa, até mesmo motivada por ela.

Revisitar essa primeira festa presenciada permitiu levantar elementos para compor contrastes e aproximações com o período de campo mais recente. Nas festas de moqueado de 2018, a política eleitoral também foi tema recorrente, desde a escolha de candidato aos eventos articulados e detalhes de produção da festa. Ao chegar a uma festa realizada na TI Arariboia, presenciei homens de aldeias próximas se reunindo com os moradores dali para falar dos seus palpites eleitorais. Do mesmo modo como fazem os não-indígenas nas cidades e povoados próximos, falam de apostas nos possíveis ganhadores da eleição. Como descrito acima, é comum que haja a intenção de convidar um político de destaque para a festa. Em ano de eleição municipal, o alvo é o candidato a prefeito, junto a quem se deseja buscar apoio; em ano de eleição estadual/federal, os convites são destinados ao prefeito eleito ou a seu opositor, que geralmente representam grupos opostos em nível estadual/federal, e eventualmente contam também com a presença de algum candidato a deputado ligado a um dos dois grupos; e aos vereadores atuantes, de preferência algum que tenha envolvimento com as demandas das aldeias – que não são necessariamente causas indígenas, como o desmatamento, mas

coisas mais pontuais, como a construção de poço artesiano, o empréstimo de trator para abrir roças, a construção de escolas.

Estes políticos escolhidos aceitam prontamente o convite e fazem suas doações para a festa. São elas, geralmente, carne de gado e materiais para decoração da festa. Como na primeira festa que acompanhei, o convite ao prefeito geralmente é intermediado por um vereador. Mesmo que não haja busca de votos para si, como no caso de eleições estaduais e federais, os políticos municipais utilizam esse momento para buscar o apoio dos indígenas de tais aldeias, e assim firmam seu trabalho durante a campanha eleitoral de seu grupo, principalmente dos deputados que apoiam. Esses apoios públicos auxiliam na contagem de votos potenciais de cada candidato para delinear suas estratégias de campanha futura. Se o apoio da aldeia tiver sido firmado anteriormente pelo cacique ao político, a presença dele serve para publicizar o compromisso. O cacique apresenta ao político sua aldeia cheia de cartazes com números e imagens dos candidatos apoiados, ao mesmo tempo em que apresenta o político aos habitantes de sua aldeia e aos caciques de outras aldeias, potenciais apoiantes que estejam presentes no evento. Em certos casos, carros de som são cedidos para auxiliar na festa, que mesclam músicas de campanha, forró e músicas tradicionais *tentehar*.

Fotografia 35 – Carro de som do político na aldeia



Fonte: Acervo pessoal, 2018.

Muitos momentos da festa são registrados nos celulares dos presentes e compartilhados não só com parentes, mas em grupos de WhatsApp variados, com integrantes

de outras etnias e grupos de não indígenas das cidades próximas. Os objetivos desse compartilhamento são de motivações distintas: mostrar a outros grupos a festa de sua aldeia, numa espécie de competição pela mais cheia e enfeitada; apresentar a quantidade de carne disponível, tanto de caça, para prestígio dos caçadores, como de gado, cedida por políticos, para prestígio do cacique; para verificar se a cultura está sendo seguida *como deve ser*. Quando não ocorre na forma da *tradição*, em pouco tempo a notícia se espalha entre aldeias e julgamentos não são poupados aos organizadores do ritual feito de forma supostamente incorreta. Almeida (2019) observou essa espécie de vigilância, por parte dos *tentehar* com relação às festas da menina moça feitas de uma aldeia a outra.

concorre-se para saber quem será mais tradicional em sua festa. Pequenos detalhes, como a disposição da cozinha, ou a forma de distribuir a comida, denunciam se a festa é menos ou mais tradicional. Esses elementos fazem parte da construção das imagens que podem atrair ou afastar parceiros: quanto mais “tradicional”, mais parceiros serão atraídos.

O autor chama atenção para questões relevantes também na análise proposta nesse capítulo: há uma avaliação de autenticidade medida através do que seria mais ou menos tradicional nos elementos apresentados na festa; e quanto mais ela esteja alinhada à tradicionalidade desejada, maior a legitimidade também para conquistar parceiros para financiamentos das festas.

Para comentar o primeiro ponto, relativamente à medida do que é ou não tradicional, trago um exemplo de uma festa ocorrida em 2018, amplamente divulgada, que ocorreu em uma aldeia grande da beira do rio Mearim, e foi acusada nos grupos de WhatsApp de *misturar cultura com religião*. Muitos dos presentes foram embora logo nas primeiras músicas, com o argumento de que não vieram de longe para *ver os cantores baterem maracá pra Jesus*. Enquanto ocorria a festa, informações a esse respeito eram espalhadas pela TI, tanto em grupos online como presencialmente, por quem voltava de lá e parava em outras aldeias no seu caminho, para contar o ocorrido. O assunto durou dias, pois era uma festa esperada, com presença de políticos importantes. Muitos indígenas são evangélicos, mas a mistura dos cantos de culto com cantos tradicionais é vista pela maioria deles como uma ofensa à *cultura tentehar*.

A religião evangélica tem ganhado cada vez mais espaço nas aldeias. Quando iniciei meu trabalho de campo entre os Tenetehara em 2008 já havia algumas igrejas na TI. Porém, em 2018 esse número era muito maior, assim como os cultos realizados em aldeias onde não

há igreja construída.¹⁰⁷ Assim, passada a surpresa com a quantidade de conversões e momentos destinados a diálogos a respeito de passagens da bíblia no pátio da aldeia, percebi que olhar para essa experiência dos Tenetehara com o cristianismo poderia me fornecer material importante acerca do seu pensamento.

Não pretendo estender um debate relativo à relação entre conceitos antropológicos como religião e cultura, afinal, há uma bibliográfica interminável a respeito dos temas, e a prioridade aqui é olhar para a forma como esses conceitos operam entrelaçados ou distinguidos no campo, como conceitos nativos em disputa. Meu objetivo é destacar como, para a maioria desses indígenas, a *cultura não deve se misturar com religião*, pois ambas tem significados diferentes no entendimento do mundo e devem caminhar separadas. Quando um parente não respeita essa diferenciação, ele está agindo com desrespeito a ambos. Meyer (1999) destacou que os Ewe de Gana deixam claro que o cristianismo nada tem a ver com religião e cultura africana. Portanto, não há como operar na chave da continuidade entre pensamento e vivência cristã que domina o pensamento antropológico acerca do tema, como chamou atenção Vilaça (2008), quando os indígenas estão falando, ao contrário, de descontinuidade e ruptura. A autora vai além em sua análise, na proposta de conciliar as noções de continuidade e ruptura no âmbito da conversão dos Wari:

a adoção do cristianismo como algo novo e externo não contradiz a afirmação de continuidade entre essa religião e a cultura nativa, se tomarmos como ponto de partida a premissa básica do interesse deles e de outros povos ameríndios na captura da perspectiva do outro, seja ele animal, inimigo ou branco. A adoção do ponto de vista dos missionários é mais um movimento nessa direção da captura de uma perspectiva externa. (p. 177).

Essa ideia de captura de uma perspectiva externa pode ser relacionada ao movimento de aproximação dos Tenetehara na relação com o *mundo dos brancos* que venho trabalhando nessa tese. A incorporação da religião cristã em muitas aldeias pode ser vista como um movimento de aproximação com algo que faz sentido para eles no entendimento do mundo naquele momento. Contudo, essa captura de perspectiva não pode *contaminar* outro âmbito da vida deles; no caso, a *cultura* materializada na festa da menina moça. Mesmo que um pastor, pessoa pela qual os indígenas evangélicos tem apreço, sugira que as músicas cantadas no ritual sejam louvores, é preciso não aceitar e afastar essa *ideia de branco*. O ponto de vista do missionário é capturado, mas *na festa ninguém deve mexer*. Esse é um ensinamento que os

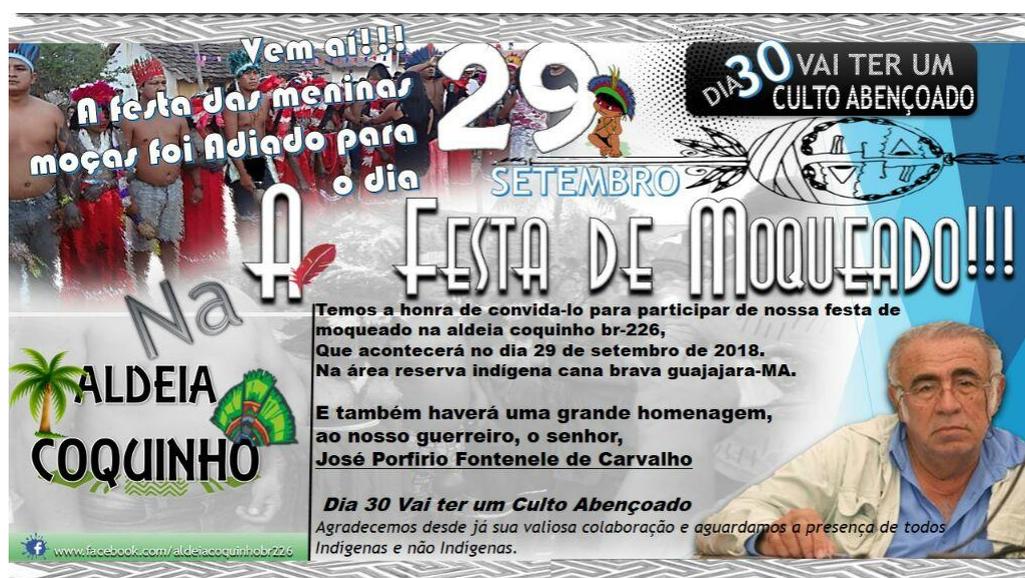
¹⁰⁷ No capítulo 1 narrei sobre a relação dos indígenas com os novos missionários que chegam às aldeias e também a respeito da dinâmica dos cultos.

mais antigos e/ou mais experientes devem ensinar aos mais jovens e cobrar de suas lideranças posicionamentos claros no que se refere ao respeito a esses limites.

