



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, SAÚDE E TECNOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

LEANDRO ARAÚJO DA SILVA

FRONTEIRAS EM MOVIMENTO:
resistências, protagonismos e lideranças
indígenas na Amazônia maranhense

Imperatriz

2021

LEANDRO ARAÚJO DA SILVA

**FRONTEIRAS EM MOVIMENTO:
resistências, protagonismos e lideranças
indígenas na Amazônia maranhense**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, da Universidade Federal do Maranhão, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Linha de pesquisa: Questões urbanas e rurais: etnia, cultura, identidade, alteridades e territorialidades.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Vanda Maria Leite Pantoja.

Coorientador: Prof. Dr. Emerson Rubens Mesquita Almeida.

Imperatriz

2021

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Silva, Leandro Araújo da.

FRONTEIRAS EM MOVIMENTO: resistências, protagonismos e lideranças indígenas na Amazônia maranhense / Leandro Araújo da Silva. - 2021.

167 p.

Coorientador(a): Emerson Rubens Mesquita Almeida.

Orientador(a): Vanda Maria Leite Pantoja.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Sociologia/ccsst, Universidade Federal do Maranhão, Imperatriz, 2021.

1. Amazônia maranhense - Fronteira. 2. Liderança indígena. 3. Movimento indígena. 4. Protagonismo indígena. 5. Resistência indígena. I. Almeida, Emerson Rubens Mesquita. II. Pantoja, Vanda Maria Leite. III. Título.

LEANDRO ARAÚJO DA SILVA

**FRONTEIRAS EM MOVIMENTO:
resistências, protagonismos e lideranças
indígenas na Amazônia maranhense**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, da Universidade Federal do Maranhão, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Aprovada em: ____/____/2021.

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Vanda Maria Leite Pantoja – PPGS/UFMA
(Orientadora – Presidente)

Prof. Dr. Emerson Rubens Mesquita Almeida – DESOC/UFMA
(Coorientador)

Prof.^a Dr.^a Jurema Machado de Andrade Souza – CAHL/UFRB
(Membro Externo)

Prof.^a Dr.^a Maria Aparecida Corrêa Custódio – PPGS/UFMA
(Membro Interno)

Aos povos indígenas da Amazônia maranhense:

Krikati, Tentehar (Guajajara), Awá, Memortumré,
Krêpum Kateyê, Krenyê, Ka'apor, Gavião
Pykobjê, Apaniekra, Tremembé, Akroa-Gamela,
Anapuru Muypura, Tupinambá e Kariu Kariri.

Por (e para) suas lutas, resistências e existências.

AGRADECIMENTOS

Era manhã de setembro de 2019, e esta dissertação estava finalizada e pronta para impressão. Foi uma satisfação e alegria imensas que senti, até que acordasse e percebesse que era apenas um sonho agradável. Os meus sonhos sempre me trazem memórias, embora nunca me deem clareza se são de coisas que já vivi, que ainda estão por viver ou que jamais vivenciarei.

É por essa capacidade bonita de sonhar que venho, primeiramente, reverenciar ao Universo que me rege, pelas conexões possibilitadas. E, em seguida, agradecer às pessoas que, de algum modo, têm me ajudado na construção e na materialização de sonhos, desses que se sonha acordado, à luz do dia, e que se põe em projetos, planos e ações, e desses que se sonha ao descansar, sob inspiração da mente, que coloca as ideias em ebulição, construindo memórias e mais sonhos.

Agradeço à minha orientadora, que sonhou comigo desde o instante em que me escolheu como orientando, em 2011, numa disciplina da graduação, em que iniciamos a elaboração de Projetos de Pesquisa. A partir daquele momento, caminhamos juntos – ela com uma instigante capacidade de fazer pensar, problematizar, enxergar oportunidades. Esta dissertação não seria sem a Prof.^a Dr.^a Vanda Pantoja. Agradeço o apoio, incentivos, compreensão e afetos. Por me apresentar Belém e outras fronteiras. Também pela seriedade, compromisso e competência com que me auxiliou a percorrer os oportunos caminhos.

Agradeço ao meu orientador, que me possibilitou um reorientar de ideias na elaboração do texto e realização das análises por duas vezes: a primeira na qualificação da monografia, em 2014, e a segunda em suas assertivas contribuições durante a construção desta dissertação. Prof. Dr. Emerson Almeida me encorajou a fazer afirmações. Suas observações atentas, incisivas e criteriosas mostraram direções para que eu pudesse tentar “correr com a teoria” e assumir a pesquisa. Agradeço as indicações de leitura, a paciência, disponibilidade e encorajamentos necessários.

Agradeço aos professores do Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS/UFMA) que compartilharam com a Primeira Turma seus conhecimentos, reflexões e tantas outras experiências: Prof. Dr. Jesus Marmanillo Pereira – o primeiro coordenador do PPGS/UFMA –, Prof.^a Dr.^a Vanda Pantoja, Prof. Dr. Rogério Carvalho Veras, Prof.^a Dr.^a Maria Aparecida Corrêa Custódio, Prof.^a Dr.^a Emilene Leite de Sousa e Prof. Dr. Wellington da Silva Conceição.

Agradeço o gentil aceite, as leituras cuidadosas, apreciação e relevantes contribuições, na banca de avaliação desta dissertação, à Prof.^a Dr.^a Jurema Machado de Andrade Souza e Prof.^a Dr.^a Maria Aparecida Corrêa Custódio.

Aos colegas da Primeira Turma do Mestrado em Sociologia, especialmente Regilma, de quem estive mais próximo pelas afinidades dos temas de pesquisa, o que nos rendeu produtivas conversas, e por “compartilharmos” a orientadora. Às membras do grupo “subalterno” #ECoisadxPPGS, Janeide, Luiza e Jéssica. Agradeço pelas conversas, atenção e apoio. Ao Natal, pela leitura e sugestões na disciplina Seminários de Dissertação.

Agradeço à minha família, especialmente a minha mãe, Ana Arlete. São tantos os porquês, mas devo resumir que é por me amar demais, por todos os cuidados, atenção e preocupações que tem me dedicado. Ao meu pai, Antônio José, sempre presente. Aos meus irmãos presentes, Léo, Pedro, Regiane, Maria e Ana Tereza. Aos sobrinhos e sobrinhas presentes, Gessiely, Gessivan, Ana Alice, Jullian, Sarah Ohana e Kaike.

Aos meus avós, sujeitos que me conectam à “ancestralidade”, dimensão bonita e encantadora que estou aprendendo com os indígenas. Meus avós paternos, em memória, Tereza Fonseca e Pedro Araújo, este cujo corpo voltou à Terra durante o segundo semestre do Mestrado, em setembro de 2019, e, mesmo enfermo, preocupou-se quando fui atropelado em março, véspera do início das aulas. À Wanderleia. É também para elas e para ele, sei que estão em algum lugar.

Meus avós maternos, Maria Francisca e Gabriel Araújo. Este nos conta que sua bisavó era “índia braba”, história bastante comum e que remete à ideia de que nós, brasileiros, “somos uma nação parida à força”. Os Guajajara mais velhos da Aldeia Recanto dos Cocaís – da Terra Indígena Krikati – ainda contam histórias de parentes de meu avô. Aliás, alguns deles contam que são parentes.

Aos demais amigos e amigas compreensíveis, aos que entendem que tenho “os meus processos”, especialmente as torcedoras e torcedores orgulhosos de terem um amigo mestrando. Ao Rodrigo Lima, pela elaboração do mapa da Amazônia maranhense. Ao Wilian dos Reis, pela revisão do texto.

Por mais sonhos, memórias e conexões.

Por outras fronteiras para atravessar.

RESUMO

Nesta pesquisa, tivemos como objetivo analisar as estratégias de atuação do movimento indígena nas fronteiras da Amazônia maranhense, a partir dos protagonismos e resistências de suas lideranças, frente aos processos de dominação que lhes são impostos e às violações dos direitos dos povos indígenas. A questão central da pesquisa foi formulada da seguinte maneira: como se dá a atuação do movimento indígena nas fronteiras da Amazônia maranhense? Como se dão as resistências e como se constroem os protagonismos das lideranças indígenas? Como proposta metodológica, utilizamos a etnografia multissituada, e, como meios de obtenção de dados, lançamos mão de: entrevistas e declarações públicas de lideranças e personalidades que atuam no movimento, pesquisas em arquivos digitais e sítios virtuais de organizações indígenas e indigenistas, e em perfis públicos nas redes sociais de lideranças do movimento. Utilizamos, também, levantamento bibliográfico e documental sobre o tema. Para pensar o movimento indígena na Amazônia maranhense, recorreremos à noção de fronteira, conforme José de Sousa Martins, e à perspectiva do pensamento fronteiriço, de acordo com Walter D. Mignolo e Larissa Rosevics, como também utilizamos os conceitos de resistência pública e oculta, conforme James C. Scott; lançamos mão do conceito de rede, com base em Manuel Castells, para analisar as resistências indígenas e situar o movimento em sua forma de organização articulada em rede, inclusive nas redes digitais/internet. Como resultado, apontamos que o movimento indígena é realizado por meio de ações, mobilizações e atuações públicas articuladas em rede, tendo os meios digitais, através das mídias sociais, como um elemento fundamental na visibilização das agendas indígenas. Trata-se de um movimento de afirmação pública das demandas indígenas, um contexto de consolidação do protagonismo e exposição dos sujeitos (e das identidades) indígenas como lideranças que reivindicam a efetivação dos seus direitos e resistem, publicamente, às violações destes. Nossa pesquisa sugere, ainda, que a fronteira maranhense constitui um lócus de enunciação das resistências indígenas.

Palavras-chave: Movimento indígena. Resistência indígena. Protagonismo indígena. Liderança indígena. Amazônia maranhense. Fronteira.

RESUMEN

En esta investigación, nos propusimos analizar las estrategias de acción del movimiento indígena en las fronteras de Amazonia maranhense (la región amazónica de Maranhão), desde el protagonismo y resistencia de sus líderes, frente a los procesos de dominación que se les imponen y violaciones de los derechos de los pueblos indígenas. La pregunta central de la investigación se formuló de la siguiente manera: ¿cómo funciona el movimiento indígena en las fronteras de Amazonia maranhense? ¿Cómo ocurren las resistencias y cómo se construyen los protagonismos de los líderes indígenas? Como propuesta metodológica utilizamos la etnografía multisituada y, como medio de obtención de datos, utilizamos: entrevistas y declaraciones públicas de líderes y personalidades que trabajan en el movimiento, investigación en archivos digitales y sitios virtuales de organizaciones indígenas e indigenistas, y en perfiles públicos en redes sociales de los líderes del movimiento. También se utilizó un estudio bibliográfico y documental sobre el tema. Para pensar en el movimiento indígena en Amazonia maranhense, recurrimos a la noción de frontera, según José de Sousa Martins, y la perspectiva del pensamiento de frontera, de acuerdo a Walter D. Mignolo y Larissa Rosevics, además de utilizar los conceptos de resistencia pública y oculta, según James C. Scott; utilizamos el concepto de red, basado en Manuel Castells, para analizar la resistencia indígena y situar el movimiento en su forma de organización articulada en red, incluso en redes digitales/internet. Como resultado, señalamos que el movimiento indígena se lleva a cabo a través de acciones, movilizaciones y acciones públicas articuladas en red, con medios digitales, a través de las redes sociales, como elemento fundamental en la visibilidad de las agendas indígenas. Es un movimiento de afirmación pública de las demandas indígenas, un contexto de consolidación del protagonismo y exposición de los sujetos (e identidades) indígenas como líderes que demandan la realización de sus derechos y resisten públicamente las violaciones de estos derechos. Nuestra investigación también sugiere que la frontera de Maranhão es un locus de enunciación de las resistencias indígenas.

Palabras clave: Movimiento indígena. Resistencia indígena. Protagonismo indígena. Liderazgo indígena. Amazonia maranhense. Frontera.

ABSTRACT

In this research, we aimed to analyze the strategies of action of the indigenous movement on the borders of Maranhense Amazon (the Amazon region of Maranhão), from the protagonism and resistance of its leaders, facing the processes of domination imposed on them and violations of the rights of indigenous peoples. The central question of the research was formulated as follows: how does the indigenous movement work on the borders of Maranhense Amazon? How do resistances occur and how are the protagonisms of indigenous leaders built? As a methodological proposal, we employed multi-sited ethnography, and, as a means of obtaining data, we made use of: interviews and public statements by leaders and personalities who work in the movement, research in digital archives and websites of indigenous organizations, and in public profiles on social networks of the movement's leaders. A bibliographic and documental survey on the subject was also used. To think about the indigenous movement in the Maranhense Amazon, we resorted to the notion of border, as José de Sousa Martins, and the perspective of border thinking, according to Walter D. Mignolo and Larissa Rosevics, as we also employed the concepts of public and hidden resistance, according to James C. Scott; we used the concept of network, based on Manuel Castells, to analyze indigenous resistance and situate the movement in its form of organization articulated in a network, including in digital networks/ internet. As a result, we point out that the indigenous movement is carried out through actions, mobilizations and public actions articulated in a network, with digital media, through social media, as a fundamental element in the visibility of indigenous agendas. It is a movement of public affirmation of indigenous demands, a context of consolidation of the protagonism and exposure of indigenous subjects (and identities) as leaders who demand the realization of their rights and publicly resist violations of these rights. Our research also suggests that the border of Maranhão is a locus for enunciating indigenous resistances.

Keywords: Indigenous movement. Indigenous resistance. Indigenous protagonism. Indigenous leadership. Maranhense Amazon. Border.

LISTA DE SIGLAS E ACRÔNIMOS

APIB	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
ALB	Amazônia Legal Brasileira
AMIMA	Articulação das Mulheres Indígenas do Maranhão
APINOMA	Associação dos Povos Indígenas do Norte do Maranhão
APOINME	Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo
ARPINSUDESTE	Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste
ARPINSUL	Articulação dos Povos Indígenas do Sul
ATL	Acampamento Terra Livre
ATY GUASU	Grande Assembleia do Povo Guarani
CCOCALITIA	Coordenação Geral da Comissão de Caciques e Lideranças Indígenas da Terra Indígena Araribóia
CDHM	Comissão de Direitos Humanos e Minorias
CESE	Comissão Ecumênica de Serviço (do CIMI)
CGIIRC	Coordenação Geral de Indígenas Isolados e de Recente Contato (da Funai)
CIDH	Comissão Interamericana de Direitos Humanos
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CIR	Conselho Indígena de Roraima
COAPIMA	Coordenação das Organizações e Articulações dos Povos Indígenas do Maranhão
COIAB	Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
CPT	Comissão Pastoral da Terra
CR	Coordenações Regionais (da Funai)
CTI	Centro de Trabalho Indigenista
DSEI	Distritos Sanitários Especiais Indígenas
Fapema	Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Estado do Maranhão
FEST	Faculdade de Educação Santa Terezinha
Funai	Fundação Nacional do Índio
GESTA	Grupo de Estudos em Temáticas Ambientais
GTDN	Grupo de Trabalho para o Desenvolvimento do Nordeste

IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IFMA	Instituto Federal do Maranhão
INPE	Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
IPPH	Instituto Paulista Promoção Humana
ISA	Instituto Socioambiental
LCH	Licenciatura em Ciências Humanas/Sociologia
LGBTQIA+	Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transsexuais, Queer, Intersexuais, Assexuais e outras variações de sexualidade e gênero
MA	Maranhão
MESA	Mesa Diretora (da Câmara dos Deputados)
NEABI	Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas (do IFMA)
NUPERR	Núcleo de Pesquisas e Estudos sobre Religiões e Religiosidades no Maranhão
OMS	Organização Mundial da Saúde
ONGs	Organizações Não Governamentais
ONU	Organização das Nações Unidas
OPI	Observatório dos Direitos Humanos dos Povos Indígenas Isolados
PA	Pará
PCB	Partido Comunista do Brasil
PL	Projeto de Lei
PPGAS	Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
PPGS/UFMA	Programa de Pós-Graduação em Sociologia
PRODES	Projeto de Monitoramento do Desmatamento na Amazônia Legal
PSOL	Partido Socialista
RCAM	Rede para a Conservação da Amazônia Maranhense
REDE	(Partido) Rede Sustentabilidade
REJUIND	Rede de Juventude Indígena
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
STF	Supremo Tribunal Federal
TI	Terra(s) Indígena(s)
UEMA	Universidade Estadual do Maranhão
UEMASUL	Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão

UFBA	Universidade Federal da Bahia
UFG	Universidade Federal de Goiás
UFMA	Universidade Federal do Maranhão
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UMIAB	União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira
UNI	União das Nações Indígenas
UP	Unidade Popular pelo Socialismo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
 CAPÍTULO I	
FRONTEIRAS, PENSAMENTO FRONTEIRIÇO, REDES, LIDERANÇAS E RESISTÊNCIAS INDÍGENAS	33
1.1 Fronteira sociológica e o encontro com a alteridade.....	33
1.2 Pensamento fronteiriço: pensar que emerge na fronteira	40
1.3 Redes: articulações indígenas a partir da fronteira	44
1.4 Lideranças indígenas: para pensar o movimento.....	48
1.5 Resistências: os discursos indígenas como resistências.....	63
 CAPÍTULO II	
FRONTEIRA MARANHENSE: RESISTÊNCIAS E POSSIBILIDADES	71
2.1 Amazônia maranhense como fronteira	73
2.2 Resistências e reinvenção de subjetividades fronteiriças.....	80
 CAPÍTULO III	
MOVIMENTO E NARRATIVAS INDÍGENAS A PARTIR DA AMAZÔNIA MARANHENSE	93
3.1 Movimento no contexto de pandemia e política anti-indígena.....	99
3.2 “Sangue Indígena: nenhuma gota mais”	114
3.3 Lideranças maranhenses e nacionais e a resistência indígena na atualidade	123
3.4 Novas pautas? Mulheres, juventudes indígenas e LGBTQIA+	131
3.5 “Demarcando as telas, ocupando as redes”	144
 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	153
 REFERÊNCIAS	160

INTRODUÇÃO

Nossas pesquisas com indígenas tiveram início com a construção do Trabalho de Conclusão de Curso de graduação em Licenciatura em Ciências Humanas/Sociologia (LCH), iniciado em 2010. A pesquisa foi defendida em setembro de 2015, na Universidade Federal do Maranhão (UFMA), *campus* Imperatriz, com o título *Conflito e resistência na demarcação da Terra Indígena Krikati*. Nesse trabalho, analisamos o que denominamos conflitos e resistências nos processos de demarcação e desocupação da Terra Indígena (TI) Krikati. Tivemos, como foco de análise, os discursos de indígenas e não indígenas sobre os processos investigados, a partir do conceito de fricção interétnica (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1980).