Outro ponto interessante além dessa avaliação da tradicionalidade é a forma como os ajustes são feitos para que ela não se perca, mas também não deixe de promover articulações. Um jovem indígena, cantor e evangélico, relatou que houve conflitos com pastores brancos nos últimos anos, quando esses começaram a intervir em detalhes da festa da menina moça, pedindo que as jovens usassem sutiã, por exemplo, numa tentativa de confiscação, de “arrancar elementos de uma relação que compõe um modo de ser e substituir por outros” (VILELLA, 2020). Porém, percebendo que perderia espaço com essa atitude relacionada à festa, o pastor da região optou por respeitar os costumes. Uma solução encontrada por algumas aldeias foi fazer um convite duplo, onde a festa da menina moça ocorreria no sábado e depois de terminada, haveria o culto no domingo. Seguindo com Ulf Hannerz (1997), os atores e suas redes fazem experiências com a cultura, para mantê-la em movimento, como um processo, um fluxo. Afinal, “apenas por estarem em constante movimento, sendo sempre recriados, é que os significados e as formas significativas podiam tornar-se duradouros” (ibid, p.12).

4.6 Festa na aldeia Coquinho

Figura 8 – Convite de festa de moqueado na aldeia Coquinho



Fonte: Grupo de WhatsApp indígena

O convite acima foi amplamente divulgado nas redes sociais dos indígenas que a planejaram. A aldeia Coquinho é uma das grandes da BR226, um lugar de grande movimentação política, como mostrei nos dois capítulos anteriores. Reuniões da Eletronorte são marcadas nessa aldeia, assim como eventos específicos da política eleitoral, como *piseiros*. O cacique dessa aldeia, Luciano, é conhecido como uma liderança, para além da sua posição de cacique, por participar diretamente das aproximações com a *política dos brancos*. Muitas das manifestações que envolvem *fechamento da BR* e ameaças de derrubadas de torres noticiadas na mídia local e nacional são realizadas na frente dessa aldeia, ou a partir de movimento iniciado nela.

Como podemos ver no convite reproduzido acima, a festa da menina moça de 2018 realizada nessa aldeia contou com outros atrativos. O culto marcado para o dia seguinte, expõe a preferência religiosa desse grupo, mas também a importância de agendá-lo para um momento separado da festa da menina moça. *Não se deve misturar religião e cultura*, afirmam os indígenas, portanto, festa é festa, culto é culto. Se puder unir os dois na mesma viagem que o parente de uma aldeia distante fizer até aquela aldeia, melhor. Assim, os parentes evangélicos se organizam, trazem suas redes e aguardam o momento certo para participar dos dois eventos. Como a festa da menina moça se inicia no fim da tarde do sábado e termina no domingo pela manhã, é possível realizar os dois eventos, cultural e religioso, no mesmo fim de semana, sem que um *contamine* o outro.

Além disso, mais um ponto a ser destacado nessa festa foi a homenagem feita ao indigenista Porfírio de Carvalho. Sua atuação na luta pela demarcação da TI Cana Brava é amplamente reconhecida pelos indígenas. Ele também era admirado por seu conhecimento, boa fala, e conselhos a respeito da postura a ser adotada pelas lideranças frente às negociações com o Estado. “Era como um pai” e “sempre estive do nosso lado”, foram falas que escutei com frequência de lideranças Tenetehara, como Osvaldo Amorim e Dilamar Pompeu, dois representantes de famílias importantes dessa etnia na região.

No meio do ano, quando ocorreu uma reunião da Eletronorte que contou com a presença de Janete Carvalho, Luciano aproveitou para fazer a ela um convite para essa festa, que ele já planejava para aquele ano. A ideia era trazer a família do indigenista ao evento como forma de demonstrar a gratidão do povo por ele. No momento dessa reunião, uma das lideranças indígenas disse a ela, entre lágrimas, “que você continue assim cuidando do nosso povo, porque aqui seu pai teve muito amigo. O Carvalho deu o sangue para defender nós aqui, a gente sabe disso”.

Da mesma forma como do filho ou filha de um cacique se espera determinado comportamento semelhante ao legado deixado por ser pai, os Tenetehara buscavam em Janete a mesma parceria, pois, além de *filha do Carvalho*, ela era uma servidora da FUNAI. Assim, ao mesmo tempo em que os indígenas prestavam homenagem a seu pai, eles cobravam dela uma postura similar. “A gente quer ouvir que ele foi, mas que ficou alguém para continuar defendendo nós”, concluiu a liderança. Para ela, que se declarou bastante emocionada, receber tal homenagem significava assumir essa responsabilidade, mas ao mesmo tempo reconhecer que todo o tempo que seu pai passava fora de casa durante os meses de trabalho de campo, e que provocaram muitos questionamentos em sua infância, foram importantes para aquele grupo.

Ao lado da casa onde as meninas moças se arrumavam para o ritual, foi enfeitada uma parede com fotos do indigenista e dizeres de agradecimento. Muitos indígenas que vieram para a festa paravam para tirar foto junto a essa decoração. Não havia uma explicação maior sobre quem era ele ou o porquê da homenagem, já que é de conhecimento geral dos indígenas a sua importante atuação na constituição da forma legal daquele território. Mesmo os mais jovens, que não participaram do processo de desintrusão de povoados, escutaram as histórias a seu respeito.

Fotografia 36 – Foto do mural de homenagem ao indigenista Porfírio Carvalho



Fonte: Acervo Pessoal, 2018.

Essa festa serve como exemplo de que associar celebrações distintas na mesma recepção não é algo incomum. Ritual, política eleitoral, culto, homenagens, tudo pode ser

feito, desde que cada momento seja respeitado, de forma a aproveitar a grande visitação à aldeia. Essa é uma estratégia do cacique que potencializa a capacidade de articulação política desse povo. O próprio convite resume os elementos que compõem essa estratégia: atrair muitos parentes para o ritual e, com isso, se mostrar bom anfitrião e promotor da permanência da festa tradicional; reconhecer que alguns movimentos de aproximação com políticas de Estado pode ser positivo, ao homenagear um indigenista; anunciar o culto no dia seguinte, ou, seja, separado do ritual, para não misturar dimensões importantes para os indígenas como religião e cultura; agradecimentos à colaborações de indígenas e não indígenas, o que se refere a cantores e caçadores que colaboraram com o evento, no primeiro caso, e políticos brancos que compareceram e doaram recursos para a festa.

O primeiro turno das eleições de 2018 ocorreria poucos dias depois dessa festa. Portanto, se tratava de um fim de semana de muitas atividades de campanhas eleitorais. Um momento estratégico para ter o prefeito e algum candidato a deputado presente no evento. Assim, o cacique demonstraria seu prestígio em receber políticos não indígenas em sua aldeia, enquanto o político aproveitaria para pedir votos. É um movimento importante para ambos e ocorreu em várias festas realizadas nessa mesma época. O cacique anuncia que fará a festa e pede (ou espera) ajuda do político que a aldeia apoiou nas eleições passadas. No caso, essa pessoa era o prefeito de Jenipapo dos Vieiras¹⁰⁸. Moisés Ventura se prontificou a estar presente e auxiliar no que fosse preciso para a realização da festa. Os pedidos que vêm da aldeia vão desde tinta e adereços para complementar a preparação das moças, até ingredientes para servir comida aos convidados.

Também foi realizada a final de um campeonato de futebol interaldeias, pouco antes do início da festa, de forma a aproveitar a presença do prefeito para entregar a taça ao time vencedor. Muitas fotos foram tiradas e postadas, em grupos online, indígenas e não indígenas. No primeiro caso para mostrar, além de exaltar o time campeão, a relação próxima com o prefeito; no segundo caso para que o prefeito pudesse afirmar o apoio político que receberia daqueles indígenas para os candidatos que apoiava naquelas eleições (deputados e senadores principalmente, pois essa era uma cobrança do grupo político).

Um carro de som foi fornecido pelo prefeito para que tocasse as músicas do CD com cantos *tentehar* que é sempre tocado em momentos de celebração em que muitos não indígenas estarão presentes. Além disso, o fato de ter um local para subir e olhar a festa de outro ângulo é sempre interessante para fazer registros fotográficos. Durante o ritual havia

¹⁰⁸ No capítulo anterior descrevi como os indígenas dessa região o apoiaram na candidatura em 2016, que culminou em sua vitória.

uma disputa na escadinha que dá acesso à parte superior do carro, pois é preciso se revezar para subir sem que ninguém se machuque. O motorista do carro de som é conhecido como parceiro de muitos caciques, pois sempre circula na TI, conhece bem a região das aldeias da BR226. Inclusive ele ajuda no transporte de alguns indígenas, quando possível.

No fim da primeira etapa da festa, eu, como muitos outros indígenas que não tem meio de transporte próprio, não sabia ainda como iria voltar para casa. É normal que a maioria dos presentes não fique na aldeia até a manhã seguinte, onde as moças trocam de saia e encerram sua participação no ritual. As rodas de canto madrugada adentro são acompanhadas por parentes mais próximos, de aldeias que tenham algum vínculo familiar. Também permanecem para o dia seguinte os parentes que vêm de locais muito distantes, como aldeias de outras TIs. Os demais, como não indígenas das cidades próximas e indígenas de aldeias distantes, mas não tanto, buscam uma carona para retornar.

Esse arranjo é sempre feito ali, no momento, onde couber mais um. Pode ser na garupa de uma moto, que quase sempre carrega dois além do motorista; pode ser na caçamba de um carro utilitário e até mesmo na parte superior do carro de som. Foi onde eu consegui voltar nesse dia à aldeia onde eu estava hospedada, a Santa Maria. A distância entre as duas aldeias, a Coquinho e a Santa Maria, é pouco mais de dez quilômetros. Esta se localiza bem no início da TI Cana Brava, no trecho cortado pela BR226, em frente à estrada que dá acesso à cidade de Jenipapo dos Vieiras, enquanto a aldeia Coquinho se localiza no meio desse trecho, sentido Grajaú. Ambas localizadas nas margens da estrada, o que facilita o acesso a caronas, já que o fluxo de carros por ali é grande. Um dos rapazes pediu que o motorista do carro de som me levasse, já que ele voltaria para a cidade e me deixar não o tiraria de seu caminho. Ele concordou. Logo apareceram outras pessoas pedindo carona no mesmo carro. Um missionário, quatro indígenas e eu viemos na parte de cima do carro, abaixados e segurando fortemente nas barras de ferro espaçadas que se localizam nas laterais, pois o vento na estrada à noite é tão forte que todos poderíamos cair a qualquer deslize. No meio da estrada o motorista parou para oferecer carona a uma indígena que caminhava com os filhos na beira da estrada. Ela também tinha saído da festa, disse ele depois ao afirmar que sabia que a alcançaria no percurso.

Não foi possível conversar muito durante o trajeto, mas uma das indígenas chamou minha atenção para olhar o céu estrelado, como era bonito de ver. Logo depois ela bateu com a mão na lateral do carro para sinalizar ao motorista que iria descer. Ele encostou o carro em uma aldeia antes da Santa Maria e ela lá ficou para acompanhar um culto que ocorria no

momento. O outro indígena no carro de som me disse que ela não mora ali, ou seja, ainda teria que voltar para sua aldeia depois do culto.

O missionário que nos acompanhava morava na aldeia Santa Maria, com sua mulher e filho pequeno¹⁰⁹. Eles nunca tinham ido a uma festa de moqueado e sua curiosidade era grande. Por morar a menos de um ano na terra indígena, ele não tinha tido oportunidade de acompanhar o ritual e sabia que se quisesse conquistar os indígenas e ser aceito por eles ali, precisava respeitar sua cultura. Assim, prestigiar uma festa da menina moça era quase que uma obrigação. Mas ele também não tinha transporte, como eu. Na ida conseguimos uma carona de carro, pois combinamos dias antes com um senhor que passaria por ali, mas não iria ficar na festa. Na volta eles retornaram no carro de som também, a esposa dele no banco ao lado do motorista, pois estava com o bebê. No dia seguinte, o casal disse à cacique da aldeia que os hospeda, que ficaram muito emocionados com toda a festa, que foi muito bonito ver como essa tradição tem sido mantida. Ela gostou de saber que eles não fizeram críticas, como fazem alguns pastores da região.

Relatei essa cena da minha saída e de mais algumas pessoas da festa na aldeia Coquinho, porque ela ilustra algumas das análises feitas aqui anteriormente. Primeiro, o deslocamento, que é um desafio a ser enfrentado na região, mas que não os imobiliza, pelo contrário: relações são criadas para que a mobilidade na região seja possível, inclusive com não indígenas. O motorista do carro de som sabe que sua função na festa não é só levar e trazer o carro ao local, mas também servir de apoio no transporte de alguns indígenas. Isso ocorre também com outros não indígenas convidados para a festa. Sem dúvida, os carros de assessores e convidados do prefeito que compareceram ao evento também cumpriram essa função. Caçambas saem cheias, há quem suba ao primeiro sinal de que o carro está sendo ligado.

Segundo, a presença do casal de missionários na festa e os comentários emitidos por eles no dia seguinte fizeram parte de uma espécie de avaliação à qual eles devem se submeter para obter confiança dos indígenas. Religiosos são bem vindos, se respeitarem a *cultura tentehar*. E, ao não terem veículo próprio, eles também passaram pela questão de logística do deslocamento, outro ponto comum ao cotidiano dos indígenas. Ambas as situações são motivos de facilitar o movimento de aproximação dos indígenas com o casal não indígena em questão. Esse reconhecimento para a aproximação não deixa de configurar também uma ação

¹⁰⁹ Há no capítulo 1 mais informações do processo de aceitação desse casal na TI Cana Brava.

política. Para se aproximar é preciso manifestar respeito, ao apreciar a festa, e similaridade, ao passar pelas mesmas dificuldades.

Festas como essa ocorrem de forma bastante similar, todos os anos. Trazer detalhes da festa realizada na aldeia Coquinho, desde a divulgação, os preparativos, os convidados, as associações com outros eventos de forma a tornar a festa mais atrativa, as dinâmicas de deslocamento, de avaliação da tradicionalidade, de registro dos cantos do ritual, foi uma forma de mostrar como elementos políticos perpassam todo o evento. São dimensões que dizem respeito tanto à política indígena como ao movimento de aproximação e afastamento com a *política dos brancos*.

Esse duplo movimento, no caso da festa da menina moça, mostra seu caráter de dupla captura. A festa demonstra a preservação da *cultura tentehar*, que se afirma com a abertura dessa cultura ao que lhe é estranho, ao *mundo dos brancos*. Não como mera demonstração, mas como forma de reforçá-la, de assegurá-la, de expandir seu alcance – para dentro e para fora do universo tenetehara ou indígena mais genericamente. A festa é ao mesmo tempo oportunidade de fazer política dos e com os *brancos*, atraindo e oferecendo uma adesão que os indígenas sabem necessária a eles próprios e aos não indígenas.

Os convidados são convocados a colaborar, sabendo quanto vale sua colaboração. E tudo é feito sem descuidar dos detalhes, do que deve ser observado: o ritual, a música, a dança, a comida. Cuidado que serve para eles próprios, mas também para reiterar para os *brancos* sua diferenciação – o CD que é tocado em outras situações, como nas reuniões com a Eletronorte, em que participam indígenas e não indígenas, parece servir para que os últimos sempre se lembrem de seus compromissos e também das diferenças entre eles. De certa forma, essa diferença é corroborada pelos *brancos*. Os políticos, os funcionários de órgão do Estado, os indigenistas, os pastores evangélicos. A captura, do lado dos Tenetehara, consiste em fazer desses aliados agentes de sua diferenciação.

Considerações finais

Muitas pessoas que me ajudaram a compor as pesquisas de mestrado e doutorado faleceram entre 2019 e 2021. Iraci, Iracema, Argemiro, Alzira, Zequinha, Antônio, Ornilo. Pessoas tenetehara mais velhas que carregavam muitos saberes de seu povo. Agradeço por ter tido o privilégio de suas companhias em momentos distintos do meu trabalho de campo. Espero que tenha contribuído com os registros a respeito desse povo indígena que tanto merece respeito. Seu modo de ser vai muito além do que consegui expor ao longo dos capítulos que compõem essa tese, meu objetivo foi o de mostrar alguns dos caminhos que os trouxeram até os dias de hoje.

Fotografia 37 – As irmãs Iraci e Iracema Amorim



Fonte: Acervo pessoal, 2018.

A foto acima foi tirada em um dia de silêncio e companhia. Dona Iracema, moradora da aldeia Santa Maria, visitava quase diariamente sua irmã Iraci, a cacique. Mas nem sempre havia assunto. Ela chegava à frente da casa, se sentava ao lado da irmã e por ali permaneciam as duas por quase uma hora completa sem falar palavra alguma. O intuito da visita parecia ser o de estar junto, fazer companhia, sem que para isso fosse preciso conversar. Antes de se levantar e ir embora ela comentava alguma coisa sobre uma rede que tinha feito ou algo assim. O mesmo acontecia com outros dos irmãos de Iraci. Chegavam, sentavam e assim permaneciam, sem a necessidade de ter assunto.

Eu por vezes me arrisquei a fazer perguntas e fui solenemente ignorada. Aprendi com isso, que entre os Tenetehara a fala não é para todo momento. Se houver insistência por parte de um *karaiw* nessas horas, ele receberá uma resposta monossilábica e inconclusiva. E isso não é uma característica somente da interação com indígenas mais velhos. Nas vezes que tentei puxar assunto na hora errada no WhatsApp também não fui atendida da forma como desejava. Percebi, portanto, que eu precisaria entender o significado dessa ética da fala, composta por silêncios e pausas. E escutar as histórias que me fossem contadas sem as minhas demandas. Aprendi que fazer etnografia leva tempo. Só por meio do tempo podemos perceber os significados de dinâmicas não ditas. E também a escutar o que deseja ser contado, na hora que for falado. A pesquisa de campo foi realizada presencialmente e também no modo online. Nos dois meios eu decidi aguardar e escutar mais do que perguntar.

Com isso, o trabalho de campo foi se moldando de acordo com o que me era contado e não só com as questões que eu desejava responder. O ponto de partida da pesquisa era a política eleitoral, mas houve períodos de campo que não era esse o tema das narrativas que chegavam até mim. Os episódios de conflitos territoriais, desintrusão de povoados e atuação das lideranças indígenas nesses momentos eram os mais contados. Em situações diversas encontrei alguém disposto a dizer como o conflito se deu e quem participou dele. Aos poucos fui entendendo que esse também era um modo de entender como se construiu determinada *liderança indígena*. E, assim, ficou mais perceptível o grau da relação de determinados indígenas com a política eleitoral: quem foi candidato, quem foi assessor, quem influenciou na escolha dos votos dos caciques e, por conseguinte, dos moradores das aldeias, foi uma *liderança*. Assim, a participação dos Tenetehara na política eleitoral também tem sido construída pela participação deles na política indígena.

No início dessa tese eu explanei que minha pesquisa seria guiada por dois grandes temas, a representação e a *resistência*, ambos provenientes do duplo movimento de aproximação e afastamento dos Tenetehara com a *política dos brancos*. A noção de representação foi acionada como categoria analítica abstrata, enquanto a ideia de *resistência* foi abordada como categoria nativa. Desde a retomada dos registros históricos trazidos no primeiro capítulo até a dinâmica da política na festa da menina moça, os dois temas estiveram presentes: a *resistência* no campo das ações e a representação no campo das ideias. Há, talvez, uma relação de complementação entre os dois temas.

Por exemplo, a imagem de Ornilo segurando um pedaço de madeira acima da cabeça e pedindo calma enquanto os policiais se aproximavam do grupo de indígenas no momento da

retomada de São Pedro dos Cacetes, foi contada várias vezes a mim¹¹⁰. Era como uma forma de mostrar que essa sua atuação política de preservação do território, por meio do comando de um conflito aberto, o construiu como uma *liderança* que deve ser ouvida em negociações diversas com a *política dos brancos*. Nas reuniões da Eletronorte, ele era um dos que pegava o microfone para discursar. Falava de sua luta pelo território e de outras lideranças. Porém, o seu prestígio entre os parentes não se estendeu de forma significativa à política eleitoral. Ele se candidatou algumas vezes, mas nunca teve voto suficiente para se eleger.