Paralelo ao desenvolvimento do projeto de monografia, nossas primeiras experiências de pesquisa ocorreram também como bolsista de Iniciação Científica, no projeto *Pentecostalismo, migração, identidade e mercado religioso no Oeste Maranhense*, vinculado ao Núcleo de Pesquisas e Estudos sobre Religiões e Religiosidades no Maranhão (NUPERR), sob orientação da Prof.^a Dr.^a Vanda Pantoja e financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Estado do Maranhão (Fapema), entre 2011 e 2014. Para a realização da pesquisa no âmbito desse projeto, percorremos os 16 municípios da Microrregião de Imperatriz, Mesorregião do Oeste Maranhense, realizando entrevistas com lideranças das mais diversas denominações religiosas locais e levantamento da presença religiosa na referida Microrregião.

Em 2017, tivemos a experiência de participação na equipe de pesquisadores para construção do Inventário Cultural Krikati, trabalho dirigido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). O Inventário Cultural Krikati tinha, como localidade, o Território Indígena Krikati (Aldeia São José), porém parou na fase de levantamento dos bens culturais Krikati.

Ao elaborar o projeto para seleção na primeira turma do Mestrado em Sociologia, do Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS/UFMA), no segundo semestre de 2018, nosso intuito era analisar a cultura do povo Krikati e suas resistências em face do contato interétnico. Tal proposta foi pensada porque percebemos, nas redes sociais, publicações desse povo cujos conteúdos eram relacionados a aspectos de sua cultura, como rituais, pintura corporal etc. Consideramos, como hipótese, que essas ações eram resistência, por isso nosso interesse de pesquisa se voltou para essas ações e como eram construídas junto ao povo mencionado.

Aos poucos, fomos tomando consciência de um movimento mais abrangente realizado pelos povos indígenas maranhenses, com assembleias em seus territórios, que também eram divulgadas em suas redes. Passamos a acompanhar, de maneira mais detida, os perfis das lideranças nas redes sociais Facebook e Instagram, o que também nos levou às redes das organizações indígenas maranhenses (Mídia Índia), regionais – especialmente a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), e Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), que compreende as organizações indígenas numa escala nacional.

As dificuldades em estabelecer contato e relações de confiança com os sujeitos Krikati presentes nas redes, como também o intuito de ampliar a proposta de investigação para o espaço que aqui denominamos *Amazônia maranhense* contribuíram para a reformulação da proposta de pesquisa. Tomamos a direção de investigar o movimento indígena maranhense a partir da atuação de suas lideranças, as mesmas que identificamos estarem atuantes também nos espaços virtuais. Inicialmente, quem aparecia em nossas buscas eram Sonia Guajajara e Erisvan Guajajara. Posteriormente, o movimento (do campo) foi nos conduzindo a outros sujeitos e outras sujeitas.

Sendo este pesquisador um sujeito fronteiriço (amazônico maranhense), experienciei e experiencio processos diversos de minha condição de fronteira. A temática indígena me acompanhou desde a infância. Inicialmente, por habitar na TI Krikati, município de Montes Altos, estado do Maranhão (MA), vivenciei o final do processo demarcatório (nos últimos anos da década de 1990 e início dos anos 2000), bem como o processo que, na pesquisa de conclusão do curso de graduação, chamamos de desocupação, caracterizado pela saída dos moradores não indígenas. Na TI Krikati, esse processo permanece inacabado.

Essas considerações são necessárias como caminho para afirmar que o fato de estar na fronteira (Amazônia maranhense) tem importância em relação ao tema de estudo e com a opção decolonial (enquanto opção metodológica), que podemos entender como um modo “[...] de viver o campo como um encontro em que surgem novas questões inesperadas sobre as minhas ideias, sobre as minhas práticas, sobre mim mesmo, que permitem a construção de ferramentas de reflexão [...]”¹ (OLIVERA, 2014, p. 139, tradução nossa). Olhando sob essa perspectiva, minhas questões de pesquisa são implicadas pela minha condição e experiência de sujeito no mundo, sujeito fronteiriço.

¹ “[...] de vivir el campo como un encuentro em el cual surgen nuevas preguntas inesperadas sobre mis ideas, sobre mis prácticas, sobre mí mismo que permiten construir herramientas de reflexión [...]”.

Assim, o processo de deixar o lugar onde vivi minha infância, em decorrência da desocupação da TI, articulado aos processos de pesquisa sobre indígenas e sobre a Amazônia maranhense, propiciaram-me repensar situações de conflitos relacionados à minha identificação com a terra e com a floresta, relações de pertencimento afetivo. Também foram fundamentais na construção de outro olhar sobre os sujeitos indígenas e o relacionamento destes com os não indígenas, especialmente nas relações presenciadas em minhas experiências, tanto na esfera da vida pessoal, quanto em situações de pesquisa.

No tempo da minha infância, não tinha a compreensão de que aquelas terras eram terras (de índio) indígenas. Foi somente quando chegaram os técnicos da Fundação Nacional do Índio (Funai) para realização do levantamento das ditas “benfeitorias”, e com as falas corriqueiras dessa fase de que “tudo aquilo” iria ficar para os “caboco”, foi que me dei conta dos conflitos envolvendo a terra.

Em nosso cotidiano no interior do município de Montes Altos, não utilizávamos termos como *índio* ou *indígena*. Nós nos referíamos àqueles sujeitos como *caboco* – era assim que toda a gente não indígena daquela redondeza se referia aos Krikati. Algum tempo após o *deslocamento*, ao que me recordo, é que me deparei com o termo *índio* como forma de se referir a esse povo, e foi assim que os mencionei na pesquisa para a monografia. No mestrado, passei a utilizar o termo *indígena*.

Como tema de investigação científica, nosso interesse pela demarcação da TI Krikati, como já assinalamos, teve início durante o curso de LCH, entre 2012 e 2015. Os caminhos percorridos, durante o repensar do projeto de pesquisa, submetido ao PPGS/UFMA², em disciplina de Seminários de Dissertação, conduziram-nos à temática movimento indígena na Amazônia maranhense e com os povos dessa fronteira, especialmente Guajajara, presentes nas redes sociais virtuais. Foi a partir desse percurso que seguiu a presente pesquisa, sob orientação da Prof^a. Dr.^a Vanda Pantoja e do Prof. Dr. Emerson Almeida e realizada por este sujeito que experiencia/compartilha, embora de modos diversos, dos mesmos espaços amazônicos maranhenses que seus interlocutores e interlocutoras.

Feitas essas considerações, cabe afirmar que esta pesquisa teve o objetivo de analisar as estratégias e atuação do movimento indígena nas fronteiras da Amazônia

² A discussão sobre fronteira torna-se relevante no âmbito do PPGS/UFMA por este estar situado na fronteira maranhense (na cidade de Imperatriz-MA). Assim, como parte do processo de construção da identidade do Programa como um programa de fronteira, houve um entendimento de que as pesquisas desenvolvidas devem ser voltadas para povos e processos (sociais, políticos, culturais, econômicos etc.) dessa fronteira (Amazônia maranhense). Nesse sentido, os estudos da primeira turma do Mestrado em Sociologia (2019-2020), sobretudo a partir do segundo semestre de 2019, conduziram-nos (os discentes) à percepção da fronteira como campo e lócus de pesquisa.

maranhense. Buscamos construir a análise a partir dos protagonismos e resistências de suas lideranças, frente aos processos de dominação que lhes são impostos e às violações dos direitos indígenas. A proposta de investigar o movimento indígena, a partir da Amazônia maranhense³, surgiu pela nossa percepção de uma série de articulações locais que evidenciam a organização dos povos indígenas, especialmente suas lideranças, e a realização de mobilizações que se projetam para além do âmbito das aldeias, como também para além do âmbito das etnias e das delimitações jurídico-políticas impostas pelas fronteiras geográficas.

Percebemos a existência de mobilizações que ultrapassam os limites de atuação nos espaços físicos dos territórios indígenas e nos espaços públicos das cidades, projetando-se, também, nos espaços virtuais, facilitado pela ampliação do acesso dos indígenas às tecnologias digitais. Nesse sentido, o movimento ganha proporções mais amplas, tanto em termos de articulação de lideranças e povos, como também no que diz respeito à busca por visibilidade às suas pautas.

³ Tomamos como Amazônia maranhense a parte do estado pertencente ao que é oficialmente reconhecido como Amazônia Legal. Conforme o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a chamada “[...] Amazônia Legal corresponde à área de atuação da Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia – SUDAM delimitada no Art. 2o da Lei Complementar n. 124, de 03.01.2007. 181 municípios do Estado do Maranhão compõem a região, dos quais 21 estão apenas parcialmente integrados à Amazônia Legal” (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, [2019?], s. p.). Municípios maranhenses que compõem a Amazônia Legal: Açailândia, Alcântara, Altamira do Maranhão, Alto Alegre do Maranhão, Alto Alegre do Pindaré, Alto Parnaíba, Amapá do Maranhão, Amarante do Maranhão, Anajatuba, Apicum-Açu, Araguaçu, Arame, Arari, Axixá, Bacabal, Bacabeira, Bacuri, Bacurituba, Balsas, Barra do Corda, Bela Vista do Maranhão, Benedito Leite, Bequimão, Bernardo do Mearim, Boa Vista do Gurupi, Bom Jardim, Bom Jesus das Selvas, Bom Lugar, Brejo de Areia, Buriti Bravo, Buriticupu, Buritirana, Cachoeira Grande, Cajapió, Cajari, Campestre do Maranhão, Cândido Mendes, Cantanhede, Capinzal do Norte, Carolina, Carutapera, Cedral, Central do Maranhão, Centro do Guilherme, Centro Novo do Maranhão, Cidelândia, Codó, Colinas, Conceição do Lago-Açu, Coroatá, Cururupu, Davinópolis, Dom Pedro, Esperantinópolis, Estreito, Feira Nova do Maranhão, Fernando Falcão, Formosa da Serra Negra, Fortaleza dos Nogueiras, Fortuna, Godofredo Viana, Gonçalves Dias, Governador Archer, Governador Edison Lobão, Governador Eugênio Barros, Governador Luiz Rocha, Governador Newton Belo, Governador Nunes Freire, Graça Aranha, Grajaú, Guimarães, Icatu, Igarapé do Meio, Igarapé Grande, Imperatriz, Itaipava do Grajaú, Itapecuru Mirim, Itinga do Maranhão, Jatobá, Jenipapo dos Vieiras, João Lisboa, Joselândia, Junco do Maranhão, Lago da Pedra, Lago do Junco, Lago Verde, Lago dos Rodrigues, Lagoa Grande do Maranhão, Lajeado Novo, Lima Campos, Loreto, Luis Domingues, Maracaçumé, Marajá do Sena, Maranhãozinho, Matinha, Matões do Norte, Mirador, Miranda do Norte, Mirinzal, Monção, Montes Altos, Morros, Nova Colinas, Nova Iorque, Nova Olinda do Maranhão, Olho D’água das Cunhãs, Olinda Nova do Maranhão, Paço do Lumiar, Palmeirândia, Paraibano, Pastos Bons, Paulo Ramos, Pedreiras, Pedro do Rosário, Penalva, Peri Mirim, Peritoró, Pindaré-Mirim, Pinheiro, Pio XII, Pirapemas, Poção de Pedras, Porto Franco, Porto Rico do Maranhão, Presidente Dutra, Presidente Juscelino, Presidente Médici, Presidente Sarney, Presidente Vargas, Raposa, Riachão, Ribamar Fiquene, Rosário, Sambaíba, Santa Filomena do Maranhão, Santa Helena, Santa Inês, Santa Luzia, Santa Luzia do Paruá, Santa Rita, Santo Antônio dos Lopes, São Bento, São Domingos do Azeitão, São Domingos do Maranhão, São Félix de Balsas, São Francisco do Brejão, São João Batista, São João do Carú, São João do Paraíso, São João do Soter, São José de Ribamar, São José dos Basílios, São Luís, São Luís Gonzaga do Maranhão, São Mateus do Maranhão, São Pedro da água Branca, São Pedro dos Crentes, São Raimundo das Mangabeiras, São Raimundo do Doca Bezerra, São Roberto, São Vicente Ferrer, Satubinha, Senador Alexandre Costa, Senador La Rocque, Serrano do Maranhão, Sítio Novo, Sucupira do Norte, Tasso Fragoso, Timbiras, Trizidela do Vale, Tufilândia, Tuntum, Turiaçu, Turilândia, Vargem Grande, Viana, Vila Nova dos Martírios, Vitória do Mearim, Vitorino Freire e Zé Doca (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2019).

A ideia de pensar as estratégias de atuação do movimento indígena a partir da atuação de lideranças da Amazônia maranhense surgiu também pela percepção de que esse movimento se faz apresentando certas especificidades no contexto atual⁴. Supomos que o movimento contemporâneo é levado a termo através da ressignificação de elementos próprios da cultura indígena e da apropriação e ressignificação de elementos oriundos do universo cultural não indígena, como também se insere no contexto de um fenômeno de proporções mais amplas, o que significa que o movimento tem destacada atuação no Brasil, na América Latina e para além destes.

O recorte geográfico da pesquisa focaliza a Amazônia maranhense, sendo que nossos interlocutores estão em pontos específicos desse campo, especialmente nos territórios indígenas e cidades próximas. Contudo, tomamo-los como ponto de partida para a compreensão do movimento indígena em suas dimensões mais amplas, não apenas em seus espaços de atuação na Amazônia maranhense, mas o situando como processo de nível mais abrangente em escalas, regional, nacional e internacional, o que talvez nos permita compreender variadas dinâmicas internas ao movimento.

Ao nos referirmos às lideranças do movimento indígena, não consideramos que estas sejam apenas as lideranças do âmbito das etnias ou das aldeias, e sim as lideranças construídas no âmbito do movimento, e para o movimento, que se realiza projetando-se para além dos domínios de atuação locais. Temos em vista a hipótese de que as lideranças que protagonizam as ações constituintes do movimento indígena passam por distintos processos de formação, outros rituais que não exatamente aqueles que preparam as chefias das aldeias, como o cacique, por exemplo.

No entanto, atentamos para o fato de que passarem por outros processos de preparação não significa que as lideranças do movimento indígena não possam ser também lideranças das aldeias, o que evidencia os complexos processos em que se constroem as lideranças do movimento, como também a complexidade de suas atuações. O cacique ou cacica também pode assumir importante papel no movimento projetado para além dos domínios do seu povo.

⁴ Quando nos referimos ao movimento indígena atual, buscamos pensar que há certas especificidades, como o fato de estar para além da etnia ou território, constituído em redes de organizações e articulações, na qual se destacam: a articulação e exposição pública por meio da internet, e as redes de comunicação e atuação digitais, através das organizações e lideranças próprias indígenas e apoiadores não indígenas. Pensamos, ainda, a atuação do movimento a partir das mobilizações e organizações indígenas lideradas por esses próprios sujeitos. Não se trata de um movimento exclusivamente a partir da atuação em instâncias estatais, mas em instâncias sobretudo indígenas, porque, conduzidas pelos próprios indígenas, nesse sentido autônomas, estão fora do âmbito de atuação do Estado, embora reivindiquem o cumprimento das obrigações deste.

Nesse sentido, Ilma de Oliveira Silva, em sua tese *Lideranças Krikati: implicações da escola não indígena em suas histórias e trajetórias de vida*, aponta que a apropriação de “conhecimentos ocidentais”, por parte dos sujeitos investigados, contribui para o “fortalecimento de suas lideranças”, como também para a “participação em movimentos e organizações indígenas” (SILVA, 2018, p. 200). Assim, as lideranças perfazem o sentido de suas trajetórias através do que Silva (2018) denominou *mundo dos brancos*, retornando à comunidade e ajudando o seu povo.

Entendemos o movimento indígena contemporâneo como um processo dotado de sentidos, intencionalidades e de elementos ressignificados, o que nos aparentou, inicialmente, algo com um teor de “novas” configurações do movimento, embora a aparência do novo não sustente, na realidade, a tese de que o movimento consista em algo propriamente novo. Isso porque é consequência e, ao mesmo tempo, estabelece relação de continuidade com as lutas históricas dos povos indígenas no Brasil. No entanto, atentamos para a possibilidade de que ele seja realizado apresentando certas especificidades.

O movimento parece ser levado a termo através da ressignificação e reafirmação de elementos próprios da cultura indígena, como também da apropriação e ressignificação de elementos incorporados do universo de saberes e técnicos, *a priori*, não indígenas (SILVA, 2018). Nesse sentido, nosso propósito central é compreender como esses processos são constituídos por meio da atuação das lideranças, a partir da Amazônia maranhense.

No MA, vivem povos indígenas dos troncos linguísticos Tupi-Guarani e Macro-Jê. Os povos do tronco Tupi-Guarani compreendem os Guajajara (Tentehar), Ka’apor e Awá/Guajá. Os povos do tronco linguístico Macro-Jê, por sua vez, compreendem os Krikati, Gavião Pykobjê, Kanela Apaniekra, Kanela Memortumrê, Krepum-Kateyê e Krenyê, presentes nas porções amazônica e de cerrado do estado.

Além desses, há os Anapuru Muypura, Tupinambá, Kariu Kariri, Tremembé e Akroa-Gamela⁵, que, atualmente, estão em processo de retomada. Os Akroa-Gamela foram mencionados também como Tupi⁶ pela liderança Edilena Torino Krikati, em palestra no I

⁵ O movimento indígena utiliza a designação “resistência” para tratar processos sociais como os vivenciados por esses povos, no MA. Conforme Elizabeth Maria Beserra Coelho e Mônica Ribeiro Moraes de Almeida (2018, p. 2), os Akroa-Gamela, como os Krenyê e Tremembé, haviam sido considerados extintos pelos órgãos indigenistas e por parte da literatura antropológica, tratando-se das “estratégias de colonialidade empreendidas pelo Estado brasileiro visando a extinção dos povos indígenas”.

⁶ A literatura antropológica estabelece um contraponto à afirmação da nossa interlocutora de que o povo Gamela pertence ao tronco Tupi-Guarani. Elizabeth Coelho e Mônica Almeida apresentam alguns dados sobre a problemática: “Nimuendajú (1937, p. 60) afirmou que ‘durante muito tempo Timbira e Gamela’ foram interpretados como sinônimos que designariam o mesmo grupo. Entretanto, Francisco de Paula Ribeiro tratou-os como ‘nações’ diferentes” (2018, p. 4, grifos das autoras). A “situação histórica” dos Gamela, apresentada pelas pesquisadoras, evidencia a diferenciação entre esse povo e os povos Timbira. Também não há referências

Seminário Nacional Online, do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas/Instituto Federal do Maranhão (NEABI/IFMA)⁷. São mais de 30 mil indígenas, os quais, com exceção dos Tremembé e dos Gamela, estão distribuídos em 18 TI que totalizam mais de 2 milhões de hectares dos biomas Cerrado e Amazônia (COORDENAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DA AMAZÔNIA BRASILEIRA, [2018b]; ALMEIDA, 2019).

As 18 TI existentes, atualmente, no MA são: Awá, Caru, Rio Pindaré, Alto Turiaçu, Araribóia, Bacurizinho, Cana Brava, Geralda Toco-Preto, Governador, Kanela B. Velho, Porquinhos, Krikati, Lagoa Comprida, Rodeador, Urucú-Juruá, Vila Real, Morro Branco, e Krenyê (ALMEIDA, 2019). Conforme Marlúcia Bonifácio Martins e Tadeu Gomes de Oliveira (2011, p. 10), as matas dos territórios indígenas da Amazônia maranhense “são alvos preferenciais por parte de madeireiras, o que representa a maior ameaça à existência e manutenção dos povos indígenas da área”.

O contexto político, social e econômico brasileiro da atualidade é de ameaça e violação dos direitos indígenas e, sobretudo, de seus territórios, consequentemente de suas existências enquanto tal. Entendemos que essas questões assumem contornos característicos específicos em situações de fronteira, especialmente porque, segundo Otávio Guilherme Velho (2009, p. 132), há uma “relação ideológica entre autoritarismo e fronteira”, o que, conforme José de Souza Martins (2019), faz com que, na fronteira, as tentativas de degradação do outro cheguem com maior força.

Por outro lado, é nesse contexto que se percebe a ascensão de sujeitos indígenas aos espaços e à condição de protagonismo e de liderança nos processos de lutas, resistências e reivindicação da garantia de direitos. Discutir sobre essas questões contribui para o entendimento das formas de organização e das estratégias dos povos indígenas, no sentido de defender e garantir suas existências, a preservação de seus territórios e seus estilos de vida.

Nesta pesquisa, consideramos a questão indígena, no MA, a partir da perspectiva da fronteira, especialmente no que propomos denominar Amazônia maranhense, o que constitui outro ponto relevante da análise desenvolvida. Delimitamos esse espaço como campo de pesquisa por entender que este propicia a compreensão do movimento indígena que

aos Gamela como Tupi. Os dados históricos apresentados dão conta de que a primeira referência aos Gamela registra que eles viviam nas margens piauienses do rio Parnaíba e que teriam “migrado para o Maranhão e Pará depois ‘do levante geral (dos índios do norte do Piauí) em 1713’” (COELHO; ALMEIDA, 2018, p. 5, grifo das autoras). Coelho e Almeida mencionam que a língua Gamela foi classificada, por Curt Nimuendajú (1981), como língua isolada, sendo que as poucas palavras registradas pelo antropólogo, no século XX, “não estabeleceram conexão com os troncos conhecidos” (2018, p. 5). Tais informações lançam a proposição de que os Gamela não pertencem nem ao tronco Tupi-Guarani, nem ao tronco Macro-Jê-Timbira.

⁷ Evento realizado dos dias 27 a 29 de maio de 2020, pelo NEABI/IFMA, com o tema *Territorialidade, Violência e Pandemia: Lutar, Resistir e Existir* (INSTITUTO FEDERAL DO MARANHÃO, 2020).

aí se realiza como movimento fronteiriço. Assim, a Amazônia maranhense pode ser entendida como fronteira, tanto em seu sentido geográfico, quanto sociológico (MARTINS, 2019). Por isso, entendemos que ela constitui lugar social de atuação e de voz ativa de sujeitos indígenas historicamente relegados a uma condição de inferioridade, sob tutela do Estado brasileiro (CUNHA, 2012; FERREIRA, 2013).

Martins (2019) nos permite compreender a fronteira em sua dimensão sociológica, nas interfaces das sociedades indígenas com a sociedade não indígena: a fronteira como espaço do encontro de alteridades. Conforme o autor, nesse encontro com o Outro, a fronteira estabelece limites simbólicos entre diferentes modos de conceber o espaço, o tempo, o território e o ser humano, justamente porque ela é disputada física e simbolicamente por “diferentes grupos humanos”, que concebem e se relacionam de diferentes modos com o espaço, o território e com a concepção de humano. Assim, a fronteira é também movimento, “limite de territórios que se redefinem continuamente” (MARTINS, 2019, p. 10).

Conforme Walter D. Mignolo (2015), supomos as fronteiras como espaços de resistências. Para o autor, essa discussão torna-se relevante por considerar o protagonismo e a liderança de sujeitos em situação de subalternização (MIGNOLO, 2015). Consideramos essa condição de subalternidade num movimento de sua afirmação como instrumento de valorização das subjetividades dos sujeitos que resistem às diversas tentativas de dominação, ameaças, invasões de territórios, violências físicas e simbólicas. As fronteiras são, nesse sentido, fronteiras do mundo subalternizado, nas quais, e a partir das quais, os sujeitos indígenas falam, articulam, organizam e fazem o movimento⁸.

Mignolo (2015) refere-se aos sujeitos subalternizados como aqueles que foram historicamente submetidos aos processos de subalternização, concomitantes aos processos de constituição dos territórios entendidos como fronteira. Para esse autor, a fronteira compreende as regiões que constituem o denominado Terceiro Mundo, especialmente localizadas no chamado Sul global, em contraposição às regiões consideradas Primeiro Mundo. A partir dessas regiões de fronteira – e a partir de suas próprias experiências históricas locais, isto é, desde o Sul – emerge o que o autor denomina de epistemologia fronteiriça ou pensamento fronteiriço, como proposta baseada na necessidade do desprendimento, da não aceitação das categorias de pensamento do chamado Primeiro Mundo (MIGNOLO, 2015).

Nesse sentido, propomos pensar a fronteira Amazônia maranhense, tanto em sua dimensão geográfica, como localização no globo, quanto em sua dimensão sociológica, a

⁸ Os povos indígenas da fronteira estão em situação de luta por várias razões, as quais entendemos que constituem as agendas do movimento indígena.

fronteira como lugar de encontro do Outro (MARTINS, 2019), como também a partir da perspectiva do pensamento fronteiriço (MIGNOLO, 2015). Trata-se de uma tentativa de evidenciar essa fronteira como espaço de enunciação de um pensamento indígena (fronteiriço), em contraposição ao pensamento dominante que desconsidera as experiências históricas locais dos sujeitos indígenas. Temos como hipótese que esses sujeitos trazem à visibilidade seus conhecimentos, suas experiências históricas e suas resistências, apresentando-as como opção em relação ao pensamento que se propõe dominante e universal.

Tentamos demonstrar que as resistências estão presentes nos discursos e nas ações dos sujeitos/lideranças indígenas pesquisados. Enquanto categoria de análise, compreendemos a resistência nos sentidos de James C. Scott (2013), para quem a resistência dos dominados às formas de dominação social ocorre, tanto na forma de discursos escondidos (ocultos), quanto na forma de discursos públicos, sendo que, na concepção do antropólogo, os discursos ocultos podem estar presentes de maneira dissimulada nos discursos públicos.

A resistência ocorre, também, no domínio que o autor denominou de infrapolítica, compreendida como “luta discreta”, que não está visível, mas disfarçada em formas elaboradas, no cotidiano dos sujeitos (SCOTT, 2013). Para Scott, as ações da infrapolítica, isto é, as lutas discretas dos sujeitos considerados dominados podem romper a fronteira do anonimato, de modo que os discursos ocultos podem vir a ser declarados abertamente. Assim, nosso intuito é perceber como as ações e os discursos de resistência indígena dialogam com essas categorias.

Diante das proposições abordadas, consideramos necessário pontuar que a questão central desta pesquisa pode ser formulada da seguinte forma: como se dá a atuação do movimento indígena nas fronteiras da Amazônia maranhense e como ocorrem os protagonismos e resistências de suas lideranças frente aos processos de dominação que lhes são impostos e à violação de seus direitos? Nesse sentido, nossa hipótese era de que a atuação do movimento indígena, na fronteira Amazônia maranhense, situava-o em articulação com o movimento mais geral, sobretudo no que se refere às estratégias de luta e agendas em comum. Nossa ideia era de que essa atuação e articulações do movimento se realizavam por meio da afirmação dos protagonismos e das resistências de suas lideranças, frente aos processos de dominação que lhes são impostos e às violações de seus direitos.

Os objetivos perseguidos no processo de investigação foram: a) compreender a Amazônia maranhense como fronteira e como campo de atuação do movimento indígena; b) perceber como as lideranças indígenas da Amazônia maranhense se apresentam frente às demandas mais amplas do movimento; c) entender os mecanismos utilizados no processo de

constituição de lideranças, no contexto do movimento indígena, e perceber os sentidos atribuídos ao ser liderança no movimento, numa situação de fronteira, no MA; d) analisar como as ações do movimento indígena na fronteira maranhense se relacionam com as estratégias de atuação desenvolvidas em âmbito nacional, como também as relações que se dão no sentido inverso.

Inicialmente, a proposta metodológica pensada para a construção de respostas à questão da pesquisa foi a etnografia multissituada, a qual se trata de uma possibilidade de incursão metodológica formulada por George E. Marcus e Michael M. J. Fischer (1999). Ao definirmos a utilização desse método, consideramos as relações dinâmicas e complexas no contexto do movimento indígena e dos sujeitos que dele fazem parte. Se buscarmos analisar as estratégias de atuação de lideranças do/no movimento, bem como situar as dimensões mais amplas desse processo na, e para além, das fronteiras da Amazônia maranhense, entendemos que a etnografia multissituada possibilitaria trazer ao plano de discussão o protagonismo das vozes e existências subalternizadas dos sujeitos a que nos propomos investigar, assim como possibilitaria uma análise multiescalar.

Essa metodologia apresentou-se como uma proposta frente ao que Fischer (2011) abordou como desafios das análises culturais no mundo contemporâneo, ao pensar o fazer antropológico enquanto análise cultural em um mundo marcado por novas formas de organização social. Marcus (2018, p. 180) demonstrou que a etnografia multissituada tem sido mais criativa, crítica e significativa em relação ao modelo clássico de etnografia (tradição malinowskiana), quando orientada ao estudo de sistemas, instituições e organizações formais, por exemplo.

Luciana de Oliveira (2017, p. 73) afirma que, como toda etnografia, a etnografia multissituada constitui um “modo de investigar a realidade social que implica o deslocamento do pesquisador de seu contexto cultural originário a outros para ele desconhecidos”. Nesse processo de produção do conhecimento, a subjetividade do pesquisador encontra-se altamente implicada, visto que a investigação o expõe ao contato com outras subjetividades. Esses processos de contatos com outras subjetividades constituem o que, na Antropologia, pode ser identificado com os movimentos de aproximação e afastamento, familiaridade e estranhamento (VELHO, 1981).

Assim, Oliveira (2017, p. 73) defende que a ciência deve estar engajada “com a vida pública na qual habitamos nós e os sujeitos e coletividades com os quais nos relacionamos”. Nesse sentido, o estudo sobre o movimento indígena nos colocou diante do desafio de lidar com esses sujeitos e coletividades, em seus processos de exposição pública –

exposição que é, ao mesmo tempo, do sujeito indígena como protagonista, como também de suas agendas, de sua cultura, de suas histórias. Conforme a autora, o desafio do engajamento com a vida pública implica, também, na postura do pesquisador e no seu relacionamento com seus interlocutores e com suas agendas (OLIVEIRA, 2017).

Em nossas reflexões sobre “o nosso lugar” e nossa postura enquanto pesquisador, pudemos perceber que, em se tratando do movimento indígena, não temos neste um lugar “demarcado” – no sentido de militância –, senão nossa contribuição acadêmica ao lançar um olhar para a realidade de atuação dele. A condição mencionada por Oliveira (2017), de pesquisador deslocado em outros contextos culturais “desconhecidos” do seu contexto originário, implicou em nós particular afetação.

Primeiro, porque, como mencionamos, fomos sujeitos que vivenciamos conflitos por terra entre indígenas e não indígenas, nos quais pudemos perceber que nossa condição era de *deslocados*⁹, por habitarmos uma terra que não era nossa e da qual tivemos que sair. Segundo, porque, como veremos mais adiante, o contexto da pesquisa de campo nos apresentou desafios metodológicos distintos, levando a reorientações nas propostas de coleta dos dados.

Como parte do processo de construção de dados e informações, num primeiro momento, realizamos levantamento bibliográfico, de modo a situar a atuação do movimento indígena de forma mais ampla – nacionalmente –, como também dos povos do MA, em específico, nesse movimento. Em caráter exploratório, realizamos pesquisas de campo nos espaços (virtuais) de atuação das lideranças indígenas, espaços em que exercem direitos de voz, representação e decisão, pois percebemos estes como espaços de organização e articulação do movimento, de mobilizações e resistências. Nesse sentido, o sociólogo espanhol Manuel Castells (2013) entende a internet como espaço de atuação e de autonomia dos movimentos sociais, o que nos levou a pensar que poderíamos investigar o movimento indígena sob a perspectiva de rede, a partir desse autor.

A proposta metodológica da etnografia multissituada oferece uma série de instrumentos e técnicas que consideramos relevantes no processo de pesquisa sobre o movimento indígena e as estratégias de atuação dos sujeitos que o lideram. Isso porque o movimento em rede propicia condições multissituadas de investigação. Inicialmente,

⁹ O termo *deslocado* nos remete a aspecto importante da condição de habitante da TI Krikati, demarcada em 1997 e homologada em 2004, da qual tivemos que nos retirar em 2003, numa das etapas do processo denominada *extrusão*. Num sentido etnográfico, o *deslocamento* ganhou particular importância quando voltamos a vivenciar esses processos durante a realização da pesquisa para conclusão de curso de graduação, a partir de 2012. *Deslocamento* foi como denominamos o processo de *extrusão*: a remoção dos não indígenas da então demarcada TI Krikati.

propomo-nos a lançar mão de técnicas para obtenção de dados etnográficos, tais como a realização de entrevistas de face a face (BARBOT, 2015), observação direta (CHAUVIN; JOUNIN, 2015) e pesquisa em documentos e arquivos (ISRAËL, 2015), especialmente documentos, relatórios e notas resultantes de eventos e encontros realizados pelos próprios sujeitos e instituições indígenas, em que se desenvolvem os processos de articulação e organização do movimento e de suas mais diversas agendas.

Pierre Bourdieu (2002, p. 26) enfatiza que é necessário ao pesquisador “[...] tentar, em cada caso, mobilizar todas as técnicas que, dada a definição do objeto, possam parecer pertinentes e que, dadas as condições práticas de recolha dos dados, são praticamente utilizáveis”. Em *Ofício de Sociólogo*, Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon e Jean-Claude Passeron (2010) fornecem os instrumentos fundamentais ao tratamento sociológico do “objeto”, ensinando também os atos mais práticos da pesquisa sociológica. Não é necessário que o investigador se prenda ao rigor de utilizar esse ou aquele método de obtenção de dados, mas que utilize o arsenal de possibilidades que é necessário e adequado à construção de sua análise.

Essa possibilidade de o investigador agregar os diversos instrumentos necessários e adequados à análise não pode ser pensada, na concepção de Bourdieu (2002), de modo dissociado de todo o cuidado necessário a não comprometer o trabalho científico. Assim, afirma: “Evidentemente, a liberdade extrema que eu prego, e que me parece ser de bom senso, tem como contrapartida uma extrema vigilância das condições de utilização das técnicas, da sua adequação ao problema posto e às condições do seu emprego” (BOURDIEU, 2002, p. 26). Nesse sentido, percebemos a necessidade de que o investigador permaneça atento aos pormenores relacionados aos procedimentos de pesquisa.