Ornilo foi um dos Tenetehara pioneiros a se aproximar da política eleitoral como candidato. Como eleitores, esses indígenas já participam há tempos, mas como candidato era uma novidade. A ideia de ter um representante indígena nesse espaço da *cadeira do branco* (*karaiw ràmuz hapykaw*) ainda era nova e seus benefícios pouco claros. Porque votar em um candidato indígena seria melhor do que votar em um candidato *branco*? A decisão do voto leva em conta muitos fatores, não cabe somente na dimensão de uma suposta identidade étnica. Se o *branco* candidato for uma pessoa que se compadeça das demandas necessárias da aldeia, o cacique pode preferir indicar o voto de sua aldeia nele do que em um parente. Assim a vereadora Elisa, branca, se elegeu com a maioria dos votos dos indígenas das *aldeias do braço do Jenipapo*.

Quando uma *liderança* se destacava demais na *política dos brancos*, se tornava motivo de desconfiança, por suspeita de beneficiar sua própria família ou não representar outro grupo de aldeias. Foi o caso do *racha* da FUNAI que observei no mestrado: foi preciso que houvesse uma coordenação local do órgão para os Pompeu e outra para os Amorim, os dois grupos indígenas de maior destaque à época da pesquisa. O mesmo ocorria com a percepção acerca da política eleitoral: no início a candidatura indígena era vista como um mau negócio, pois poderia trazer conflitos entre as famílias indígenas. “Melhor deixar para o branco”, me diziam alguns indígenas mais velhos. Mas algumas *lideranças* achavam que esse passo a mais na aproximação com a política eleitoral precisava ser dado, os indígenas precisavam considerar a ideia de ocupar também esses espaços, participar da formulação das políticas públicas que se relacionavam diretamente com seu povo. Aos poucos as candidaturas indígenas começaram a surgir. Mesmo que sem sucesso, pois não houve eleitos nas primeiras vezes, esses indígenas abriram caminhos para uma nova possibilidade de representação.

A noção de representação política para os Tenetehara se centrava na figura dos *caciques e lideranças*, cujos papéis são claramente definidos dentro das aldeias e na relação

¹¹⁰ A respeito do episódio de São Pedro dos Cacetes, ver capítulo 2.

com a *política dos brancos*, respectivamente. Nas reuniões da Eletronorte, por exemplo, os caciques se apresentavam como representantes de suas respectivas aldeias. Assim como as *lideranças* se intitulavam representantes de determinado grupo de aldeias. Dessa forma, a *liderança* enquanto representante não pode fazer deliberações sem levar em conta as conversas que se tem nas aldeias: a ação da *liderança* é pautada no consenso entre aldeias, entre *caciques*. Como vimos ao longo dos capítulos, na política indígena a troca de saberes e opiniões entre caciques é essencial. A *liderança* deve agir como uma voz do grupo de caciques. Isso constitui a noção de representação no âmbito da política indígena.

Mas quando essa ideia de representação vai além, quando se trata de alguém falando pelo povo indígena no âmbito de uma câmara municipal, o imbróglio está dado. A democracia pressupõe um esquema de representação que não passa por essa cadeia da construção do consenso que ocorre na política interna tenetehara. Quando se elege um vereador ou deputado é sabido que ele tomará decisões que não envolverão diretamente a opinião do povo, mesmo de quem o elegeu. Então, no âmbito da política eleitoral, o branco pode falar pelo indígena? E o indígena pode falar por todo seu povo? Como vimos na divisão da FUNAI entre os Pompeu e os Amorim¹¹¹, não é algo simples para os Tenetehara abrir mão dessa política indígena de construção do consenso para delegar decisões a uma pessoa só. Essa forma de representação outra, resultante da política eleitoral, tem sido absorvida de formas variadas. Tem indígena que prefere votar em um *branco*, como a professora Elisa, que é vista como uma *parceira do povo* em algumas aldeias. Já em outras aldeias ela é vista como alguém que *quer falar pelo indígena*, sem ser um deles. Ornilo, apesar de ter sido *liderança* não pode contar somente com seu prestígio para que os eleitores indígenas achassem que seria uma boa ideia elegê-lo vereador.

Na TI Cana Brava, mesmo que haja eleitores suficientes para eleger um vereador em Jenipapo dos Vieiras, isso custou a acontecer. Lamartine, o primeiro candidato indígena eleito em Jenipapo dos Vieiras, reconhece que lideranças como Ornilo começaram a abrir o caminho para as candidaturas indígenas e que sem esse percurso ele não se elegeria. E, ainda assim, como vimos no capítulo 3, Lamartine não conseguiu se eleger na primeira vez que se candidatou. Foi observando esses movimentos que ele percebeu o que era preciso fazer: construir uma candidatura por meio de alianças com *brancos* e com indígenas realizadas e fortalecidas também fora do *tempo da política*. Nas reuniões com a Eletronorte ele foi protagonista. Nas negociações a respeito de políticas públicas voltadas para a educação

¹¹¹ Esse episódio foi narrado na dissertação de mestrado (RIBEIRO, 2010) e retomado resumidamente na introdução dessa tese.

indígena ele se fez presente. Aos poucos ele criou e consolidou seu espaço na política local, eleitoral e indígena e, não se pode deixar de mencionar, Lamartine se elegeu apoiando e recebendo apoio de um candidato a prefeito *branco*. Esse contraste do caminho de Ornilo e de Lamartine na política eleitoral ajuda a expor a dificuldade em analisar a ideia da representação tal como ela tem sido percebida pelos Tenetehara. O *cacique* e a *liderança* são reconhecidos enquanto representantes no âmbito da política indígena, mas a ideia de que eles também possam ser representantes na política eleitoral ainda está em construção.

O ponto é que não há como não levar a política indígena para a política eleitoral. Quando os caciques tenetehara conversam sobre quem suas aldeias vão apoiar nas eleições, o que vemos é a política indígena agindo em função da política eleitoral: os representantes das aldeias definindo para quem será destinado o voto de seu grupo. Afinal, a busca pelo consenso entre caciques frente a alguma decisão mais ampla é da ordem da política indígena. Não se trata de fazer *política de branco* com indígena e nem de fazer *política de branco* virar política de indígena. Trata-se de uma dupla captura, alguma coisa que se dá no “entre” políticas. Retorno à imagem da porta, citada na introdução, que não deve ser nem aberta nem fechada, mas sim segurada: é preciso controlar o fluxo. E isso só é possível por meio de luta constante, de limites sempre colocados, de *resistência*. Em síntese, eu não tive a pretensão de resolver a questão da representação, mas sim de colocá-la, por meio da etnografia, como um problema enfrentado no movimento de aproximação e afastamento com a *política do branco*, que os faz *resistir* enquanto Tenetehara.

Em oposição à noção representação, há a ideia de *representatividade*, tão acionada pelos candidatos indígenas nas eleições de 2018, via ação da APIB¹¹². Essa ideia está relacionada à ocupação dos espaços, à visibilidade. Nesse sentido, votar em um indígena não seria um ato necessariamente ligado à noção de representação e, por essa razão, os eleitores indígenas foram estimulados pelo movimento indígena a votar em *parentes*, independente da etnia ou das relações pessoais. Essa é uma situação complexa, pois, como vimos no capítulo 3, a decisão do voto tem muitas camadas, inclusive de relações pessoais e de envolvimento

¹¹² No ATL 2018, em abril, houve uma chamada da APIB para que houvesse pelo menos um candidato indígena por estado. No site foram divulgadas posteriormente as candidaturas homologadas, em quase todos os estados.

“Somos 305 povos distintos, em diversas partes do país e que desde a década de 80, com Mario Juruna, único indígena que foi eleito para um cargo político no Congresso Nacional, não temos representatividade real na chamada Casa do Povo. Em 2018, os parentes se organizaram pra concorrer e serem essas vozes importantes na luta do movimento indígena. São cargos federais e estaduais e é muito importante que esse movimento de ocupação da política aumente e estimule os outros indígenas também na luta por direitos.” (ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL, 2018).

com a política indígena. O voto é dado com base na indicação do cacique, que fundamenta seu apoio na relação com outros caciques, com as *lideranças* e com as possíveis alianças com políticos *brancos* da região.

Na eleição seguinte, em 2020, a importância em ocupar esses espaços políticos, portanto a ideia da *representatividade*, continuou a ser marcada pelo movimento indígena, como forma de estimular os indígenas a votarem em *parentes*. Os candidatos a vereadores na região da TI Cana Brava também passaram a utilizar esse argumento para conseguir votos nas aldeias. Mas não só. Todas as ações que fazem os *políticos brancos* também foram feitas: aliança com o candidato a prefeito, campanha de porta em porta com apresentação das propostas, escuta das demandas dos caciques, participação em comícios e eventos variados. Ou seja, para tentar se eleger os candidatos indígenas lançaram mão de todas as estratégias de campanhas já conhecidas acrescidas da ideia da *representatividade*. O aumento dos votos indígenas em *parentes* tem ocorrido por diversas causas. Mas um candidato tenetehara não se elege só dessa maneira. Não à toa Sonia Guajajara foi candidata à deputada estadual, em 2022, por São Paulo e não pelo Maranhão. Os seus parentes admiram e apoiam seu trabalho, mas ela foi eleita por não indígenas.

Aliás, como narrado no capítulo 3, a primeira candidatura de Sônia, a vice-presidente em 2018, não conquistou o voto dos Tenetehara, por algumas razões. A primeira estava relacionada ao fato dela ser candidata à vice de um candidato desconhecido e *branco*, o que a colocaria em uma posição inferior na percepção da representação. A segunda razão teve relação com a existência de um candidato do Lula, a preferência da maioria desses indígenas por questões relacionadas às suas gestões anteriores. Em suma, ela traria *representatividade*, mas pouca representação. O mesmo não ocorreu quando seu nome foi anunciado, em 2022, como futura ministra dos povos indígenas. Esse fato foi amplamente comemorado entre os Tenetehara da TI Cana Brava e de outras.