Devido às condições impostas pelo contexto de pandemia, durante a realização da pesquisa de campo, nos anos de 2020 e 2021, a qual será tratada em seguida, não foi possível a realização de entrevistas de face a face e de observações diretas. Assim, dadas às condições da realização da pesquisa e à realidade também virtual do movimento indígena brasileiro, na atualidade, propomo-nos a utilizar a proposta da etnografia on-line, isto é, realizada por meio da internet. Segundo Robert Kozinets (2014, p. 9), a *netnografia* compreende “uma forma de pesquisa etnográfica adaptada para incluir a influência da internet nos mundos sociais contemporâneos”. O autor defende que, “para manterem-se atuais, nossos métodos de pesquisa devem acompanhar essa realidade” (KOZINETTS, 2014, p. 9).

Por suas condições de realização em redes sociais na internet (em contexto de isolamento social), como também pelas estratégias de articulação em rede do movimento

indígena, vamos nos referir à presente pesquisa como *pesquisa em rede*. Procuramos estar atentos aos “limites e insuficiências metodológicas” que estão associadas a esse tipo de pesquisa etnográfica, conforme aponta Adriana Amaral (2010). Assim, ressaltamos a necessidade de estarmos vigilantes a todo processo de pesquisa e produção de sentido (BOURDIEU; CHAMBOREDON; PASSERON, 2010).

Nosso período de trabalho de campo coincidiu com o período de pandemia e orientações de isolamento social, no Brasil e no mundo, o que inviabilizou a realização de eventos presenciais, como também a observação direta e a realização de entrevistas face a face, como apontamos anteriormente. Essa situação nos levou a fazer a pesquisa de campo nas redes virtuais/digitais, acompanhando os eventos, mobilizações e organizações indígenas na internet. Por isso, a pesquisa se concentrou em uma análise do movimento indígena nas redes, em tempos de pandemia, o que significa dizer que, como pesquisador, não fomos a “campo no sentido tradicional” (ELOY AMADO, 2020, p. 27), mas fomos às redes, numa proposta de etnografia multissituada, uma etnografia em redes virtuais.

Jurema Machado de Andrade Souza (2019, p. 29), ao refletir sobre questões metodológicas na Antropologia, ressalta que “o adensamento das redes de relacionamentos mútuos entre as pessoas em todo o globo [...] tem exigido dos métodos das ciências humanas um remanejamento constante”. Esse modo de abordar a questão dialoga com a proposta metodológica seguida na presente pesquisa. Assim, entendemos que ela caminhou imersa no processo de remanejamento metodológico, num momento em que a interação e o contato presencial com interlocutores se tornaram de difícil realização.

Desse modo, refletimos que, no caso específico desta pesquisa, há uma relação de complementaridade entre a proposta de etnografia multissituada e a proposta da etnografia virtual, pelo fato de ela ter sido realizada de modo virtual (na internet). Esse, por assim dizer, remanejamento metodológico nos inquietou durante todo o processo, no sentido de como poderia definir o que de fato fizemos nessa pesquisa.

Estabelecidas essas observações e seguindo uma pista de Luiz Henrique Eloy Amado (Terena), ao observar que o “trabalho de campo é uma experiência humana que como tal está sujeita a implicações de várias ordens e resultados inesperados” (ELOY AMADO, 2020, p. 26), cabe afirmar que, quando ingressamos no PPGS/UFMA, nosso projeto de pesquisa era totalmente diferente do produto que este trabalho representa atualmente. A partir da proposta da etnografia multissituada e no decorrer da realização da pesquisa, refletimos que o nosso campo é multissituado: ele é Amazônia maranhense, enquanto espaço físico e

sociológico, mas também são as redes, tanto as digitais, quanto as redes de articulação indígenas.

Em nossa percepção, nosso campo está em constante movimento. Ele nos conduziu a diversas situações práticas de pesquisa e a processos sociais em vários sentidos, de modo que uma das nossas preocupações, no decorrer da estruturação da pesquisa, foi no intuito de como definir o campo, já que ele parecia fragmentado, desarticulado.

A utilização de metodologias adaptadas à coleta de informações na internet (mídias e redes sociais) foi a única forma possível para dar continuidade à realização da presente proposta de pesquisa, em situação de isolamento social. Essa estratégia pode ser ampliada, grosso modo, aos demais pesquisadores que necessitaram estar em contato com seus campos de pesquisa e/ou interlocutores. De modo semelhante, inúmeras outras atividades da sociedade passaram a ser realizadas utilizando ferramentas de trabalho remoto, especialmente nas instituições educacionais, nos diferentes níveis de ensino, com as aulas acontecendo de modo não presencial.

Como estratégias de obtenção de dados para a presente pesquisa, utilizamos entrevistas e declarações públicas virtuais e realizamos acompanhamento nos perfis e sítios virtuais de lideranças e organizações indígenas, o que foi possível, também, a partir da percepção do uso dessas ferramentas como espaços de atuação política, de resistência indígena, de articulação e atuação do movimento; espaços de autonomia. Conforme Manuel Castells (2013), em *Redes de Indignação e Esperança*, as redes sociais (e a internet) funcionam como espaços em que os movimentos sociais podem se organizar com autonomia. Em contexto de distanciamento social, ocasionado pela pandemia, as redes sociais são o único meio de movimentar-se.

Em termos gerais, o período de observação, nas redes sociais, ocorreu entre outubro de 2019 e julho de 2020. De modo mais intenso, os eventos indígenas acompanhados foram realizados em abril de 2020, por ser este o mês de maior mobilização, como considera o próprio movimento indígena. Nesse sentido, acompanhamos, também, as repercussões da ação denominada *Jornada Sangue Indígena: nenhuma gota mais*, a qual percorreu 12 países da Europa, durante 35 dias, entre 17 de outubro e 20 de novembro de 2019 (ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL, 2019b).

Acompanhamos as repercussões dos assassinatos de Paulo Paulino Guajajara, ocorrido em 01 de novembro de 2019; de Zezico Guajajara, assassinado em 31 de março de 2020, já no período de isolamento em decorrência da pandemia da doença Covid-19. Acompanhamos, em abril de 2020, a programação da ação denominada *Abril Vermelho*, com

lideranças e militantes indígenas maranhenses; as movimentações em torno do lançamento do *Caderno de Conflitos da Comissão Pastoral da Terra (CPT)*; a realização do *Acampamento Terra Livre (ATL) online*, ocorrido entre 27 e 30 de abril de 2020; a *Assembleia Nacional de Resistência Indígena*, realizada nos dias 08 e 09 de maio de 2020, e uma série de outros eventos de menor porte, porém não menos importantes, como debates, palestras e entrevistas, bem como suas repercussões nas redes.

As ações/eventos observados nas redes, desde aqueles relacionados à *Jornada Sangue Indígena: nenhuma gota mais*, em outubro de 2019, passando pelas ações realizadas ao longo de 2020 e, posteriormente, aquelas realizadas até o momento em que se encerrou a redação desta dissertação passaram a ser compartilhadas e salvas em nossos próprios perfis pessoais, nas redes sociais Facebook e Instagram, como forma de mantê-los em local de fácil acesso para fins de conferência, em momento posterior. Realizamos a transcrição das entrevistas públicas, palestras e relatos de lideranças, colhidos nas ações. Algumas foram transcritas por completo, outras em partes que atendiam às questões da pesquisa.

As ações de abrangência nacional (como *ATL* e *Assembleia de Resistência Indígena*, bem como as demais ações promovidas pela APIB) foram transmitidas simultaneamente nas redes da própria APIB, na rede de comunicação Mídia Ninja¹⁰, na rede Mídia Índia, rede da COIAB, nas redes da CPT, do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), bem como nas redes das organizações regionais de base da APIB e nas redes das demais organizações parceiras e apoiadoras do movimento indígena. Dessas organizações, acompanhamos de modo mais detido, as redes Mídia Índia, COIAB e APIB, por constituírem a rede que articula as instâncias local (Amazônia maranhense), regional (Amazônia) e nacional (Brasil), pois essa rede é diretamente importante para a compreensão das articulações do movimento indígena no MA.

Assim, observamos a atuação das organizações indígenas e das lideranças, especificamente do MA, nas redes sociais e eventos realizados pelos indígenas, ou quando estes eram convidados. Analisamos notas, notícias, *folders* de divulgação, depoimentos públicos de organizações e de indígenas, lideranças ou não, para compor a análise e compreensão do movimento. O movimento indígena se utilizou, como nunca, das redes virtuais no período de isolamento social, para articulação, organização, mobilização e

¹⁰ Trata-se de uma organização sem fins lucrativos que se define como “rede de comunicadores que produzem e distribuem informação em movimento”. Afirma ainda que “aposta na lógica colaborativa de criação e compartilhamento de conteúdos, característica da sociedade em rede, para realizar reportagens, documentários e investigações no Brasil e no mundo” (MÍDIA NINJA, 2021, em sua página na rede social Facebook).

resistência. Cabe destacar que, mesmo antes, já atuavam nas redes, mas, nesse período, ficou bem clara a sua importância para as articulações, atuação e visibilidade do movimento.

A seguir, temos uma amostra dos principais eventos/ações on-line (virtuais) acompanhados em situação de pesquisa, bem como as lideranças da Amazônia maranhense participantes em situação de fala (expositores).

Quadro 1 – Eventos acompanhados durante a pesquisa virtual,
entre outubro de 2019 e julho de 2020

Evento	Organização/ instituição promotora e data	Lideranças participantes	Plataforma/rede social
Webinar: Defendendo a Amazônia em tempos de Covid-19: “Uso estratégico de dados em comunicação e campanhas.	Hivos América Latina (23 de abril de 2020).	Erisvan Bone Guajajara.	Facebook, YouTube: Hivos América Latina.
Jornada Sangue Indígena Nenhuma Gota Mais – desdobramentos (Acampamento Terra Livre – ATL 2020 online).	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) e organizações parceiras (28 de abril de 2020).	Representantes das organizações apoiadoras e lideranças indígenas da delegação da Jornada.	Facebook, YouTube: APIB, COIAB, Mídia Índia.
Juventude Indígena: Comunicação e Ação: um pé na aldeia e outro no mundo (ATL online 2020).	APIB e organizações parceiras (28 de abril de 2020).	Inai’ury Guajajara.	Facebook, YouTube, Instagram: APIB, COIAB, Mídia Índia.
Vulnerabilidade, impactos e enfrentamento ao Covid-19 no contexto dos povos indígenas (ATL online 2020).	APIB e organizações parceiras (28 de abril de 2020).	Sonia Bone Guajajara.	Facebook, YouTube, Instagram: APIB, COIAB, Mídia Índia.
Diálogos indígenas no ATL: gestão dos territórios, retirada de direitos e a pandemia (ATL online 2020).	APIB e organizações parceiras (28 de abril de 2020).	Bruno Caragiu Guajajara.	Facebook, YouTube, Instagram: APIB, COIAB, Mídia Índia.
Diálogos em Tempos de Pandemia: Coronavírus e povos indígenas no Brasil.	Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL) (21 de abril de 2020).	Sonia Bone Guajajara.	YouTube: UEMASUL
Abril Vermelho: Diálogos pelo Maranhão.	Mídia Índia (21 de abril de 2020).	Sonia Bone Guajajara.	Facebook: Mídia Índia, APIB.
Seminário Nacional Online do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas-NEABI/IFMA – 2020: Territorialidade, Violência e Pandemia: Lutar, Resistir e Existir.	NEABI/IFMA (27 e 28 de maio de 2020).	Edilena Torino Krikati, Arão Guajajara, Flaubert Guajajara.	Plataforma própria do IFMA/NEABI.
10 Anos do PET Comunidades Indígenas – Universidade Federal da Bahia (UFBA): “Gênero e sexualidade nas comunidades indígenas”.	PET Comunidades Indígenas - UFBA (16 de junho de 2020).	Erisvan Guajajara	Facebook: PET – Comunidades Indígenas UFBA.
Fórum Popular da Natureza:	Fórum Popular da	Sonia Guajajara	Facebook: Fórum

Ecosocialismo desde el sur: bem viver e decolonialidade.	Natureza (07 de junho de 2020).		Popular da Natureza.
V Ciclo de Debates Grupo de Estudos em Temáticas Ambientais (GESTA): Insurgências em tempos de destruição: Resistir à “boiada” e construir o futuro. A luta indígena face à necropolítica.	Grupo GESTA (02 de julho de 2020).	Jovens lideranças indígenas estudantes da UFMG: Célia Xakriabá, Alessandro Turymatã Pataxoop, Adriana Carajá.	YouTube: Grupo GESTA.
Live: Resistência indígena e o 19 de abril com a juventude Guajajara!	Mídia Índia (19 de abril de 2020).	Bruno Guajajara, Inai’ury Guajajara, Magno Guajajara, Bruno Caragiu Guajajara.	Instagram: Mídia Índia.
Live: Covid-19 e povos indígenas.	Manuela d’Ávila entrevista Sonia Guajajara (17 de abril de 2020).	Sonia Guajajara.	Instagram: Manuela d’Ávila.
Assembleia Nacional de Resistência Indígena 2020.	APIB e organizações parceiras (08 e 09 de maio de 2020).	Lideranças da APIB e das organizações regionais de base.	Facebook, YouTube, Instagram: APIB, COIAB, Mídia Índia.
Live com Kinho Tupinikim e Erisvan Guajajara.	Kinho Tupinikim conversa com Erisvan Guajajara (04 de julho de 2020).	Erisvan Guajajara.	Facebook: Kinho Tupinikim. Instagram: @kinho_tupinikim
Direitos indígenas e Território (Ciclo de debates do Curso de História - UEMASUL).	UEMASUL (02 de julho de 2020).	Sonia Bone Guajajara.	YouTube: UEMASUL.
Live: Diálogos ecumênicos e inter-religiosos: espiritualidade indígena.	Coordenação Ecumênica de Serviço (CESE) do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) (29 de julho de 2020).	Cíntia Guajajara, Cacique Babau, Elisa Pankararu, Telma Taurepang, Shirley Krenak, Ibã Huni Kuin, Nhandeci Alda Kayowá.	YouTube: CESE.

Fonte: Organizado pelo autor, a partir dos eventos acompanhados durante a pesquisa de campo (2019; 2020).

Os sujeitos e sujeitas da Amazônia maranhense mencionados no quadro são, especificamente, lideranças do povo Guajajara (Tupi) e do povo Krikati (Timbira), de diferentes TI dessa fronteira, atuantes no movimento indígena. Considerando-se a articulação em rede do movimento, diferentes lideranças e suas linhas de atuação contribuem para a compreensão das estratégias de mobilização, no interior do movimento indígena. Por isso, na pesquisa exploratória, para identificação das lideranças e sondagem de suas linhas de atuação, consideramos como critérios: a) ser e/ou atuar a partir da Amazônia maranhense; b) ter atuação em espaços públicos virtuais (redes sociais, mídias sociais e sítios virtuais); c) atuar em organizações indígenas e em diferentes agendas do movimento.

Ouvimos, em entrevistas, debates e palestras públicas, realizadas de modo virtual, nas redes, diferentes lideranças indígenas da Amazônia maranhense:

- a) Sonia Bone Guajajara¹¹: da TI Araribóia, no MA, e coordenadora-executiva na APIB;
- b) Erisvan Guajajara: da TI Araribóia, no MA, e fundador da rede de comunicação indígena Mídia Índia;
- c) Edilena Torino Krikati: da TI Krikati, em Montes Altos, e coordenadora na Coordenação das Organizações e Articulações dos Povos Indígenas do Maranhão (COAPIMA);
- d) Bruno Caragiu Guajajara: da TI Rio Pindaré, cacique e atuante pela Associação dos Povos Indígenas do Norte do Maranhão (APINOMA);
- e) Inai'ury Pompeu Guajajara: da TI Araribóia, cacica na Aldeia Zutiwa e atuante pela Articulação das Mulheres Indígenas do Maranhão (AMIMA);
- f) Magno Guajajara: da TI Cana Brava, cacique na Aldeia Monalisa e secretário na COAPIMA;
- g) Arão Marizê Lopes Guajajara: liderança da TI Bacurizinho, Aldeia Bacurizinho, em Grajaú-MA;
- h) e Cíntia Guajajara: da TI Araribóia, mestre da cultura do povo e atuante pela AMIMA e pela COIAB.

Acompanhamos eventos com intuito de ouvir Lourenço Krikati – liderança do povo Krikati – e Jonas Gavião – liderança do povo Gavião e Krikati, mas estes não puderam comparecer. Na ocasião, o primeiro se encontrava acometido da doença Covid-19, enquanto, no caso do segundo, o motivo provável da ausência, informado pela organização do evento, é que tenha sido de ordem técnica. Tivemos outros sujeitos na lista de possíveis entrevistados, como Valdiniz Krikati, atuante na Coordenação Técnica Local da Funai, em Montes Altos; Eliton Gavião, fotógrafo da TI Governador, em Amarante do Maranhão-MA; e Pepyaká Krikati, fotógrafo da TI Krikati, em Montes Altos.

As entrevistas com esses sujeitos não foram possíveis por motivos de dificuldades de comunicação, como também pelo contexto de pandemia de Covid-19, já mencionado. Valdiniz, Eliton e Pepyaká chegaram a ser por nós contactados. O primeiro se mostrou aberto a colaborar com a pesquisa, embora não tenhamos chegado ao ponto de um encontro para

¹¹ Em virtude de a realização da pesquisa se concentrar nas atuações públicas das lideranças indígenas, utilizaremos os nomes públicos desses sujeitos, no decorrer da dissertação. Assim, vamos utilizar o termo Guajajara, mesmo sabendo da afirmação Tentehar. Nos espaços de atuação pública do movimento indígena, nas falas, nas declarações públicas, nos nomes das lideranças, aparece o termo Guajajara, talvez por ser este mais conhecido pelos não indígenas. No entanto, temos consciência da possibilidade de que essa situação poderá ter alteração na forma pública de afirmação do povo, tento em vista seu crescente processo de exposição, como também de sua identidade.

uma possível entrevista. O segundo não demonstrou abertura, informando que necessitava da autorização do cacique da aldeia. O terceiro, apesar de termos realizado uma entrevista de modo virtual, posteriormente afirmou que não desejava mais continuar colaborando com a pesquisa, por motivo também não informado.

A quantidade de lideranças não foi uma escolha deste pesquisador. As lideranças aqui mencionadas foram aquelas que o campo nos foi apresentando, no decorrer da pesquisa. O gênero desses sujeitos e sujeitas também não foi algo predeterminado, mas uma questão também apresentada pelo campo. Porém, no decorrer das discussões, estaremos atentos às questões geracionais e de gênero, se são lideranças homens ou mulheres, jovens ou velhos, lideranças públicas ou não, se constituídas na aldeia ou fora da aldeia, se estão restritos ao grupo étnico ou para além dele.

Entendemos serem essas problematizações necessárias para compreensão de questões e agendas atuais do movimento indígena. Elas formam um complexo de relações, de presenças e de pertencimentos no que tange ao ser liderança. Para isso, durante a pesquisa, atentamos para os perfis públicos de lideranças públicas e, quando possível, para o que dizem seus seguidores, na tentativa de visualizar o nível de aderência de seus discursos. Além disso, buscamos identificar a natureza das postagens, se tratavam de questões gerais, diversidade, educação, cultura, modos de vida, gênero, território, pandemia, ameaças, invasões, ataques do governo, resistência, visibilidade etc.

O presente texto está organizado em três capítulos. No primeiro capítulo, intitulado *Fronteiras, Pensamento Fronteiriço, Redes, Lideranças e Resistências Indígenas*, realizamos uma discussão sobre os conceitos utilizados no estudo realizado, acerca da atuação do movimento indígena, a partir da Amazônia maranhense, quais sejam: fronteira, pensamento fronteiriço, redes, lideranças indígenas e resistência, relacionando-os às nossas questões e propostas de análise.

No segundo capítulo, cujo título é *Fronteira Maranhense: resistências e possibilidades*, realizamos uma discussão sobre o espaço histórico, geográfico, social e simbólico que compreende a Amazônia maranhense, situando-a como fronteira, isto é, abordando-a a partir de diferentes discursos construídos, historicamente, por diversos agentes. Nossa intenção é identificá-la como lócus de resistências e do movimento indígena no MA.

No terceiro capítulo, *Movimento e Narrativas Indígenas a partir da Amazônia maranhense*, analisamos como o movimento indígena é projetado a partir da Amazônia maranhense, relacionando-o ao movimento nacional. Tomamos como referência as experiências de diferentes lideranças das organizações indígenas que atuam no âmbito da

referida fronteira – seus protagonismos, resistências e questões outras que emergem no campo de pesquisa. Os interlocutores da pesquisa atuam em organizações como a APINOMA, a COAPIMA, a AMIMA, a organização denominada Mídia Índia, a COIAB e a APIB.

Finalmente, nas considerações finais, apontamos elementos que subsidiaram as reflexões e análises do movimento indígena como um movimento de fronteira, na perspectiva do pensamento fronteiriço, realizado por sujeitos subalternizados que protagonizam ações de resistência, frente às diversas tentativas que lhes buscam impor dominação.

CAPÍTULO I

FRONTEIRAS, PENSAMENTO FRONTEIRIÇO, REDES, LIDERANÇAS E RESISTÊNCIAS INDÍGENAS

Neste capítulo, discutiremos os conceitos utilizados em nosso trabalho, sobre a atuação do movimento indígena, a partir da Amazônia maranhense, relacionando-os às questões da proposta de análise. Inicialmente, trataremos sobre a categoria *fronteira* numa perspectiva sociológica, conforme José de Souza Martins (2019), com intuito de situar a Amazônia maranhense como fronteira sociológica e do encontro de alteridades. Em seguida, abordaremos sobre o pensamento fronteiriço, com base em Walter D. Mignolo (2015), enfatizando que essa categoria de pensamento nos ajuda a compreender a Amazônia maranhense como fronteira, bem como o movimento indígena e suas resistências como um movimento fronteiriço.

Trataremos, ainda, as categorias *resistência pública* e *oculta*, conforme James C. Scott (2013), sustentando que essas categorias nos ajudam na compreensão das resistências das lideranças do/no movimento indígena. Pensar a atuação do movimento indígena nos levou à discussão sobre o conceito de *rede*, a qual realizaremos com base em Manuel Castells (2013), na tentativa de compreender de que maneiras o movimento se articula, isto é, articula suas lideranças, sua organização, suas agendas e suas mobilizações. A categoria rede nos foi suscitada especialmente pela percepção de que o movimento se articula também pela internet.

Supomos que, para uma análise da atuação do movimento e das resistências indígenas, faz-se necessário uma compreensão da atuação de suas lideranças. Nesse sentido, discutiremos a categoria *liderança indígena*, inicialmente a partir de Antonio Guerreiro (2015), Emerson Almeida (2019) e Ilma de Oliveira Silva (2018).

1.1 Fronteira sociológica e o encontro com a alteridade

A noção de fronteira, segundo Martins (2019), pode ser pensada enquanto fronteira sociológica, como também fornece apontamentos para discutirmos em que sentidos a fronteira pode ser entendida enquanto limite, por exemplo, no fato de demarcar distinções/diferenciações entre o eu e o Outro. Assim, a fronteira sociológica, em Martins, é limite, ainda, por ser um lugar de degradação do Outro. E, por fim, apontamos a ideia de que é possível pensarmos a fronteira enquanto possibilidade.

Martins (2019) entende a fronteira como frente de expansão da sociedade nacional sobre territórios ocupados por povos tradicionais, como indígenas e camponeses. Para o autor, trata-se de “[...] um cenário altamente conflitivo de humanidades que não forjam no seu encontro o homem e o humano idílicos [...]” (MARTINS, 2019, p. 9). O humano encontrado, forjado na fronteira – na frente de expansão –, é o humano em suas contradições, em suas mazelas, em suas realidades conflituosas e conflitivas. Nesse sentido, o autor lança luz para pensarmos o movimento indígena fronteiriço a partir das contradições próprias da condição dessa fronteira, bem como a partir dos conflitos nos quais os sujeitos estão envolvidos.

Ainda de acordo com Martins (2019, p. 10), “dentre as muitas disputas que a caracterizam, a que domina sobre as outras e lhes dá sentido é a disputa pela definição da linha que separa a cultura e a natureza, o homem do animal, quem é humano e quem não o é”, a própria distinção entre humanos e não humanos. Assim, percebemos que um dos sentidos da noção de fronteira é o que a compreende como limite entre o que, por um lado, é denominado civilização e o que, de outro modo, é dito como a barbárie (PINTO, 2005).

A ideia de civilização, na concepção de fronteira de Martins (2019), compreende o chamado “lado de cá” como o lado dos colonizadores, enquanto a barbárie seria o outro lado, o “lado de lá”, o lado dos povos em suas realidades, porém definidos a partir de realidades de “cá”, forjados a partir do ponto de vista de outros situados do lado de “cá”. Nesse contexto, ou processo de disputas, os povos do outro lado da fronteira, são ditos incultos ou incivilizados, como forma de negar a sua humanidade – a fronteira sendo utilizada como limite que divide uma realidade e outra.

Para Martins, “a fronteira é, sobretudo, no que se refere aos diferentes grupos dos chamados civilizados que se situam ‘do lado de cá’, um cenário de intolerância, ambição e morte” (2019, p. 9, grifo do autor). Nesse sentido, depreende-se que, na concepção do autor, são os ditos civilizados que fazem, na prática, a frente de expansão avançar, consolidando a fronteira, os sujeitos, os ditos humanos, que representam a intolerância e a ambição, são os agentes da morte, agentes que a realizam. Nesses termos, podemos afirmar que, para Martins, a fronteira também realiza a morte.

Já no âmbito dos diversos grupos étnicos que estão ‘do outro lado’, e no âmbito das respectivas concepções do espaço e do homem, a fronteira é, na verdade, ponto limite de territórios que se redefinem continuamente, disputados de diferentes modos por diferentes grupos humanos (MARTINS, 2019, p. 10, grifo do autor).

Esse “outro lado” refere-se ao lado em que estão os povos encontrados pela fronteira – entendida também enquanto movimento (VELHO, 2013) –, pela frente de expansão, o “outro lado” da fronteira-limite. Esses povos ou grupos étnicos têm seus próprios modos de pensar, de conceber o espaço e o ser humano, diferentes dos modos de pensar e conceber o espaço, o ser humano e o mundo dos povos que chegam com o avanço da fronteira. Nesse sentido, a fronteira é limite simbólico entre essas diferentes concepções, como também limite de “territórios que se redefinem continuamente” e que são “disputados de diferentes modos por diferentes grupos humanos” (MARTINS, 2019, p. 10).

Esses limites simbólicos, entre territórios concretos e modos distintos de pensar e conceber o território, o espaço e o ser humano, são também limites entre formas próprias de apropriação desses mesmos espaços e concepções, formas próprias do indígena e do não indígena, embora a ideia de limite não dê conta de abarcar as imbricadas e complexas relações que aí se realizam, exatamente porque o limite em seu domínio simbólico, transposto para a realidade concreta, também constitui um não limite. E, para além de não limite, a fronteira também constitui movimento (VELHO, 2013).

Tomando como ponto de partida a ideia de que a fronteira é movimento, sugerimos que podemos analisar essas diferentes concepções dos sujeitos na (e sobre a) fronteira a partir de suas contradições, bem como das diversas disputas por diferentes formas de apropriação da fronteira. Entendemos que essas contradições das relações sociais, na fronteira, desafia a ideia de limite, pois se imbricam nos processos que aí se desenvolvem. Assim é que, a nosso ver, o movimento da fronteira opera em um não limite, não obedecendo a essas classificações que separam os “lados de cá” e “de lá”.

Nessa direção, podemos afirmar que Martins (2019) nos permite perceber uma multiplicidade na/da fronteira, visto que “ela é fronteira de muitas e de variadas coisas”. O autor explicita nos seguintes termos:

Tomo a fronteira como lugar privilegiado da observação sociológica e do conhecimento sobre os conflitos e dificuldades próprios da constituição do humano no encontro de sociedades que vivem no seu limite e no limiar da história. É na fronteira que se pode observar melhor como as sociedades se formam, se desorganizam ou se reproduzem (MARTINS, 2019, p. 10).

Concebemos que esses encontros em que as sociedades formam-se, desorganizam-se ou reproduzem-se podem assumir as mais diversas configurações, embora constituam aspectos característicos da fronteira sociológica. Torna-se importante considerar a afirmação de que “na fronteira, o homem não se encontra – se desencontra” (MARTINS,

2019, p. 10). Pensamos que é um desencontrar porque aí está o que o autor chama de o Outro, aquele que é estranho a mim, o diferente, dependendo do ponto de vista ou do contexto, o desigual; ele até existe, está lá, mas é como se não existisse. O Outro que tem formas próprias de lidar com o espaço/território, formas próprias de apropriação e de uso, bem como subjetividades específicas, que não é compreendido, que é invisibilizado; que não tem voz, que não interessa, porque ele é considerado o não humano.

Por tudo isso, o encontrar, na fronteira, também constitui um desencontrar: eu não me vejo no Outro, não vejo humanidade nele. É relevante notar que esse Outro, em Martins (2019), não assume a condição de sujeito, e é nesse ponto que nossa proposta de análise avança em relação às proposições do autor, pois a esse Outro nós o vemos como sujeito com agência e protagonismo, na defesa de suas concepções e de seus territórios, e como sujeito de resistência que realiza um movimento político, uma luta política com (e por) autonomia.

É possível pensarmos diferentes tipos de relações no avanço/movimento da fronteira amazônica, especialmente a maranhense. Primeiramente, podemos afirmar as relações entre indígenas das diferentes etnias, as relações entre os sujeitos que avançavam as fronteiras, através da frente de vaqueiros (CABRAL, 2008; FRANKLIN, 2008), na frente de agricultores vindos do Nordeste (VELHO, 2009; 2013), as relações com os fazendeiros/grandes proprietários que nesse espaço se estabeleciam. Além dessas, podemos citar, ainda, as relações com o Outro nos empreendimentos, como a construção da rodovia Belém-Brasília e outras estradas menores que se ligam a esta, como também as relações forjadas pelos avanços da fronteira do capital sobre esse mesmo território, assumindo configurações específicas, como a fronteira do eucalipto, em tempos mais recentes.

Se considerarmos que, em todas essas situações, há ainda sujeitos como camponeses, ribeirinhos e indígenas, por exemplo, essas relações são também desencontros de mundos, tanto no chamado sertão maranhense, quanto no cerrado amazônico, na fronteira amazônica maranhense e na fronteira amazônica paraense. É possível pensarmos, antropológicamente, essas alteridades invisibilizadas e, quase sempre, inviabilizadas do ponto de vista do denominado capitalismo autoritário (VELHO, 2009).

No meu modo de ver, a figura central e sociologicamente reveladora da realidade social da fronteira e de sua importância histórica não é o chamado pioneiro. A figura central e metodologicamente explicativa é a vítima. É na categoria e na condição de vítima que podem ser encontradas duas características essenciais da constituição do humano, suas fragilidades e dificuldades, numa sociabilidade que parece nova, aparentemente destituída dos automatismos da reprodução social, característicos das regiões de ocupação antiga (MARTINS, 2019, p. 10).

No trecho, percebemos a ênfase do autor de que é no que chamamos de sujeito fronteiriço que está a figura central relevante e reveladora da realidade social da fronteira: o sujeito encontrado, o indígena, o camponês. O humano está nele, assim como as contradições, os conflitos.

A ênfase de Martins (2019), de que a característica reveladora da realidade social da fronteira está no que denominou de “vítima”, constitui-se de um aspecto fundamental, porque põe em relevo aquilo que as ideologias dominantes pretendem mascarar: esse Outro em suas contradições e conflitos. Conforme o autor, não é o colonizador a figura central reveladora do humano, isto é, reveladora das características que constituem o humano real.

Esse Outro apresenta todas as fragilidades que constituem o humano sujeito da sociologia, em suas contradições, em seus limites, em sua condição liminar, de nem sequer ser considerado humano, mas uma espécie de Outro que inexistente, que é impossível; e, se existe, é ambíguo, invisibilizado. Nesse sentido, Martins (2019, p. 10) faz a seguinte afirmação acerca da fronteira: “Refiro-me, também, à liminaridade própria dessa situação, a um modo de viver no limite, na fronteira, e às ambiguidades que dela decorrem”.

Conforme Maria do Socorro Coelho Cabral (2008), a frente de expansão dos criadores de gado, isto é, dos colonizadores da região Sul do estado do MA, em seu adentrar, ia “encontrando” (um encontrar que também é desencontro) os povos indígenas, entendidos, na Sociologia de Martins (2019), como o Outro. São povos de uma complexa condição social de luta, resistência e confrontos que são apontados mesmo nos escritos de Socorro Cabral e em algumas fontes das quais a autora se utiliza na construção de sua análise. Os apontamentos dessas fontes permitem supor que os povos indígenas não foram apenas dominados, mas lutaram e resistiram, dentro de suas possibilidades, às condições a que eram submetidos.

Assim, destacamos, conforme Manuela Carneiro da Cunha (2012, p. 24), que “a percepção de uma política e de uma consciência histórica em que os índios são sujeitos e não apenas vítimas só é nova eventualmente para nós. Para os índios, ela parece ser costumeira”. Torna-se necessário afirmar que é nessa perspectiva dos indígenas enquanto sujeitos que nos baseamos para a construção das análises que realizamos em nossa pesquisa.

O contexto a que ora nos referimos, das frentes de expansão, ou movimentos de expansão, trazia tais sujeitos ao contato com uma “realidade nova, e para eles, irreconhecível” (MARTINS, 2019, p. 11). Martins menciona essa “realidade nova” em termos de “diversidade das temporalidades”, conforme mostra o excerto a seguir:

[...] é possível compreender a diversidade das temporalidades da história, suas implicações, seu sentido e as possibilidades históricas que abre. Temporalidades que aparentemente se combinam, mas que de fato também se desencontram, na prática dos que foram lançados pelas circunstâncias da vida numa situação social em que o conflito sai de seus ocultamentos, inclusive os ideológicos, e ganha visibilidade e eficácia dramática na própria vida cotidiana de adultos e crianças (MARTINS, 2019, p. 12).

Consideramos oportuno pensar que a fronteira oferece também possibilidades que se abrem frente às implicações das realidades outras impostas pela condição da fronteira, no contato e no confronto com o Outro. O sujeito da fronteira se vê no interstício de outros processos sociais e, mais que isso, diante da necessidade vital de engajar-se nesses processos, mesmo que seja para resistir a eles, sob pena de sucumbir, caso os ignore.

Nesse sentido, podemos pensar também a apropriação indígena da educação dita da “sociedade nacional”, de tecnologias que são partes, *a priori*, oriundas de outros processos, de outras concepções de mundo. O indígena, enquanto sujeito da fronteira, carece, por questão de manter sua própria existência, aprender a circular por esse “mundo outro” que o ameaça. Como sujeitos em situações degradantes e de busca por possibilidades, indígenas, como também camponeses, reconstroem suas subjetividades, reconstroem-se enquanto sujeitos, frente aos projetos/empreendimentos do capitalismo denominado “autoritário” (VELHO, 2009).