A criação do Ministério dos Povos Indígenas foi uma promessa de campanha de Lula em 2022, enaltecida pelo movimento indígena. Logo depois de sua vitória, iniciou-se a especulação acerca de quem seria a pessoa a assumir essa pasta. A APIB indicou alguns nomes, dentre os quais o de Sônia foi escolhido. Antes mesmo do anúncio oficial, os grupos de WhatsApp se encheram de mensagens relativas a esse assunto. Todas as notícias que eram publicadas em jornais locais, as postagens em redes sociais e os comunicados de organizações indígenas, foram compartilhados nesses grupos. Todos recebidos com emojis de palmas, corações e braços empunhados em sinal de luta. Nesse momento, a *representatividade* finalmente concretizou-se em nível nacional. Aos dizeres de “nunca mais sobre nós sem nós”,

o Palácio do Planalto foi ocupado por indígenas de variadas etnias. Magno, que tanto contribuiu para essa pesquisa, estava lá, mostrando em tempo real nas suas redes sociais o convite recebido para prestigiar o evento: “Olha só, agora me chamam de Senhor Magno Guajajara. Me servem cafezinho. Antes eu tomava era bala de borracha lá fora. Essa vitória aqui não tem tamanho!”, disse ele. Outra pessoa presente nesse momento, Yuna Guajajara, foi anunciada como chefe de gabinete da SESAI em Brasília. Yuna é médica, filha de Arão Guajajara, vereador indígena na cidade de Grajaú.

Ver esses indígenas na televisão assumindo cargos no governo federal foi muito significativo. Houve muita *luta* para chegarem ali. Houve *resistência* aos inúmeros ataques ao longo dos séculos. E houve também o movimento de aproximação com a política eleitoral em contextos locais que se expandiu para o nacional, sem deixar de marcar a diferenciação dos indígenas com a *política do branco*. Foi um caminho longo do movimento indígena em levantar suas causas, buscar visibilidade na mídia e ocupar espaços de elaboração de políticas públicas que envolvessem povos indígenas e seus territórios, direta ou indiretamente. E foi também um duplo movimento: de mostrar o indígena na *política do branco*, mas também de convencer os indígenas de que a *representatividade* é importante.

Eles não chegaram nesse contexto político de 2022 de uma hora para outra, mas sim por um caminho construído em variadas dimensões ao longo do tempo e do espaço. À época das eleições de 2018 uma jornalista portuguesa questionou Ailton Krenak sobre o que fariam os indígenas se Jair Bolsonaro fosse eleito, visto que o candidato afirmava que não faria demarcação de terras (MORETTO; ALMEIDA, 08/02/2018). A resposta de Krenak foi a seguinte: “Tem quinhentos anos que os índios estão resistindo, eu estou preocupado é com os brancos, como que vão fazer para escapar dessa” (p. 31). O caminho que tracei nos capítulos dessa tese foi o de mostrar como essa *resistência* vem ocorrendo entre os Tenetehara desde o contato com o colonizador. Minha intenção foi a de mostrar que a participação desses indígenas na *política do branco* não é de hoje e segue se atualizando conforme suas necessidades. Nos movimentos de aproximação e afastamento, que às vezes ocorrem simultaneamente, por dupla captura, eles *resistem*. E essa *política de branco* não se refere só à política eleitoral, como busquei demonstrar com a etnografia aqui apresentada. Ela está em várias dimensões dos convívios dos Tenetehara com não indígenas, é algo conhecido de longa data.

Por fim, algumas palavras a respeito do método de pesquisa online, que foi essencial para a finalização da pesquisa. Mesmo depois de finalizado o *tempo da política* de 2020 eu me mantive presente em alguns dos grupos indígenas, atenta a novas trocas de mensagens

relevantes, mas também para manter contato com as pessoas. As eleições de 2022 não couberam nessa etnografia, mas algumas situações não puderam passar despercebidas, como as reações à eleição de Sonia Guajajara e também ao fato dela assumir um ministério, como descrito acima.

No decorrer do processo de escrita dessa tese, as informações sobre o dia a dia na região da BR226 não pararam de chegar a mim através desses grupos de whatsapp indígenas e, mais recentemente, por páginas do Instagram. Além das páginas pessoais de alguns dos meus interlocutores, foram criadas páginas de coletivos, como, por exemplo, a “Jovens T.I. Cana Brava”. Páginas como essa são criadas com o objetivo de: divulgar a cultura, através de fotos e vídeos (da festa da menina moça, de produção de adereços); denunciar casos de invasão na terra indígena e atos de violência contra o povo; divulgar reuniões com órgãos do Estado e também homenagear pessoas que se formaram em universidades e eventos ocorridos em parceria com representantes das mesmas. Todas essas ações dialogam com o duplo movimento de aproximação e afastamento que busquei trazer nos capítulos apresentados. Ao mesmo tempo em que esses indígenas se aproximam das *políticas dos brancos*, eles marcam sua diferença constantemente para não serem confundidos nem absorvidos por essa política diferente da praticada por eles enquanto povo indígena. Isso é *resistir*.

Mais um som de notificação no celular, dessa vez referente à postagem de um “reels” na página do Instagram de Michele Guajajara. Trata-se de uma publicação no formato de vídeo curto. Nele estão Osvaldo, Magno, Pedro, Michele, Cíntia. Pessoas cujas narrativas ajudaram a compor essa tese. Todas dançam, em roda, batendo seus maracás na abertura de uma oficina na escola Wyzayzar, que se localiza na aldeia Santa Maria, no início da TI Cana Brava, no trecho cortado pela BR226. Trata-se de um curso de fortalecimento da língua *ze’egete* falada pelos Tenetehara, ou, como costumam se referir a ela, a *língua*. Esse curso é proveniente de uma parceria com a Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), que auxiliou na produção dos novos materiais didáticos da língua.

Um professor dessa universidade está presente e fala a respeito da importância de ensinar às crianças a língua. “A língua é muito forte, mas vocês tem que ficar atento, observar se as crianças estão falando a língua. Não adianta só os velhos falarem e as crianças não”. *Caciques e lideranças* sabem disso. Mas é sempre bom lembrar as novas gerações de pais e mães. Osvaldo afirma, com relação aos materiais didáticos: “é importante esse movimento de resgate, porque vem agregar em um conhecimento que nós temos.” De tempos em tempos esses materiais são produzidos em parcerias com universidades, como dito no capítulo 4, a

respeito de uma série de apostilas publicadas em conjunto com professores da UFMA, que também trazem informações a respeito das festas.

“Xapaye_ihe”, outra página do Instagram criada por um Tenetehara que busca divulgar a cultura de seu povo e, para isso, se intitula como “influenciador originário”, trouxe também vídeos dessa oficina. Ao fundo da mesa montada na escola para receber os palestrantes, há um banner grande de Inara, filha de Osvaldo, na festa da menina moça. Do lado, outro banner com a foto que ilustra a parte interna do encarte do CD Orgulho de Raiz, de músicas tenetehara, composta por parentes, muitos já falecidos. Durante a dança promovida na abertura, é possível ver Osvaldo se emocionar ao cantar e bater o pé da forma ritmada. Seu choro é pela *resistência*, pela importância de *mostrar a cultura aos brancos* presentes, para que a valorizem, e também aos jovens indígenas, para que não se afastem dela. Mas ele também se emociona pelos parentes falecidos, como disse Michelly na legenda do vídeo que postou: “É muita emoção, poder sentir essa força que nossos anciãos que já não estão entre nós nos deixaram. Essa música nos traz uma força espiritual muito forte ☐✂” Ambas as postagens, tanto de Michelly como de Xapaye, trazem hashtags #povosoriginarios, #saberesindigenas, #culturabrasileira, entre outros.

Com os quatro capítulos dispostos nessa tese, busquei apresentar como o modo de aproximação e afastamento dos Tenetehara com o que eles enunciam de *política dos brancos* é operado e o que esse duplo movimento produz – nas relações cotidianas, com órgãos como FUNAI e Eletronorte, nas relações com a política partidária, assim como na festa da menina moça. Cada tipo das relações narradas permite perceber também dimensões distintas da produção incessante de diferenciação desse povo.

A criação de novas aldeias, por exemplo, exprime uma forma política tenetehara, que define as relações entre os indígenas, mas que não deixa de levar em conta as relações com os não indígenas e com os empreendimentos dispostos no território. Já a relação com as missões evangélicas evidenciam uma dupla captura, uma simultaneidade do duplo movimento. Assim como as dinâmicas políticas da festa da menina moça. O uso das redes sociais e formas de comunicação online para expandir os contatos dentro e fora do território é outro modo de fazer política indígena na aproximação com a *política dos brancos*. Assim como as novas formas de constituir *lideranças*, que mesclam elementos anteriores com a nova experiência da universidade.

Referências

ABREU, S. Fróes. **Na terra das palmeiras: estudos brasileiros**. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931. Disponível em: <http://www.etnolingua.org/biblio:abreu-1931-terra>. Acesso em: 14 jan. 2023.

AGÊNCIA FOLHA EM SÃO LUIS. Índios querem retirar famílias de povoado. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 18 de julho de 1995, Caderno Brasil. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/7/18/brasil/8.html>. Acesso em: 14 jan. 2023.

ALMEIDA, Emerson Rubens Mesquita. **A política vai à festa: sagacidade e estratégia Tentehar nas relações interétnicas**. 2019. 226 f., il. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2019. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/36880>. Acesso em: 14 jan. 2023.

ALMEIDA, Matheus de Araújo. **Do luto à luta: o Movimento Mães de Maio da Baixada Santista de São Paulo**. 2021. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-30082021-173948/pt-br.php>. Acesso em: 14 jan. 2023.

AMADO, Luiz Henrique Eloy. **Vukápanavo: o despertar do povo terena para os seus direitos. Movimento indígena e confronto político**. Rio de Janeiro: E-papers, 2020. Disponível em: http://www.e-papers.com.br/produtos.asp?codigo_produto=3248. Acesso em: 14 jan. 2023.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. **Candidaturas Indígenas**. Brasília, 2018. Disponível em: <https://apiboficial.org/2018/09/21/candidaturas-indigenas/>. Acesso em: 14 jan. 2023.

AZEVEDO, Aroldo de. Aldeias e aldeamentos de índios. **Boletim Paulista de Geografia**, [S. l.], n. 33, 1959, p. 23–40, 2017. Disponível em: <https://publicacoes.agb.org.br/boletim-paulista/article/view/1238>. Acesso em: 14 jan. 2023.

BANIWA, Gersem, A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil Contemporâneo. In: RAMOS, Alcida Rita (org.) **Constituições nacionais e povos indígenas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012. Disponível em: http://www.portal.abant.org.br/publicacoes2/livros/Constituicoes_Nacionais_e_Povos_Indigenas.pdf. Acesso em: 14 jan. 2023.