Especificamente sobre o camponês enquanto esse sujeito da fronteira, Martins (2019, p. 13) afirma que “[...] ele, que ainda está mergulhado na realidade de relações sociais que sobrevivem do período colonial, se descobre confrontado com formas tecnologicamente avançadas de atividade econômica, do mundo do satélite, do computador, da alta tecnologia”. Os próprios indígenas se reconstroem enquanto sujeitos/agentes, reinventando subjetividades frente aos projetos desumanizadores e degradantes impostos pelo Estado, projetos que são, sobretudo, voltados para os interesses econômicos do grande capital, isto é, projetos do capitalismo que avança sobre a fronteira.

O projeto capitalista que ora avança sobre a Amazônia acontece sob características próprias/específicas (VELHO, 2009). Para Martins, trata-se de um projeto que degrada o indígena e, juntamente com ele, seus costumes, sua cultura, seu modo de vida, suas realidades, seus estilos particulares, seu território, suas florestas, seus recursos e, inclusive, suas possibilidades. Na perspectiva do autor, degrada-o para viabilizar sua própria reprodução: “[...] o outro é degradado para, desse modo, viabilizar a existência de quem o domina, subjuga e explora” (MARTINS, 2019, p. 11).

Nessa direção, consideremos a perspectiva apontada nas palavras da líder indígena Sonia Guajajara, ao afirmar que há pautas do movimento indígena “[...] que nunca foram atendidas, que são ameaças históricas, os ataques, as invasões que sempre aconteceram e que continuam acontecendo nos territórios indígenas”¹². Se, por um lado, esses descasos e omissões do Estado para com as demandas indígenas fazem parte do projeto que visa à degradação dos indígenas e de seus territórios, por outro, vale considerar que também os indígenas conseguem impor a esse Estado suas pautas também históricas. Há, nesse sentido, relações de força entre as diferentes frentes de atuação, tanto por parte do Estado quanto pela luta política indígena.

Conforme Otávio Velho (2009), trata-se de um capitalismo de estado, autoritário e que se desenvolve em realidades consideradas periféricas, diferente do que o autor se referiu como capitalismo do tipo burguês. Em cada caso, ou realidade, o capitalismo se desenvolve, e diríamos que se expande, sob certos contornos e características peculiares. O autor esforça-se em apontar distinções, em termos gerais, entre os dois modelos/formas de capitalismo: um capitalismo de estado (de dominância autoritário) e o capitalismo burguês, apontando o que entende por capitalismo autoritário.

Trata-se, na verdade, da reprodução do processo de dominação que, conforme Martins (2019, p. 13), “[...] ganha vida e consistência por meios de cenários de modernização e, concretamente, pela forma dominante da acumulação capitalista, racional e moderna”. Para o autor, essa reprodução da dominação é, ainda, reprodução de formas arcaicas de dominação e do capital, portanto é apenas aparente que são realidades novas, pois se trata de uma “complicada combinação de tempos históricos em processos sociais” (MARTINS, 2019, p. 12).

Retomando a discussão sobre a fronteira sociológica, Martins (2019) afirma, numa espécie de síntese, que “ela é fronteira de muitas e diferentes coisas: fronteira da civilização (demarcada pela barbárie que nela se oculta), fronteira espacial, fronteira de culturas e visões de mundo, fronteira de etnias, fronteira da história e da historicidade do homem. E, sobretudo, *fronteira do humano*” (p. 11, grifo do autor). Entendemos também que ela é, não obstante, fronteira de drama e tragédia, de violência imposta a homens, mulheres e crianças, como também é espaço de lutas, esperanças, coragem, lições de vida, grito e silêncio – espaço de contradições.

¹² Entrevista concedida por Sonia Guajajara a Manuela d’Ávila, na rede social Instagram, 17 abr. 2020.

É nessa ambiguidade do conceito de fronteira de Martins que encontramos caminho para pensar o que propomos chamar de multiplicidade da/na fronteira, para dizer das múltiplas fronteiras possíveis que podemos vislumbrar no campo que ora pesquisamos. Feitas essas considerações sobre a fronteira a partir da Sociologia de Martins, que a considera como agente que devora o humano e o torna “vítima”, cabe afirmar que nós a consideramos a partir das contradições e ambiguidades das relações que nela se desenvolvem.

A despeito do que o autor considera como o Outro, nesta pesquisa nós o consideramos como sujeito (fronteiriço), sob a perspectiva das ações de resistência contra a dominação e dos protagonismos desses sujeitos resistentes. Assim, no próximo tópico passaremos a discutir o pensamento fronteiriço na perspectiva de que a fronteira é lócus de enunciação, resistência e afirmação de identidades e experiências de sujeitos historicamente silenciados e inferiorizados.

1.2 Pensamento fronteiriço: pensar que emerge na fronteira

Como parte da proposta de construção da noção de Amazônia maranhense como fronteira, recorreremos, ainda, a Walter Mignolo (2015). Esse autor propõe a noção de pensamento fronteiriço, o qual tem, como lócus de enunciação, a própria fronteira. Nesse sentido, tentamos sustentar a ideia de que, na Amazônia maranhense, emergem resistências e o pensamento indígena, como pensamento outro em relação ao pensamento dominante.

Larissa Rosevics (2017) ajuda-nos a pensar a ideia de que, na fronteira, emergem epistemologias decoloniais¹³ e, nesse sentido, tentamos defender que os povos indígenas são sujeitos que elucidam essas epistemologias outras, decoloniais: as próprias epistemologias indígenas. Essas epistemologias que partem desse pensamento fronteiriço indígena não se coadunam com as epistemologias oriundas de uma “tradição eurocêntrica de pensamento” (ROSEVICS, 2017).

Nesse sentido, Ramón Grosfoguel (2008, p. 115) também nos ajuda a pensar a possibilidade de um pensamento “subalterno”, entendido o subalterno como o “outro lado da diferença colonial”, isto é, o lado decolonial¹⁴, dos que resistem ao pensamento dominante. Relevante afirmar que a perspectiva fronteiriça e decolonial não é apenas uma perspectiva

¹³ Conforme Rosevics (2017), “o uso do termo ‘decolonial’ ao invés de ‘descolonial’ é uma indicação de Walter Mignolo para diferenciar os propósitos do Grupo Modernidade/Colonialidade e da luta por descolonização do pós-Guerra Fria, bem como dos estudos pós-coloniais asiáticos” (p. 191, grifos da autora).

¹⁴ Grosfoguel (2008, p. 136) afirma que o lado subalterno da diferença colonial é o “[...] lado da periferia, dos trabalhadores, das mulheres, dos indivíduos racializados/colonizados, dos homossexuais/lésbicas e dos movimentos anti-sistêmicos que participam no processo de produção de conhecimento”.

sobre a fronteira, mas “produzida com ela e a partir dela” (GROSFOGUEL, 2008, p. 116). Conforme o autor, os “saberes subalternos”, enquanto “formas de conhecimento”, “[...] são formas de resistência que reinvestem de significado e transformam as formas dominantes de conhecimento do ponto de vista da racionalidade não-eurocêntrica das subjetividades subalternas, pensadas a partir de uma epistemologia de fronteira” (GROSFOGUEL, 2008, p. 136).

Esses autores e suas ideias sobre pensamento fronteiriço e decolonial nos apresentam outra perspectiva de pensamento sobre a fronteira Amazônia maranhense. Podemos pensá-la não apenas como lugar conflitivo do encontro de alteridades (MARTINS, 2019), mas também como lugar de possibilidade de emergência de outras formas de pensar, baseadas nas experiências históricas locais (de resistência) de sujeitos coletivos.

O pensamento fronteiriço (MIGNOLO, 2015), além de possibilitar reflexões sobre os modos como sujeitos subalternizados experienciam as complexas relações na/da fronteira, proporciona situarmos a discussão da multissituacionalidade da fronteira também a partir da noção de fronteiras epistemológicas. Nesse sentido, o pensamento decolonial propõe uma ruptura com os modos hegemônicos de pensar as experiências fronteiriças/subalternas, entendendo aqui, para os nossos propósitos da multissituacionalidade da fronteira, a necessidade de mencionar em termos de fronteiras da decolonialidade, já que, de modo específico, pensar o movimento indígena implica, ainda, entender as epistemologias nativas que subjazem tal movimento.

O pensamento indígena, como pensamento de fundo do movimento, revela as resistências desses sujeitos à dominação que lhes foi imposta por outras formas de pensar, contra seus modos de vida e suas subjetividades. Assim, torna-se necessário falar dessas fronteiras numa situação multissituacional e do que elas revelam. Em nosso entendimento, supomos que as fronteiras revelam o subalterno, o decolonial – subjetividades que parecem emergir com força na experiência contemporânea do movimento indígena no Brasil, de modo particular na fronteira maranhense; revelam suas formas outras de existências e suas resistências.

Conforme Larissa Rosevics (2017, p. 189), a crítica decolonial defende a necessidade de decolonização da “epistemologia latino-americana e os seus cânones, na maior parte de origem ocidental”, isto é, buscam a emancipação em relação às epistemologias eurocêntricas. Como epicentro do projeto decolonial, está a busca da emancipação latino-americana – dos seus sujeitos, das suas teorias – de todas as formas de “dominação e opressão”. Essa busca por emancipação está na confluência do diálogo entre “a economia, a

política e a cultura” (ROSEVICS, 2017, p. 189). Nesse sentido, supomos que os indígenas, com seu pensamento outro¹⁵ de fronteira, sugerem outras formas de pensar a vida e as relações humanas, também as relações com a natureza e com o território. Sugerem, ainda, e, na prática, realizam a resistência às diversas formas de dominação.

Como parte da perspectiva decolonial, o pensamento crítico de fronteira – o pensamento fronteiriço, conforme Mignolo (2015), o pensamento sobre a fronteira e produzido a partir da fronteira por sujeitos fronteiriços – é apontado como caminho capaz de produzir respostas do mundo considerado subalterno à proposta eurocêntrica da modernidade. Assim, é capaz, também, de superar as relações de opressão, exploração e pobreza que persistem nas relações internacionais de dominação (GROSFOGUEL, 2008; ROSEVICS, 2017).

Nessa direção, entendemos que o movimento indígena, subsidiado por um pensamento indígena fronteiriço (porque subalterno, decolonial), enfrenta as relações de opressão dos povos e a exploração das riquezas de seus territórios, tanto por parte do Estado autoritário (VELHO, 2009), quanto por parte do “capitalismo selvagem”, através dos empreendimentos que avançam sobre tais territórios. Esse pensamento visa superar essas mesmas relações de opressão e exploração.

Para Mignolo, “o pensamento fronteiriço é o pensamento que afirma o espaço de onde o pensamento foi negado pelo pensamento da modernidade [...]” (MIGNOLO, 2003, p. 52). Por isso, a fronteira amazônica maranhense, como fronteira do movimento indígena, parece afirmar-se ao mesmo tempo em que afirma o movimento e o pensamento indígenas. Seguindo as proposições de Grosfoguel, refletimos que os indígenas pensam “com e a partir de corpos e lugares étnico-raciais [...] subalternizados” (2008, p. 118). Por isso, pensam fronteiriço, pensam decolonial.

Conforme Pinto e Mignolo (2015), a opção decolonial constitui um dos “discursos e projetos dissidentes de *re-existência*” (p. 381, grifo dos autores) em relação à modernidade. Nesse sentido, os autores explicam que o projeto cunhado como decolonialidade constitui “os esforços de desligamento ou desengajamento subjetivo, epistêmico, econômico e político em face do projeto de dominação ocidental” (PINTO; MIGNOLO, 2015, p. 384). Assim, os corpos indígenas estão na linha de frente do movimento de resistências às dominações, afirmando as experiências históricas dos diferentes povos, seus saberes, suas proposições de outros mundos possíveis, suas políticas, seus pensamentos.

¹⁵ Outro porque o decolonial é opção, conforme Mignolo (2015).

A perspectiva decolonial, entendida também, conforme Mignolo (2014; 2015), como uma perspectiva de desprendimento em relação às diferentes formas de dominação características da colonialidade, auxilia-nos a pensar o movimento indígena na fronteira amazônica maranhense como um movimento de resistência e de reinvenção de subjetividades fronteiriças – de sujeitos de fronteira, os chamados subalternos, isto é, relegados antecipadamente à subalternidade quando desconsiderados nos discursos que forjaram a noção de modernidade. Tal perspectiva também subsidia a abordagem, em termos de decolonialidade, tanto do movimento indígena em si, quanto do pensamento que o subjaz.

Propor essas questões supõe que podemos tratar do movimento indígena como um movimento decolonial, de desprendimento à lógica de dominação subjetiva, epistêmica, econômica e política. Noutros termos, pode-se pensar que, por meio do movimento, os agentes indígenas, sujeitos fronteiriços, subalternizados, praticam a decolonialidade. Nas palavras de Mignolo, “*desprender-se* significa modificar as regras do jogo e as relações de poder”¹⁶ (2015, p. 180, grifo do autor, tradução nossa). Entendemos que o tratamento sobre movimento indígena, a partir da noção de pensamento fronteiriço, é possível por este trazer à linha de frente das resistências as experiências históricas específicas dos sujeitos.

Nesse sentido, propomos considerar que a relação da fronteira com o pensamento fronteiriço é que a fronteira é o local e o contexto em que emerge o pensamento fronteiriço. Dizendo de outro modo, é o local e o contexto em que emerge o pensamento decolonial, como pensamento outro em relação ao pensamento dominante. É nesse sentido que propomos pensar a fronteira Amazônia maranhense como lugar do qual “emergem” as resistências e o pensamento fronteiriço indígena, em que esses sujeitos disputam com outras formas de pensamento que tentam se sobressair em relação ao seu.

Nessa direção, ao enfatizar que as redes de comunicação indígenas dão voz a esses povos, o comunicador indígena Erisvan Guajajara afirma: “[...] hoje temos várias frentes de luta, e uma das frentes que conta a nossa história como ela realmente deve ser contada é através das redes, porque os grandes veículos de comunicação, eles não contam a nossa história como ela realmente deve ser contada”¹⁷. O trecho reflete a disputa pelo direito de autodefinição entre os diferentes sujeitos, disputa pelo espaço de afirmação das histórias indígenas, bem como aponta para a emergência das vozes indígenas como opção a outras vozes que contam suas histórias sob outros pontos de vista não indígenas.

¹⁶ “*desprenderse* significa modificar las reglas del juego y las relaciones de poder”.

¹⁷ Discurso proferido por Erisvan Guajajara durante a *Jornada Sangue Indígena: nenhuma gota mais*, em evento na Universidade de Wagenigen, Holanda, em 31 de outubro de 2019, disponível nas páginas Mídia Índia e Erisvan Guajajara, na rede social Facebook, e na página @itaynwa, na rede social Instagram.

No próximo tópico, realizaremos breve discussão sobre o conceito de rede em termos teóricos, com a intenção de iluminar a compreensão de como tal categoria dialoga com o movimento indígena que investigamos e como ela se relaciona com a ideia de fronteira, enquanto espaço de enunciação indígena.

1.3 Redes: articulações indígenas a partir da fronteira

Manuel Castells (2013), em *Redes de indignação e esperança*, apresenta a noção de que a sociedade e os movimentos sociais se organizam em rede. O autor entende que essa organização pode ocorrer de múltiplas formas¹⁸. Assim, ela pode se dar nas formas de redes sociais de comunicação, na internet, através das quais os sujeitos podem se organizar passando informações, instruções, ou utilizando-as como espaços de deliberação. Nesse sentido, constituem-se, conforme o autor, em espaços livres e que garantem autonomia¹⁹ aos movimentos sociais que se articulam por essas redes que se interconectam.

Além dos espaços de deliberação construídos pelos movimentos, nas redes sociais digitais, Castells afirma que:

Uma vez que o espaço público institucional [...] está ocupado pelos interesses [...] dominantes e suas redes, os movimentos sociais precisam abrir um novo espaço público que não se limite à internet, mas se torne visível nos lugares da vida social, por isso que ocupam o espaço urbano e os prédios simbólicos (CASTELLS, 2013, p. 12).

Nesse sentido, as redes podem constituir-se através das manifestações/ocupações/protestos em espaços urbanos – prédios públicos, praças – que compreendem uma estratégia de os movimentos articulados em rede na internet ganharem corpo social. Essa ideia dos espaços urbanos como espaços em que os movimentos em rede formam corpo social e se tornam visíveis não dá conta de explicar a complexidade das formas de organização do movimento indígena. A ideia de “lugares da vida social”, sejam eles urbanos ou não, parece-nos mais adequada, pois as assembleias indígenas, como estratégias de articulação das ações do movimento, acontecem principalmente em seus territórios.

¹⁸ Os movimentos sociais estudados pelo autor “são conectados em rede de múltiplas formas”, conforme afirmou: “a forma de conectar-se em rede é multimodal. Inclui redes sociais online e offline, assim como redes preexistentes e outras formadas durante as ações do movimento. Formam-se redes dentro do movimento, com outros movimentos do mundo todo, com a blogosfera da internet, com a mídia e com a sociedade em geral (CASTELLS, 2013, p. 129).

¹⁹ Castells define *autonomia* como a “capacidade de um ator social tornar-se sujeito ao definir sua ação em torno de projetos elaborados independentemente das instituições da sociedade, segundo seus próprios valores e interesses (2013, p. 135).

Conforme Castells (2013, p. 165), essa articulação entre os espaços das redes digitais e os “lugares da vida social” (por exemplo, os espaços urbanos e, em nosso campo de pesquisa, os territórios indígenas) constituem o espaço da autonomia, e “o espaço de autonomia é a nova forma espacial dos movimentos sociais em rede”. Desse modo, afirma que “os movimentos (em rede) são simultaneamente locais e globais” (CASTELLS, 2013, p. 130). São locais, porque têm início em contextos específicos, e globais, porque se conectam ao que o autor denomina “mundo inteiro”. Assim, as ações desenvolvidas localmente se interconectam em rede e podem percorrer por outros espaços, ampliando os limites de alcance dos movimentos.

Castells (2013) determina, como questão fundamental em seus estudos sobre os movimentos sociais na internet²⁰, que o “espaço público em rede”, situado entre os espaços digitais e os lugares da vida social, constitui-se de um espaço de comunicação autônoma. Nos casos dos movimentos analisados pelo autor, identificou-se que eles “ignoraram partidos políticos, desconfiaram da mídia, não reconheceram nenhuma liderança e rejeitaram toda organização formal, sustentando-se na internet e em assembleias locais para o debate coletivo e a tomada de decisões” (CASTELLS, 2013, p. 8).

Na perspectiva do sociólogo espanhol, tais movimentos sociais em rede demonstraram a “capacidade dos atores sociais [em] desafiar o poder embutido nas instituições da sociedade com o objetivo de reivindicar a representação de seus próprios valores e interesses” (CASTELLS, 2013, p. 8). Castells chama de *contrapoder* essa capacidade de desafiar o poder institucional, como tentativa deliberada de alterar as relações de poder.

Ele defende que o contrapoder é exercido pelos movimentos sociais, estes construídos por meio de processos de comunicação autônoma, em relação ao controle exercido por aqueles que detêm o poder institucional. Assim, o contrapoder é “desempenhado reprogramando-se as redes em torno de outros interesses e valores, e/ou rompendo as alternâncias predominantes, ao mesmo tempo que se alteram as redes de resistência e mudança social” (CASTELLS, 2013, p. 11).

²⁰ Os movimentos estudados por Castells, em *Redes de indignação e esperança* (2013), foram: a Revolução na Tunísia, a qual denominou “a revolução da liberdade e da dignidade”; “a Revolução das Paredes na Islândia”, “a revolução egípcia”, “as insurreições árabes”, o movimento “os Indignados na Espanha” e o movimento “Occupy Wall Street”, nos Estados Unidos. Esses movimentos foram realizados entre 2009 e 2013. Além desses, no posfácio à edição brasileira do mesmo livro, há breve análise do movimento de 2013 no Brasil. Sobre o alcance e a capacidade de organização em rede desses movimentos, o autor afirma: “em 15 de outubro de 2011, uma rede global de movimentos Occupy, sob a bandeira ‘Unidos pela Mudança Global’, mobilizou centenas de milhares de pessoas em 951 cidades de 82 países, reivindicando justiça social e democracia real” (CASTELLS, 2013, p. 8).

Entendemos que a ideia do rompimento das “alternâncias predominantes” dialoga com a proposta do pensamento fronteiriço e com a forma como compreendemos o movimento indígena, enquanto movimento de resistência às formas predominantes de poder e de dominação (da colonialidade/modernidade). Em nosso período de trabalho de campo, durante a ação indígena denominada *Acampamento Terra Livre (ATL) 2020*, realizada em rede, de forma online, devido ao cumprimento das medidas sanitárias de isolamento social, em decorrência da pandemia, o movimento indígena brasileiro assumiu o discurso em que se referiu à realidade de atuação pelas redes da internet como “as telas”, as quais, conforme afirmavam em seus discursos, deveriam ser ocupadas. E estavam, nesse sentido, sendo utilizadas como ferramentas e como plataformas de organização política do movimento.

Analizamos que o movimento indígena, por nós investigado, articula e desenvolve estratégias que desafiam o poder imbuído nas instituições da sociedade. Esse movimento de resistência, em nosso entendimento, projeta-se também em rede. Diferente dos movimentos analisados por Castells, o movimento indígena brasileiro (e maranhense) atual é articulado por organizações formais e por lideranças reconhecidas em seus discursos, tratando-se, no entanto, de organizações e lideranças indígenas.

O movimento indígena atua, ainda, estrategicamente, por meio das mídias indígenas, nos espaços da internet. Tem em comum, com os movimentos estudados por Castells (2013), o fato de atuar com autonomia, em relação às organizações oficiais e mídias hegemônicas, buscando, por meio de ações coletivas, o atendimento às suas múltiplas demandas, como veremos no Capítulo III. O movimento indígena se dá em rede, tanto em suas formas nos espaços físicos, quanto nos espaços virtuais, e esse é o ponto que mais nos interessa em Castells, para quem:

A constituição de redes é operada pelo ato da comunicação. Comunicação é o processo de compartilhar significados pela troca de informações. [...] A contínua transformação da tecnologia da comunicação na era digital amplia o alcance dos meios de comunicação para todos os domínios da vida social numa rede que é simultaneamente local e global [...] num padrão em constante mudança (CASTELLS, 2013, p. 9).

Tendo o movimento indígena apropriado as tecnologias da comunicação, observamos que as redes que o constituem apresentam possibilidades de abrangência local e global. A fronteira amazônica é, por esse viés, “local” de enunciação de um movimento que tem, através das redes, um alcance “global”. Nesses movimentos sociais, “os cidadãos [...] tornam-se capazes de inventar novos programas para suas vidas com as matérias-primas de

seu sofrimento, suas lágrimas, seus sonhos e esperanças” (CASTELLS, 2013, p. 11). Por meio dos espaços de deliberação, esses movimentos, desencadeados no que o autor designa fase da indignação, passam dessa fase ao que chama de fase da esperança.

A noção de rede formulada por Castells fornece subsídios para pensarmos a ideia de rede na qual procuramos situar o movimento indígena na Amazônia maranhense, tendo-se em vista que uma das características que percebemos nesse movimento é sua forte presença nos espaços digitais – redes sociais na internet – em que, de forma intensa, articulam-se as mobilizações e encontros realizados pelos próprios agentes indígenas. Não que o movimento indígena seja, especificamente, um movimento virtual – ele é realizado também em outros espaços da vida social, embora tenha, como um de seus espaços de forte atuação, os meios virtuais. A rede já era largamente utilizada pelo movimento, mesmo antes do contexto de pandemia, mas, nesse período, sua utilização foi intensificada²¹.

Assim, nosso entendimento sobre a ideia de rede vai na direção da compreensão de um movimento articulado, tanto em termos de corpo social nas manifestações físicas, como também nas redes sociais da internet, em manifestações virtuais. Essas mobilizações ocorrem através de articulação das organizações, das lideranças, dos agentes que fazem o movimento indígena. Utilizamos a noção de rede no sentido de que o movimento também se articula e atua através das redes na internet. Outro sentido da noção de rede se dá pela articulação dos diferentes povos entre si, constituindo um movimento coletivo de etnias (e de grupos não indígenas) que defendem agendas em comum. A multiplicidade da noção de rede possibilita pensar o movimento indígena na atualidade.

A noção de rede permite pensar ainda, no contexto do movimento indígena, a atuação das lideranças em escalas que ultrapassam os limites jurídico-políticos estabelecidos pelas convenções, como também os limites simbólicos. Desse modo, a noção de fronteira, assim como a noção de rede, por suas ambiguidades, ajuda-nos a pensar o movimento indígena para além dos limites estabelecidos geograficamente. Isso porque as articulações não necessariamente estão ligadas aos limites objetivos dos territórios indígenas. O movimento desorganiza essa noção de limites ao mesmo tempo em que o organiza. Talvez o movimento se constitua desafiando esses limites por ser um movimento no interstício do não limite (MARTINS, 2019). A ideia de não limite nos remete à percepção de que as fronteiras não constituem construções rígidas, fixas. Estão ligadas à ideia de movimento, o que permite dizer que são fronteiras flexíveis, nas quais se constituem complexas relações sociais.

²¹ O contexto de pandemia foi propício para a realização das mobilizações em rede, no entanto é preciso considerar que o uso das redes, pelo movimento indígena, é um processo anterior à pandemia.

Na próxima seção, realizamos discussão com o propósito de iluminar o entendimento sobre os sujeitos que pensam e realizam o movimento indígena, isto é, o que chamamos de lideranças do movimento.

1.4 Lideranças indígenas: para pensar o movimento

Neste tópico, buscamos realizar uma discussão com intenção de lançar luz ao entendimento da categoria que estamos denominando liderança indígena. Partimos das análises de Guerreiro (2015) sobre a categoria *chefe*, entre os Kalapalo, e suas relações com a categoria liderança. Conduzimo-nos, ainda, pelas proposições de Emerson Almeida (2019), sobre a *sagacidade*, e pela consideração de como as características dessa categoria se relacionam às lideranças, no povo Tentehar. Entendemos que esse encaminhamento da discussão ajuda a definir o que estamos nomeando de liderança indígena no movimento.

Em *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia Kalapalo e seu ritual mortuário*, Guerreiro afirma construir suas análises a partir “das formas pelas quais a chefia Kalapalo é tornada visível, e de como seus sentidos são contextualmente elaborados [...]” (2015, p. 31). O autor afirma basear-se “nas formas pelas quais a chefia é (re)conhecida pelos próprios Kalapalo”.

Guerreiro nos mostra que há dificuldade para definir o que é um chefe, ou mesmo que termo usar para se referir a esses sujeitos: “chefe, líder ou representante para traduzir os termos nativos” (GUERREIRO, 2015, p. 132). No trecho a seguir, o autor trata dessa questão:

No caso do Alto Xingu, esse enraizamento do problema da chefia na ideologia moderna, acabou se transformando em outro, de ordem etnográfica: Como descrever a chefia? As atitudes dos autores perante essa dificuldade são variadas, pois a própria tarefa de definir o que é um chefe alto xingano, ou, para começar, de escolher termos como chefe, líder ou representante para traduzir os termos nativos, está longe de ser simples. Boa parte das etnografias mais antigas focaliza, sobretudo, a relação dos chefes com o interior do grupo local (seus coaldeões), detendo-se em temas como poder, hierarquia, autoridade [...] (GUERREIRO, 2015, p. 132).

Continuando suas análises, Guerreiro (2015, p. 133) dialoga com Basso (1973), a qual afirma que “o que caracteriza um líder é a capacidade de consistentemente *influenciar* as *decisões* e *controlar* a iniciativa de um grande número de indivíduos, e assim *implementar* poder” (grifos do autor). O que fica claro, conforme análises de Guerreiro (2015, p. 167), é que, dentre os Kalapalo, caciques detêm *status* de chefes e, em alguns momentos, estes são referidos também, pelo autor, como líderes, mesmo que de maneira indireta.

Inicialmente, gostaríamos de considerar o apontamento do autor para o que denominou “formas” de chefia. Essa maneira de tratar a questão nos permite supor que é possível tentar perceber outras formas de liderança indígena, para além do cacique. Pensamos essa questão também no contexto do movimento indígena, embora não seja esse o foco do autor. Guerreiro (2015) utiliza o termo liderança, embora não o discuta, deixando, entretanto, a possibilidade de que se entenda uma próxima relação entre ser chefe e ser liderança alto-xinguana. Entendemos que a liderança, no movimento indígena, vai muito além daquela referida por Guerreiro, cujo *status* pode ser associado ao *status* de chefe.

Outro ponto importante tratado por Guerreiro, no que se refere à chefia, é que, entre os Kalapalo, existe próxima relação entre chefe e memória. A partir das falas de seus interlocutores, o autor afirma que, repetidas vezes, “um chefe é apresentado como foco da memória” (GUERREIRO, 2015, p. 113). Essa discussão, acerca do chefe apresentado como foco da memória, interessa-nos de modo particular, pois podemos extrair dois sentidos a partir desse entendimento: primeiro, o chefe é aquele que deve ser lembrado pelo povo e, sobretudo, pelos outros chefes, mas não apenas lembrado, como também, no caso dos Kalapalo, ele deve ser homenageado; segundo, o chefe é também quem detém memória dos eventos importantes para a memória coletiva do povo – o próprio chefe é tido como memória.

As relações apontadas entre chefe e memória ajudam a pensarmos os sentidos atribuídos aos anciãos e anciãs, no contexto do movimento indígena, especialmente na Amazônia maranhense. Nesse sentido, observamos, em nossa pesquisa de campo, que anciãos e anciãs foram, frequentemente, lembrados pelas lideranças indígenas, quando estas se reportavam às ameaças e perigos de mortes por Covid-19, mas não apenas por isso, como também por eles serem considerados, na concepção dos povos indígenas, as “bibliotecas vivas”, repositórios/depositários de saberes dos povos – mais que bibliotecas vivas, culturas vivas.

Desse modo, podemos pensá-los como “foco da memória”, pois, ao mesmo tempo em que esses sujeitos fazem parte da memória coletiva do povo, também são vistos como guardiões desta. Guerreiro observa que, entre os Kalapalo, há uma:

[...] aparente obsessão por identificar os protagonistas das histórias a chefes [...]. Não que apenas ‘chefes de verdade’ sejam eleitos como personagens, mas a recorrência da identificação entre os chefes e protagonistas históricos é tão grande que é preciso perguntar se ao protagonizar uma história, alguém não seja automaticamente interpretado como chefe (GUERREIRO, 2015, p. 116, grifo do autor).

Parece relevante, para os propósitos de nossa pesquisa, pensarmos o fenômeno da liderança do movimento indígena por esse prisma. Tomamos, como hipótese, que no protagonismo desses sujeitos, em sua atuação no movimento, está o seu processo de constituição enquanto liderança. Em relação a esse último aspecto, em distintos momentos de nossas pesquisas, fomos levados a fazer interpretações desse tipo: entender o sujeito como liderança, devido a este atuar, de alguma maneira, no movimento realizado nas redes sociais.

No entanto, observamos casos em que esses sujeitos, inicialmente entendidos por nós como lideranças indígenas, não se apresentaram como tal. O argumento apresentado por Erisvan Bone Guajajara, por exemplo, para não se identificar como liderança, foi que, segundo ele próprio, a liderança precisa ser reconhecida e eleita pelo povo.

Outro caso em que observamos posicionamento parecido foi com um indígena do povo Gavião. Nós o procuramos no intuito de convidá-lo a se tornar interlocutor nesta pesquisa. Como ele era um fotógrafo que assumia as tarefas de registrar e “divulgar” questões relacionadas ao povo, nas redes sociais, supomos, de início, que se trataria de uma liderança do movimento. A resposta que obtivemos, conforme relatado anteriormente, neste trabalho, foi de que ele precisaria da autorização do cacique de sua aldeia para que pudesse colaborar com a pesquisa.

Esses casos exemplificam que o papel desempenhado pelo sujeito, mesmo que um papel que o coloque em contato com o público, não o constitui, de imediato, como liderança. Do mesmo modo, observamos situações públicas em que Erisvan Bone Guajajara não se apresentou como liderança, mas como comunicador e fundador da rede de comunicação Mídia Índia.

Uma observação que não se coaduna com os posicionamentos acima mencionados é de Cayo Robson Bezerra Gonçalves (2018), o qual, ao analisar o processo de constituição de lideranças indígenas Pitaguary, no movimento indígena cearense, observou que as lideranças do povo atuantes no movimento são “construídas”, isto é, elas se fazem no próprio contexto do movimento. Nessa direção, Emerson Almeida (2019), ao analisar o que denominou habilidade tentear nas relações interétnicas, sugere que as relações sociais nas quais esses sujeitos estão inseridos favorecem a sua construção, enquanto protagonistas e enquanto lideranças representantes do povo.

Assim, a despeito das ideias sugeridas pelos sujeitos indígenas aos quais nos referimos acima, sobre “reconhecimento” e “eleição” de liderança no movimento indígena, entendemos que não se trata de critérios para eleição, mas que tais sujeitos se forjam, constroem-se nas relações sociais nas quais estão inseridos, o que significa dizer que se fazem

no contexto do próprio movimento, a partir de suas atuações. Esses sujeitos que não se apresentam como liderança estão, em algum momento desse processo no qual se forjam, como liderança, por atuarem em determinadas pautas presentes no movimento. Erisvan Guajajara, por exemplo, atua por meio da comunicação indígena, a qual entendemos como estratégia de atuação e resistência dos indígenas, como também atua na temática LGBTQIA+²².

Sobre a questão da definição dos chefes como representantes do povo – questão que também nos foi apresentada em situações de pesquisa no movimento indígena –, conforme Guerreiro (2015, p 130), não se trata de representação, os chefes não seriam “representantes” do povo. Erisvan Guajajara, um dos interlocutores dessa pesquisa, afirma, sobre a questão de representação no movimento indígena, que não se trata apenas de representação, mas de “ocupação de espaços”. Cabe considerar que o autor, ao tratar da chefia Kalapalo, não está a referi-la como liderança no sentido que nós a entendemos. Compreendemos, nesta pesquisa, como liderança de movimento, o que está nas associações e organizações indígenas. Não se trata do chefe, como Guerreiro analisa, o chefe do povo, tampouco do cacique.

Convém afirmar que, no movimento indígena, não apenas caciques são considerados lideranças, ou seja, embora eles sejam uma das “formas” de liderança, existem outras. As lideranças do movimento estão atuando em outras frentes e transitando por espaços outros, para além das fronteiras locais. Para tanto, possuem habilidades diversas que facilitam o movimento que realizam por esses espaços outros, mundos outros. Nesse sentido, elas percorrem fronteiras, atuando como porta-vozes das demandas indígenas, de modo mais amplo. Ao “ocupar espaços”, impõem-se e articulam uma série de parcerias na reivindicação dos direitos dos povos indígenas, como também acionam conhecimentos diversos que as tornam hábeis em atravessar fronteiras.