BARREIRA, Irllys. **Chuva de Papéis. Ritos e símbolos de campanhas eleitorais no Brasil**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. 1998. Disponível em: <http://nuap.etc.br/chuva-de-papeis/>. Acesso em: 14 jan. 2023.

BARRETO. José Maria. Relatório da Directoria Geral dos Índios da Província do Maranhão. In: **Relatório do Presidente da Província Francisco Xavier Paes Barreto**, Maranhão, 10/02/1858.

BASSO, Ellen B. **A musical view of the universe: kalapalo myth and ritual performances**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985.

BASTOS, Rafael José de Menezes. Música nas sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul: estado da arte. **Mana** [online]. 2007, v. 13, n. 2. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132007000200001>. Acesso em: 14 jan. 2023.

BATESON, Gregory. **Naven: um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

BELAUNDE, Luisa Elvira. A força dos pensamentos, o fedor do sangue: hematologia e gênero na Amazônia. **Revista de Antropologia** [online]. 2006, v. 49, n., pp. 205-243. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0034-77012006000100007>. Acesso em: 14 jan. 2023.

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política. Ensaio Sobre Literatura e História da Cultura**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1996.

BETTENDORF, João Felipe. **Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no estado do Maranhão**. Brasília : Senado Federal, Conselho Editorial, 2010. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/568038>. Acesso em: 2 jan. 2023.

BEZERRA, Marcos Otávio. **Em nome das "bases": política, favor e dependência pessoal**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política, 1999. Disponível em: <http://nuap.etc.br/em-nome-das-bases/>. Acesso em: 14 jan. 2023.

BOUDIN, Max H. 1978. **Dicionário de Tupí Moderno (dialeto Tembé-Ténêthar do alto rio Gurupi)**. v. 2. São Paulo: Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas, 1978. Disponível em: <http://www.etnolingua.org/biblio:boudin-1978-dicionario2>. Acesso em: 14 jan. 2023.

BRASIL. MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. PROCURADORIA GERAL DA REPÚBLICA. **Desocupação de habitantes não-índios do povoado São Pedro dos Cacetes, incrustado na Área Indígena Cana Brava. Brasília, Procuradoria Geral da República**, 1999. Disponível em: <http://bibliotecadigital.mpf.mp.br/bdmpf/handle/11549/73614>. Acesso em: 14 de jan. De 2023.

BRASIL. MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL. Devolutivas dos Estudos Etnográficos sobre o Programa Bolsa Família entre os Povos Indígena: um olhar focalizado em políticas sociais. In: BRASIL. MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL. **Cadernos de Estudos Desenvolvimento Social em Debate**. – n 32 (2018). Brasília, DF: Ministério do Desenvolvimento Social, 2018.

BRASIL; SESC. **Prêmio Culturas Indígenas**. São Paulo: SESC, 2007.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

CAPOZZOLI, Ulisses. JURUNA, XAVANTE (1943-2002) Tributo a um chefe indígena. Observatório de Imprensa. **Diário de Cuiabá**, 04 de janeiro de 2003. Disponível em: <https://www.diariodecuiaba.com.br/ilustrado/juruna-xavante-1943-2002-tributo-a-um-chefe-indigena/125932>. Acesso em: 14 jan. 2023.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Aculturação e “fricção interétnica”. **América Latina**, v. 6, n. 3, p. 33-46, 1963.

CARVALHO, Alíria Wiura Benícios de. **Narrativas orais Guajajara: acervo cultural e textualidades indígenas**. 2016. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Juiz de Fora, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/1301>. Acesso em: 14 jan. 2023.

CESARINO, Letícia. Antropologia digital não é etnografia: Explicação cibernética e transdisciplinaridade. Porto Alegre. **Civitas: revista de Ciências Sociais**, [S. l.], v. 21, n. 2, p. 304–315, 2021. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/civitas/article/view/39872>. Acesso em: 14 jan. 2023.

CHAVES, Christine de A. **Festa da política: uma etnografia da modernidade no sertão (Buritis/MG)**. Coleção Antropologia da Política. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/NuAP, 2003. Disponível em: <http://nuap.etc.br/festas-da-politica/>. Acesso em: 14 jan. 2023.

CINTIA GUAJAJARA. 2021. Um vídeo (7 min). Publicado pelo canal Coletivo 105 Comunicação. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=1lqFmm4r7oc&list=PLgC2GCZ5crzwXN4LI_tdeC8eT1N9j6ga4&index=1. Acesso em: 14 jan. 2023.

CLASTRES, Pierre. Troca e poder: filosofia da chefia indígena. Pp. 45-63. In: CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado. Pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac e Naify, 2003. p. 45-63.

COELHO, Elisabeth. **Territórios em confronto. A dinâmica da disputa pela terra entre índios e brancos no Maranhão**. São Paulo: Hucitec, 2002.

COELHO, Mauro Cezar. **Do sertão para o mar: um estudo sobre a experiência portuguesa na América: o caso do Diretório dos Índios (1750-1798)**. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2016.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Povos indígenas e o coronavírus. Brasília, 2022**. Disponível em: <https://cimi.org.br/coronavirus/>. Acesso em: 14 jan. 2023.

CRUZ, Francisco Brito. **Novo jogo, velhas regras: democracia e direito na era da nova propaganda política e das fake news**. Belo Horizonte, MG: Grupo Editorial Letramento, Casa do Direito, 2020.

CRUZ, Katiane Ribeiro da e COELHO, Elizabeth Maria Beserra. A saúde indigenista e os desafios da particip(ação) indígena. **Saúde e Sociedade** [online]. 2012, v. 21, suppl 1, pp. 185-198. 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-12902012000500016>. Acesso em: 14 jan. 2023.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. **Mana** [online]. 1998, v. 4, n. 1, pp. 7-22. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93131998000100001> Acesso em: 14 jan. 2023.

D'ABBEVILLE. Claude. **História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e suas circumvisinhas**. São Luiz: Typ. do Frias, 1874. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/221724>. Acesso em: 14 jan. 2023.

DE PAULA, Luis Roberto. **A Dinâmica Faccional Xerente: Esfera Local e Processos Sociopolíticos Nacionais e Internacionais**. 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-23012012-113854/pt-br.php>. Acesso em: 14 jan. 2023.

_____. A participação Indígena em eleições municipais (1976-2016): uma sistematização quantitativa preliminar e alguns problemas de investigação. Rio de Janeiro. **Resenha & Debate**. Nova Série. V 2. 2018. Disponível em: <http://laced4.hospedagemdesites.ws/wp-content/uploads/2020/05/Resenha-Debate-Nova-Serie-vol-2.pdf>. Acesso em: 14 jan. 2023.

D'EÇA, Marco Aurélio. Hildo Rocha leva benefícios para comunidades indígenas de Grajaú. **Marco Aurélio D'Eça**. Grajaú, MA. 19 de março de 2019. Disponível em: <https://www.marcoauréliodeca.com.br/2019/03/19/hildo-rocha-leva-beneficios-para-comunidades-indigenas-de-grajau/>. Acesso em: 14 jan. 2023.

DE OLHO EM GRAJAÚ. Carreta tomba na reserva indígena após tentativa de assalto. **De Olho em Grajaú – Realidade na Tela**. Grajaú/MA, fev. 2019. Disponível em: <http://realidadenatela.blogspot.com/2019/02/carreta-tomba-na-reserva-indigena-apos.html>. Acesso em: 14 jan. 2023.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. 20 de novembro de 1923 - Postulados da linguística. In: DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol. 2**. São Paulo, Ed. 34, 1995.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. 20 de novembro de 1923 – Tratado de nomadologia: a máquina de guerra. In: DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol. 5**. São Paulo, Ed. 34, 1997.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998.

DINIZ, Edson Soares. **Os Tenetehara-Guajajara e a sociedade nacional: flexibilidade cultural e persistência étnica**. Belém: Universidade Federal do Pará/CNPq, 1994. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:diniz-1994-tenetehara>. Acesso em: 14 jan. 2023.

ESPINOSA, Oscar. Participación electoral indígena em la Amazonía peruana. In: VERDUM, Ricardo; DE PAULA, Luis Roberto (org). **Antropologia da política indígena: experiências e dinâmicas de participação e protagonismo indígena em processos eleitorais municipais (Brasil-América Latina)**. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2020.

FERNANDES, Ricardo Cid. O "15" e o "23": políticos e políticas kaingang. Campos - **Revista de Antropologia**, [S.l.], p. 27-47, dec. 2006. ISSN 2317-6830. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/7437>. Acesso em: 14 jan. 2023.

FIALHO, Vânia; NEVES, Rita de Cássia; FIGUEROA, Mariana Carneiro (orgs.). **"Plantaram" Xicão: Os Xukuru do Ororubá e a Criminalização do direito ao território**. Manaus: PNCSA-UEA/UEA, 2011.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FREITAS, Eliane Tânia; RAMOS, Jair de Souza. Etnografia digital. **Revista Antropolítica**, n. 42, p.8-15. 2017. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/41882>. Acesso em: 14 jan. 2023.

FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL. O Serviço de Proteção aos Índios. Rio de Janeiro, **Biblioteca Nacional Digital**. S/D. Disponível em: <http://bndigital.bn.gov.br/o-servico-de-protecao-aos-indios/>. Acesso em: 14 jan. 2023.

G1 MA. Índios Guajajaras liberam a BR-226 após protestos no Maranhão. **G1**, São Luís, MA, 8 de dezembro de 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2019/12/08/indios-guajajaras-liberam-a-br-226-apos-protestos-no-maranhao.ghtml>. Acesso em: 14 jan. 2023.

_____. PRF Intensifica policiamento na BR226 no Maranhão. **G1**, São Luís, MA, 22 de dezembro de 2018. Disponível em: <https://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2018/12/22/policia-rodoviaria-intensifica-policiamento-na-br-226-no-maranhao.ghtml>. Acesso em: 14 jan. 2023.

_____. Índio e madeireiro morrem em emboscada em terra indígena no MA. **G1**, São Luís, MA, 02/11/2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2019/11/02/emboscada-em-terra-indigena-resulta-na-morte-de-duas-pessoas-no-ma.ghtml>. Acesso em: 14 jan. 2023.

_____. Após duplo assassinato, Força Nacional chega à Terra Indígena Cana Brava, no MA. **G1**. São Luís, MA, 11/12/2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2019/12/11/apos-duplo-assassinato-forca-nacional-chega-a-terra-indigena-cana-brava-no-maranhao.ghtml>. Acesso em: 14 jan. 2023.

GALLOIS, Dominique Tilkin. "Nossas falas duras: discurso político e auto-representação wajãpi". In: Albert, Bruce; Ramos, Alcida Rita (org.). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo: UNESP, 2002.

GIBRAM, Paola Andrade. **Cantos sem fim: formas políticas Kaingang e seus movimentos**. Tese Doutorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP. 2021.

GOLDMAN, Márcio. Segmentaridade, Captura e Resistência na Política de Ilhéus, Bahia. **Mana** (Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, v. 7, n.2, p. 57-94, 2001.

_____. **Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política**. Rio de Janeiro: 7letras. 2006.

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

GUERREIRO JUNIOR, Antonio Roberto. **Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário**. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 2012. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/10711>. Acesso em: 14 jan. 2023.

HALBWACHS, Maurice. A memória e o tempo. In: HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Editora Centauro, 2004. p. 90-130.

HARRISON, Carl H; HARRISON, Carole W. **Dicionário Guajajara-Português**. Anápolis – GO: Associação Internacional de Linguística SIL – Brasil, 2013. Disponível em: <https://www.silbrasil.org.br/resources/archives/72115>. Acesso em: 14 jan. 2023.

HEREDIA, Beatriz, M. A. de. **Política, família, comunidade**. In: PALMEIRA, Moacir; GOLDMAN, Márcio (org). **Antropologia, Voto e Representação Política**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1996.

HEREDIA, Beatriz Maria Alasia de; PALMEIRA, Moacir Gracindo Soares. O voto como adesão. In: HENRIQUES, Júlia Maria Pereira de Miranda; PORDEUS JÚNIOR, Ismael de Andrade; LAPLANTINE, François (org.). **Imaginários sociais em movimento: oralidade e escrita em contextos multiculturais**. Lyon, França, Universidade de Lyon 2; Fortaleza, Brasil: Edições UFC; Campinas, Brasil: Pontes Editores, 2006. p. 281-298. Disponível em: <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/44766?mode=full>. Acesso em: 14 jan. 2023.

HERZFELD, Michael. Histórias. In: HERZFELD, Michael. **Antropologia: Prática Teórica na Cultura e na Sociedade**. Petrópolis: Vozes. 2014.

HINE, Christine. **Ethnography for the Internet: embedded, embodied and everyday**. Nova Iorque: Routledge, 2015.

HINE, Christine. **Virtual Ethnography**. London: Sage Publications. 2000.

HORST, Heather A.; MILLER, Daniel (org.) **Digital Anthropology** Londres: Berg, 2012.

INDÍGENAS E CRISES GLOBAIS: DEMOCRACIA E PARTICIPAÇÃO EM PROCESSOS ELEITORAIS. 2021. Um vídeo (143min). Publicado pelo canal GETII IFBA. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=dD_21FLX4Ss. Acesso em: 14 jan. 2023.

IUBEL, Aline F. **Transformações políticas e indígenas: movimento e prefeitura no Alto Rio Negro**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, SP. 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/7663>. Acesso em: 14 jan. 2023.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KOZINETS, Robert V. **Netnografia: realizando pesquisa etnográfica online**. Porto Alegre: Penso, 2014

- KUSCHNIR, Karina. **Antropologia da política**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2007.
- LE GOFF, Jacques. Passado presente. LE GOFF, Jacques. **História & memória**. Campinas: Editora da Unicamp. 1990. p. 207-233.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Do mel às cinzas (Mitológicas v. 2)**. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **A origem dos modos à mesa (Mitológicas v. 3)**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural dois**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.
- LOBO, Rodrigo Gomes. **Naturezas esfumaçadas: os Tembé e o mercado de crédito de carbono**. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-11032016-143051/pt-br.php>. Acesso em: 14 jan. 2023.
- LOURES, Rosamaria; ROCHA, Bruna. Na Amazônia, as bibliotecas estão sendo incendiadas. **El País**, Caderno Opinião. 03/06/2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/opiniao/2020-06-03/na-amazonia-as-bibliotecas-estao-sendo-sendo-incendiadas.html>. Acesso em: 14 jan. 2023.
- LOWIE, Robert. Some Aspects of Political Organization among the American Aborigenes. **Journal of Royal Anthropological**. Institute of Great Britain and Ireland, n. 78, 1948. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2844522>. Acesso em: 14 jan. 2023.
- MADEIRO, Carlos. Como uma "transição de cocar para camisa" fez cacique virar prefeito em PE. Eleição 2020. **UOL**. Maceió. 24/11/2020. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/eleicoes/2020/11/24/como-uma-transicao-de-cocar-para-camisa-fez-cacique-virar-prefeito-em-pe.htm>. Acesso em: 14 jan. 2023.
- MADEIRO, Joiza Madeia de Arruda. **A “justiça do índio” não tem manual: a retenção de um funcionário e de um carro em uma aldeia Guajajara enquanto uma ação política coletiva situacional**. 2015. Dissertação (Mestrado em Cartografia Social e Política da Amazônia) – Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2015. Disponível em: https://www.ppgcspa.uema.br/wp-content/uploads/2016/06/Disserta%C3%A7%C3%A3o_Joiza.pdf. Acesso em: 14 jan. 2023.
- MANTOVANELLI, Thais. “Quanto vale a vida?” Os Mēbengôkre-Xikrin do Bacajá e os Juruna da Volta Grande do Xingu contra a engenharia de cálculo e setores técnicoempresariais da hidrelétrica de Belo Monte. In: **Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal**. VIEIRA, Suzane de Alencar; VILLELA, Jorge Mattar (org.). Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2020. Disponível em: <https://files.cercomp.ufg.br/web/up/688/o/insurgencias.pdf>. Acesso em: 14 jan. 2023.
- MANTOVANELLI, Thais. **Os Xikrin do Bacajá e a Usina Hidrelétrica de Belo Monte: uma crítica indígena à política dos brancos**. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/9009>. Acesso em: 14 jan. 2023.

MARANHÃO FILHO, Eduardo Meinberg de Albuquerque; COELHO, Fernanda Marina Feitosa ; DIAS, Tainah Biela. Fake news acima de tudo, fake news acima de todos: Bolsonaro e o “kit gay”, “ideologia de gênero” e fim da “família tradicional”. São Paulo. **Correlatio** 17 (01/30): 65. 2018. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/COR/article/view/9299>. Acesso em: 14 jan. 2023.

MARINHO, Maria Perpétuo Socorro Oliveira. **Índios Guajajara: da aldeia para a cidade**. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências da Saúde) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2014. Disponível em: <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/handle/tede/2967?mode=simple>. Acesso em: 14 jan. 2023.

MARQUES; Ana Claudia Marques, LEAL, Natacha Simeí. **Alquimias do parentesco: casas, gentes, papéis, territórios**. Rio de Janeiro: Gramma, Terceiro Nome, 2018.

MARQUES, Ana Claudia. Fundadores, ancestrais e inimigos. In: MARQUES, Ana Claudia. **Percursos e Destinos. Parentesco e família no sertão de Pernambuco e Médio-Norte do Mato Grosso**. Tese (Livre-Docência em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2015. p. 180-203.

MARQUES, Ana Claudia; VILLELA, Jorge Mattar. Sobre a circulação de Recursos em Eleições Municipais. In: HEREDIA, Beatriz Maria Alásia de; TEIXEIRA, Carla Costa; BARREIRA, Irllys (org.). **Como se Fazem Eleições no Brasil**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 63-101.

MARQUES, César Augusto. **Diccionario historico-geographico da provincia do Maranhão**. São Luis: Typ. do Frias, 1870. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/221726>. Acesso em: 14 jan. 2023.

MARTINS, Larissa dos Santos. **Os filhos de Maíra: territorialidade e alteridade entre os Tentehar “da Araribóia”**. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 2019. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/36723>. Acesso em: 14 jan. 2023.

MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. **A festa da moça nova: Ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna**. São Paulo: Humanitas/ FAPESP, 2019.

MEYER, Birgit. **Translating the devil: Religion and modernity among the Ewe in Ghana**. London: Edinburgh University Press, 1999.

MIRANDA, Julia Cleide Teixeira de; BORGES, Carlos. Nazareno Ferreira. O Ritual da festa do Moqueado: Educação, Cultura e Identidade na Sociedade Indígena Tembé-Tenetehara. **Arquivos Analíticos de Políticas Educativas**, 28(152). 2020. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7773913>. Acesso em: 14 jan. 2023.

MONTARDO, Deyse. **ÑANDE REKO ARANDU: memória viva guarani**. Direção geral: Antônio Maurício Fonseca. Gravação: José Henrique Mano Penna. Duração: 73:39 min. CD MG 2001.13326/98. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 5, n. 11, p. 203-205, out. 1999.

MONZA, Bartolameo da. **O massacre de Alto Alegre**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2018. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/574645>. Acesso em: 14 jan. 2023.

MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva e SILVA, Fabíola Andrea. Pãri: armadilha de pesca utilizada pelos índios Kaingang no sul do Brasil. **Universidade e Sociedade**. Maringá, 1996. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Amota-et-al-1996-pari/mota_et_al_1996_pari.pdf Acesso em: 14 jan. 2023.

MORAES, José de. **História da Companhia de Jesus na extinta província do Maranhão e Pará**. Rio de Janeiro: Typo De Brito & Braga. 1860. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/182934>. Acesso em: 14 jan. 2023.

MORAWSKA, Catarina. Luto e memória das Mães da Saudade de Peixinhos. **Alquimias do parentesco: casas, gentes, papéis, territórios/ orgs**. Ana Claudia Marques, Natacha Simei Leal. Rio de Janeiro: Gramma, Terceiro Nome, 2018.

MORETO, Adriano; ALMEIDA, Gizele. Bolsonaro: “Se eu assumir, índio não terá mais 1cm de terra”. **Dourado News**. 08/02/2018. Dourados. Disponível em: <https://www.douradosnews.com.br/dourados/bolsonaro-se-eu-assumir-indio-nao-tem-mais-1cm-de-terra/1074774/>. Acesso em: 14 jan. 2023.

MRS ESTUDOS AMBIENTAIS. **Produto 14 – Estudo Ambiental Simplificado – Componente Indígena TI Cana Brava / Guajajara Linhas de Transmissão 500 Kv Tucuruí-Marabá- Imperatriz-Presidente Dutra (C1 e C2)**. Brasília, MRS, 2019.

NAVARRETE, Frederico. “Las fuentes indígenas más allá del de la dicotomía entre historia y myto”. **Estudios de Cultura Náhuatl**. Cidade do México (México), v. 30, p. 231-256. 1999. Disponível em: <https://ru.historicas.unam.mx/handle/20.500.12525/763>. Acesso em: 14 jan. 2023.

NEGRÃO, Héber Fernandes. **Música na mitologia Tenetehara**. 2008. Dissertação Mestrado em Música. Escola de Música da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1843/GMMA-7XPMNA>. Acesso em: 14 jan. 2023.

NICOLAU, Jairo. **O Brasil dobrou à direita: uma radiografia da eleição de Bolsonaro em 2018**. Rio de Janeiro, Zahar, 2020.

NIMUENDAJU, Curt Unkel. Mitos dos índios Tembé do Pará e Maranhão. **Sociologia**. São Paulo, Escola de Sociologia e Política de São Paulo e Museu Paulista, 1951, Vol. XIII, n.2 p. 174-82; n3. p. 274-82.

OLIVEIRA, Alessandro R. **Política e políticos indígenas: a experiência Xakriabá**. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2008. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/1066>. Acesso em: 14 jan. 2023.

OLIVEIRA, Ana Carolina Amorim. ‘A Caneta é nossa borduna’: um estudo etnográfico sobre as experiências indígenas Tenetehara / Guajajara no ensino superior no Maranhão. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Universidade de São Paulo

(Usp), São Paulo, 2018. Disponível em:

<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-11032019-134328/pt-br.php>. Acesso em: 14 jan. 2023.

OLIVEIRA, Raimunda Nonato da Cruz. **Saúde Mental Indígena: Degradação e Pauperização. Reflexões acerca das influências do contexto pós-moderno na saúde mental do povo Guajajara no Estado do Maranhão**. 2015. Tese (Doutorado em Políticas Públicas) – Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2015. Disponível em: <https://ds.saudeindigena.icict.fiocruz.br/handle/bvs/693>. Acesso em: 14 jan. 2023.

OLIVEIRO FILHO, João Pacheco de. Índios, eleições e partidos. **Aconteceu- Povos Indígenas no Brasil**. Especial 14, p. 96-98. São Paulo, Sagarana Editora, 1983.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Contexto e Horizonte Ideológico: reflexões sobre o Estatuto do Índio. In.: SANTOS, Silvio Coelho dos; WERNER, Denis; BLOEMER, Neusa Sens; NACKE, Aneliese (org.). **Sociedades indígenas e o direito: uma questão de direitos humanos: ensaios**. Florianópolis: Ed. da UFSC/CNPq, 1985.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. João Pacheco de Oliveira Filho (Org.). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ LACED, 2004.

OVIEDO, Antônio; CARLOS, Silvio; SANTOS, Tiago Moreira dos. **Covid-19 e os Povos Indígenas**. [2020]. Disponível em: <https://covid19.socioambiental.org/>. Acesso em: 14 jan. 2023.

OVERING KAPLAN, Joanna. “Social time and social space in Lowland Southamerican societies”. Actes du XLIIe. Congrès International des Américanistes. Paris: Société des Américanistes, Musée de l’Homme, 1977

PALMEIRA, Moacir; BARREIRA, César (orgs). **Política no Brasil: Visões de Antropólogos**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: NuAP/UFRJ. 2006. Disponível em: <http://nuap.etc.br/politica-no-brasil/>. Acesso em: 14 jan. 2023.

PALMEIRA, Moacir. Política, facção e voto. **Antropologia, Voto e Representação Política**. Orgs. Moacir Palmeira e Márcio Goldman. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 1996.

PARREIRAS, Carolina. “Não leve o virtual tão a sério”? - uma breve reflexão sobre métodos e convenções na realização de uma etnografia do e no online. In: FERIANI, Daniela Moreno; CUNHA, Flávia Melo da; DULLEY, Iracema. (org.). **Etnografia, Etnografias. Ensaios sobre a diversidade do fazer antropológico**. São Paulo: Annablume, 2011.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Festa e guerra**. 2015. Tese (Livre Docência) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

POLICARPO, Alexandre; FONSECA, Bruno; LARA Eliziane; HAUBER Gabriella. A eleição do “kit gay”. **Publica. Agência de Jornalismo Investigativo**. 17/10/2018. Disponível em <https://apublica.org/2018/10/a-eleicao-do-kit-gay/>

RIBEIRO, Florbela. Políticas Tenetehara e Tenetehara na política. **Um estudo sobre as estratégias de uma campanha eleitoral direcionada a uma população indígena**. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia |Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-03052010-102616/pt-br.php>. Acesso em: 14 jan. 2023.

RIBEIRO, Florbela Almeida. A participação dos Tenetehara nas eleições de 2018. In: VERDUM, Ricardo; DE PAULA, Luís Roberto (org).. **Antropologia da política indígena: experiências e dinâmicas de participação e protagonismo indígena em processos eleitorais municipais (Brasil-América Latina)**. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2020.

RIFIOTIS, Theophilos. 2016. Etnografia no ciberespaço como “repovoamento” e explicação. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 31, n. 90, p. 85-98, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.17666/319085-98/2016>. Acesso em: 14 jan. 2023.

RUFINO, Marcos Pereira. **Candidaturas indígenas**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2001. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/%C3%8Dndios_e_as_elei%C3%A7%C3%B5es. Acesso em: 14 jan. 2023

SANTOS, Gilton Mendes dos. **Da cultura à natureza – um estudo do cosmos e da ecologia dos enawene-nawe**. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006. doi:10.11606/T.8.2006.tde-21052006-224829.

SANTOS, Alessandra Regina. Movimentos que tecem o mundo: experiências de deslocamento e práticas de conhecimento entre os habitantes de Pedro Cubas. 2018. **Alquimias do Parentesco**.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto, VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, Série Antropologia, n. 32, p. 2-19. 1979.

SILVA, Regina Célia Fonseca. **Proposta da FUNAI- Divisão Fundiária -4 SUERPA objetivando a retirada de São Pedro dos Cacetes**. São Luís: FUNAI, paper mimeo, 1991.

SOARES, Zeca. **Hildo e indígenas se reúnem com secretário nacional de habitação**. Zeca Soares. 15 de outubro de 2021. Disponível em: <https://www.zecasoares.com/2021/10/15/hildo-rocha-e-liderancas-indigenas-se-reunem-com-secretario-habitacao/>. Acesso em: 14 jan. 2023.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. **Um grande cerco de paz. Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado No Brasil**. 1. ed. PETRÓPOLIS: VOZES, 1995.

SPYER, Juliano. **Mídias sociais no Brasil emergente – Como a internet afeta a mobilidade social** (Educ/UCL Press). 2018.

SPYER, Juliano. **juliano spyer**. c2020. Disponível em: <https://www.julianospyer.com>. Acesso em: 14 jan. 2023.

STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac e Naify, 2014.

SZTUTMAN, Renato. As Metamorfoses do Contra-Estado: Pierre Clastres e as políticas ameríndias. *Ponto Urbe* (USP), v. 13, p. 54-78, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.893>. Acesso em: 14 jan. 2023.

UNIVERSITY COLLEGE LONDON. **Why we post**. Londres, c2023. Disponível em: <https://www.ucl.ac.uk/why-we-post/why-we-post>

VALOR ECONÔMICO. **As novas tribos do Senhor**. Terra indígenas do Brasil. ISA, 2007.

VAN GENNEP, Arnold. **Os Ritos de Passagem**. Petrópolis, Vozes, 2011.

VANZOLINI, Marina, “Eleições na aldeia ou o Alto Xingu contra o Estado?” **Anuário Antropológico**. 2010-I. 2011. Disponível em <https://journals.openedition.org/aa/998>

VELHO, O. **Frentes de expansão e estrutura agrária**. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

VERDUM, Ricardo; DE PAULA, Luís Roberto (org).. **Antropologia da política indígena: experiências e dinâmicas de participação e protagonismo indígena em processos eleitorais municipais (Brasil-América Latina)**. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2020.

VIEIRA, Suzane de Alencar. **Resistência e Pirraça na Malhada: Cosmopolíticas Quilombolas no Alto Sertão de Caetité**. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015. Disponível em: <http://objdig.ufrj.br/72/teses/827797.pdf>. Acesso em: 2 jan. 2023.

VIEIRA, José Glebson. Política indígena e política dos brancos: o protagonismo dos Potiguara nos processos eleitorais na cidade de Baía Traição (Paraíba). In: VERDUM, Ricardo; DE PAULA, Luís Roberto (org).. **Antropologia da política indígena: experiências e dinâmicas de participação e protagonismo indígena em processos eleitorais municipais (Brasil-América Latina)**. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2020.

VILAÇA, Aparecida. Conversão, predação e perspectiva. **Mana** [online]. v. 14, n. 1, pp. 173-204, 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132008000100007>. Acesso em: 2 jan. 2023.

VILLELA, Jorge Mattar. Confiscações, Lutas Anti-Confiscatórias e Antropologia Modal. In.: In: VIEIRA, Suzane de Alencar; VILLELA, Jorge Mattar (org.). **Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal**. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2020. Disponível em: <https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/688/o/insurgencias.pdf>. Acesso em: Acesso em: 2 jan. 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). **Sociedades indígenas & indigenismo no Brasil** Rio de Janeiro: Marco Zero / UFRJ, 1987. p. 31-41.

WAGLEY, Charles; GALVÃO, Eduardo. **Os índios Tenetehara (uma cultura em transição)**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1961. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/livros/os-indios-tenetehara-uma-cultura-em-transicao>. Acesso em: 14 jan. 2023.

ZANONNI, Claudio. 1999. **Conflito e Coesão. O Dinamismo Tenetehara**. Brasília: Conselho Indigenista Missionário (CIMI), 1999.

ZOPPI, Miranda. **Branços fazem política, Huni Kuĩ produzem conhecimento**. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

ZOPPI, Miranda. **A parte, o partido e a divisão dos Kaxinawá: o índio político e a política partidária**. Dissertação de Mestrado. UFRJ. 2012.