Importante notar que Guerreiro (2015) situa os chefes Kalapalo também em suas relações com o regionalismo, estes mesmos chefes exercendo, também, uma função de mediadores entre aldeias. Nesse sentido, o autor afirma:

Podemos dizer então que os principais trabalhos sobre chefia abordam a questão de dois pontos de vista complementares: um que focaliza a relação dos chefes com o interior do grupo local (incluindo a ascendência e a economia política do prestígio) e outro que chama a atenção para suas relações com o “exterior” (estrangeiros ou espíritos). Essa dualidade pode ser traduzida em outra, talvez menos explícita: a

²² Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transsexuais, Queer, Intersexuais, Assexuais e outras variações de sexualidade e gênero.

relação entre o que é dado e o que é construído na chefia xinguana, pois pelas etnografias somos levados a pensar que é uma combinação entre algo inato (hereditário) e algo construído (o corpo, o comportamento, a atuação em rituais) que se faz a chefia (GUERREIRO, 2015, p. 136-137).

O ponto em que o autor refere-se às relações da chefia com o “exterior” nos interessa por nos levar a outra questão: a das “relações regionais” no Alto Xingu, as quais o autor sugere que podem ser “vistas como constitutivas de um sistema de fronteiras abertas e moventes”, o que o leva à problematização de que, por esse aspecto, “as aldeias não seriam pensadas como totalidade” (GUERREIRO, 2015, p. 136).

Esse ponto nos interessa porque estamos tentando pensar as lideranças indígenas, na Amazônia maranhense, em suas relações com o que está “para o exterior”, para além das fronteiras das aldeias, não apenas em suas “relações regionais”, mas em suas relações mais amplas. E aqui podemos pensar em redes de relações que formam o movimento indígena: são redes de articulações entre povos, o que na antropologia indígena é entendido como relações interétnicas (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1980; ALMEIDA, 2019), mas são, também, redes de relações entre indígenas e não indígenas.

Partindo das proposições de Guerreiro sobre as relações construídas pelos chefes com o que está para o “exterior”, observamos que as lideranças indígenas da Amazônia maranhense, acompanhadas durante a pesquisa de campo nas redes, são lideranças que estão em posições destacadas dentro do movimento indígena, atuando em demandas que estão para além das fronteiras do seu povo. Assim, Edilena Krikati, por exemplo, ao atuar na COAPIMA, cumpre agendas que dizem respeito aos diversos povos que estão na fronteira maranhense, como também articula ações com outros atores sociais não indígenas.

Erisvan Bone Guajajara, por seu turno, ao fazer a rede de articulações por meio da organização Mídia Índia, leva as demandas dos povos dessa fronteira para diferentes espaços, contactando essas demandas a demandas de outros povos e de outras fronteiras, e articulando outras parcerias. A forma de atuação em rede permite contatos, articulações e parcerias para além da fronteira amazônica maranhense.

Continuando suas análises sobre a chefia, Guerreiro afirma que “[...] fica clara a importância das relações entre o regionalismo ritual e a chefia. Sem as chefias, as relações regionais rituais são impossíveis, pois os encontros rituais são, antes de qualquer coisa, encontros entre chefes” (GUERREIRO, 2015, p. 178). Essa afirmação nos leva a pensar que os encontros e articulações no/do movimento são encontros realizados por lideranças.

São as lideranças que fazem as articulações, tanto entre povos, quanto entre organizações e entre estas e os órgãos/instâncias do governo. É comum, ao iniciarem suas falas, em eventos públicos, os indígenas, sobretudo os que vêm do movimento de base e não são muito conhecidos no movimento nacional, mas não apenas estes, apresentarem-se como liderança, por exemplo, com expressões do tipo: “sou liderança da Terra Indígena Alto Turiaçu” ou “sou liderança representante da juventude do Centro-Oeste”.

Emerson Almeida (2019) aborda a questão das relações entre povos, não exatamente em termos de relações regionais, mas em termos de relações interétnicas. Ao analisar o que denominou “[...] sagacidade contida nas estratégias empreendidas nas relações sociais vividas pelos Tentehar” (ALMEIDA, 2019, p. 12), no MA, o autor defende que essas estratégias estão relacionadas a uma capacidade de agência própria Tentehar, senão própria, pelo menos específica, nos termos analisados pelo autor.

Poderíamos dizer, com base em Almeida, que uma das características das lideranças Tentehar é a *sagacidade*, isto é, “[...] a capacidade de compreender e resolver novos problemas, enfrentar conflitos e se adaptar a novas situações”; seria como que uma espécie de “inteligência” (ALMEIDA, 2019, p. 66). O autor define sagacidade como estratégia ou habilidade tentehar em saber jogar o jogo do outro, a partir do domínio de conhecimentos diversos, ou ainda como um jeito de ser e fazer próprio tentehar, nas relações sociais com a alteridade.

Almeida (2019) ainda afirma o seguinte: “[...] vemos a sagacidade na relação interétnica com outro povo indígena, mas também na disputa de espaços pelo protagonismo das relações com os brancos” (ALMEIDA, 2015, p. 13). O ponto em que trata da “disputa de espaços pelo protagonismo nas relações com os brancos” nos parece instigante, se observarmos que grande parte das lideranças que têm visibilidade no movimento indígena, desde a Amazônia maranhense, é pertencente ao povo Tentehar, conhecidos no movimento como Guajajara. Talvez a sagacidade explique esse protagonismo Tentehar nas relações com os não indígenas, se tomarmos como referência a atuação de lideranças a partir do MA, no próprio movimento.

Segundo Almeida (2019, p. 13), a sagacidade, enquanto disposição para aprender, opera na “formação de novos quadros de liderança”. Vamos nos deter um pouco nesse ponto. O autor demonstra “[...] como as novas relações sociais favorecem o gradual protagonismo das lideranças Tentehar como representantes do povo, uma vez que, incorporam para si as principais características da sagacidade” (ALMEIDA, 2019, p. 14).

Conforme o autor, podemos dizer que a sagacidade tem relação com a educação construída por esses sujeitos, no decorrer de suas trajetórias. Só para citar um exemplo, o fato de muitos Tentehar saírem de suas aldeias, para estudar em escolas e, posteriormente, em universidades “não indígenas”, seria uma estratégia para o que o autor chamou de “dominar a linguagem dos brancos, suas invenções e convenções”:

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. [...] A sagacidade [...] está na habilidade de manipular conhecimentos diversos (ALMEIDA, 2019, p. 15).

A sagacidade, no contato com a alteridade, por exemplo, permitiria ao tentehar “acrescentar novos elementos a ser manejados” (ALMEIDA, 2019, p. 117). Dentre esses novos elementos acrescentados, supomos que estariam também as tecnologias digitais, não apenas porque estas estão sendo largamente utilizadas como estratégia de atuação no movimento indígena, mas porque foram apropriados pelos indígenas. Ações nesse sentido são realizadas na Amazônia maranhense e em outras fronteiras, sendo desenvolvidos projetos voltados à capacitação de sujeitos para aturem com utilização dessas tecnologias.

Ao mesmo tempo, a sagacidade também “opera na formação de novos quadros de lideranças” (ALMEIDA, 2019, p. 89), inclusive nos espaços/momentos de fazer política, por ocasião das festas realizadas pelo povo. O autor aponta os seguintes aspectos do que seria a sagacidade tentehar: aqueles referentes à “relação com sua ancestralidade, passando por estratégias para lidar com alteridades, utilizando poderes espirituais no espaço da política, assim como a ação política nos espaços rituais” (ALMEIDA, 2019, p. 102).

Entendemos que a sagacidade opera na formação de novos quadros de liderança, ao propiciar que os sujeitos indígenas busquem, constantemente, estar em processo de aquisição de conhecimentos, tanto conhecimentos indígenas, quanto não indígenas. Dentre os conhecimentos não indígenas, estariam, por exemplo, aqueles relacionados à formação acadêmica/universitária. Já em relação aos conhecimentos indígenas, podemos mencionar os ligados à ancestralidade, os conhecimentos ancestrais repassados pelos mais velhos, de geração em geração.

No que diz respeito à utilização dos poderes espirituais no espaço da política, observamos frequentemente, no âmbito do movimento indígena, em ocasiões de realização de ações, momentos de cantoria e danças, aspectos que, na cosmovisão indígena, estão relacionados a questões espirituais. Como exemplo, nas ações em que presenciamos a

participação de Cíntia Guajajara – esta mesma autoidentificada como mestre da cultura do povo Guajajara –, ela canta e toca o maracá como demonstração da presença dos encantados, da ancestralidade, instrumentalizados como símbolo de força necessária à luta. Assim, podemos afirmar, com base em Almeida (2019), que aspectos relacionados à aprendizagem de conhecimentos diversos fazem parte da constituição da sagacidade, observada na atuação das lideranças do povo Guajajara, no movimento indígena.

Percebemos, conforme as análises do autor, referências a três “formas” – para utilizar o termo de Guerreiro (2015) – de liderança entre os tentehar: “o cacique, o chefe de família e o líder” (ALMEIDA, 2019, p. 153). Conforme o autor, “os Tentehar chamam a determinadas pessoas de liderança. Tomam o qualificativo no lugar da palavra líder, ou seja, definem o líder por sua habilidade de liderar. Assim, é comum um Tentehar dizer: este é fulano, liderança tentehar” (ALMEIDA, 2019, p. 153). Esse aspecto da liderança, como aquele que tem habilidade de liderar, parece-nos importante. O sujeito necessita ter e demonstrar habilidade para se tornar liderança, pois a sagacidade estaria também na habilidade de manejar conhecimentos diversos nas relações com outros povos e organizações indígenas e não indígenas.

Como o campo e os autores vêm sugerindo, essas relações são mediadas pelas lideranças, também nos espaços e momentos de se fazer política, o que constitui nosso foco central na análise das ações do movimento indígena amazônico maranhense. Nesse sentido, observamos que há relações próximas, talvez imbricações, entre sagacidade e liderança, na medida em que a sagacidade constitui uma das características da liderança do movimento.

Almeida (2019) afirma existir, atualmente, uma confusão na definição do papel de cada ator no jogo político. Isso porque “o lugar da chefia tentehar vem sofrendo alguns deslocamentos importantes que envolvem muitos atores sociais” (ALMEIDA, 2019, p. 155).

O lugar do chefe de família extensa, por exemplo, manteve-se, aparentemente, estável, mas passou a conviver com aqueles a quem chamam genericamente de liderança. Estes são atualmente, a principal expressão do fenômeno que envolve relações de troca e política tentehar. A habilidade de liderar, frequentemente atribuída aos caciques e aos chefes de família, foi gradativamente tornando-se uma posição na organização social tentehar. Assim, uma pessoa pode ser uma liderança, mesmo sem estar em nenhuma das outras posições citadas. Por outro lado, é preferível que os caciques e os chefes de família tenham a habilidade de liderar, sob pena de não serem reconhecidos como lideranças. O descolamento dessa posição deve-se ao advento de novas relações sociais capazes de elevar o prestígio de determinadas pessoas perante outras como, por exemplo, o acesso à educação formal. A chefia tentehar, portanto, está representada por essas três posições que, como disse, ora são complementares, ora são concorrentes (ALMEIDA, 2019, p. 156).

Algumas reflexões se fazem necessárias a partir do excerto citado. Quando dizemos que estudamos as lideranças no movimento indígena, estamos nos referindo àqueles a quem os tentehar “chamam genericamente de liderança”, aqueles que têm certas habilidades nas relações com os não indígenas, com as instituições governamentais e com as próprias organizações indígenas. Observamos que essas lideranças não se restringem às lideranças tentehar, mas também a lideranças de outros povos do estado, reproduzindo um complexo de relações que também podem ser visualizadas numa dimensão nacional.

Torna-se importante considerar o que o autor menciona como *habilidade de liderar*, necessária a que os sujeitos ascendam às posições de liderança tentehar, mesmo que ela não seja, necessariamente, chefe de família ou cacique. Eles são, para utilizar o termo de Guerreiro (2015), uma das “formas” de liderança, embora esse autor refira-se a formas de chefia – a chefia entendida, em alguns casos, como liderança.

A educação formal teria fundamental papel na constituição dessas lideranças que se destacam no que Almeida chamou de “novas relações sociais”, isto é, no aperfeiçoamento da habilidade de liderar em momentos em que entendemos que desafios novos lhes são apresentados. Acerca da chefia tentehar, as três posições mencionadas pelo autor, em certo sentido, definem três “formas” de lideranças, de modo que o cacique e o chefe de família, assim como a terceira posição de liderança, podem coexistir na mesma pessoa/no mesmo sujeito (ALMEIDA, 2019). É nesta terceira posição de liderança observada pelo autor, na organização social tentehar, que está o perfil da liderança no qual estamos de olho, no movimento indígena: a liderança que atua de modo destacado nas relações sociais, para além das fronteiras da aldeia.

Ilma de Oliveira Silva (2018), ao estudar a trajetória de duas lideranças do povo Krikati, a partir das implicações da escola em suas trajetórias e histórias de vida, realiza uma discussão sobre o que denominou de liderança política, situando-a em relação ao que designou de *liderança tradicional*²³. A autora analisa que à liderança política cabe o papel de realizar atividades específicas cujo objetivo está em articular duas ou mais sociedades. Suas

²³ Segundo a autora mencionada, “entre os povos indígenas existem vários tipos de lideranças, como: líderes espirituais, cantadores, contadores de histórias, curandeiros, e curandeiras, líderes de organização de festas ritualísticas, de pescarias, caçadas, entre outras”. Conforme a autora é possível identificar ainda “lideranças tradicionais” e “lideranças políticas”, estas funções e atribuições embora tenham semelhanças entre os indígenas de forma geral, elas são dinâmicas e se tornam específicas em cada sociedade ou povo indígena” (SILVA, 2018, p. 42). A autora define o que denominou de lideranças tradicionais e de lideranças políticas a partir de suas funções e atribuições, assim, a função das lideranças tradicionais é definida da seguinte maneira: “cuidar do bem viver da comunidade, a busca por imprimir respeito, educar pelo exemplo, partilhar decisões e saber ouvir” (SILVA, 2018, p. 49). Dentre o povo Krikati, a liderança tradicional é identificada pela autora no papel do cacique.

funções são geralmente as de: “chefes de postos indígenas, dirigentes de associações, técnicos em áreas da saúde, educação, meio ambiente, instituições públicas [...], são sujeitos que se preparam para mediar e caminhar entre mundos diferentes, com o objetivo de agenciar o bem viver do seu povo” (SILVA, 2018, p. 55).

Gersem José dos Santos Luciano (2006) observa que as lideranças políticas são aquelas que têm o papel de atuar em tarefas específicas, entre as quais menciona as relações com a sociedade não indígena. Nessa direção, o autor continua afirmando que “[...] geralmente [são] pessoas que não seguiram os processos socioculturais próprios ou tradicionais para chegarem ao posto [de liderança]. São os dirigentes de associações e de comunidades, os dirigentes políticos e os técnicos indígenas” (LUCIANO, 2006, p. 65). São, na perspectiva do autor, interlocutoras com o Estado e com as organizações não governamentais, assumindo, desse modo, o protagonismo da luta indígena no Brasil.

Ampliando um pouco o olhar para a atuação das lideranças políticas, para além das demandas de sua comunidade, Ilma de Oliveira Silva observa que, no entendimento dos povos indígenas, “as lideranças políticas devem se preocupar com a vida de todos, ter um profundo conhecimento de suas raízes, de suas culturas e das expectativas de cada povo de pertencimento e dos povos indígenas em geral” (2018, p. 59). A observação de que as lideranças devem ter preocupação com a vida de todos (os povos), bem como ter conhecimento das expectativas dos povos indígenas, em geral, aproxima-se com aquilo que observamos nas lideranças que estamos observando como lideranças do movimento indígena.

A autora explica, ainda, que, no caminhar no movimento indígena, as lideranças se apropriam de conhecimentos necessários à luta por autonomia e participação na defesa e garantia dos direitos indígenas. Silva (2018) asserta, também, o seu entendimento de que, para que o sujeito ou a sujeita possa exercer o que denominou *liderança política*, ele/a deve:

[...] ser legitimada pela sua comunidade, ser sujeito interlocutor, lutar pelo bem viver, pelos direitos, pelas causas indígenas; se considerar como facilitador e mediador entre os povos indígenas e a sociedade envolvente; se reconhecer e ter orgulho como indígena e, ainda, participar do movimento indígena agindo em espaços criados pelas organizações (SILVA, 2018, p. 61).

Dentre as características elencadas no trecho acima, analisamos que se compatibilizam com as características das lideranças por nós observadas em suas atuações em rede, nas organizações, no movimento. Cabe destacar que, nos espaços de interlocução, entendemo-las como porta-vozes das demandas/agendas indígenas. Em relação à ideia de que as lideranças devem participar em espaços criados pelas organizações, consideramos esse um

ponto importante na definição das lideranças que constituem nossas interlocutoras, nesta pesquisa, pois estas são lideranças atuantes nas organizações indígenas, que constituem a rede de articulações do movimento.

Dizer isso torna-se relevante porque, pelo que observamos em campo, e pelas proposições de Silva (2018), há “lideranças políticas” que não atuam, diretamente, por meio das organizações, a exemplo, talvez, dos chefes de postos, técnicos em áreas da saúde, educação, instituições públicas etc. Essas lideranças estão mais restritas às relações entre a comunidade e a sociedade não indígena de sua realidade mais próxima, o que observamos também pelo fato de não estarem presente nas redes virtuais, embora estejam em pontos específicos das redes de articulações indígenas que ganham corpo social pelos territórios e associações locais.

As lideranças, conforme Almeida, representam “agentes importantes na política tentehar”, uma espécie de “ideal simbólico de ‘guerreiro da palavra’” (2019, p. 163, grifo do autor). Assim, “um grande líder consegue aglutinar à sua volta um número significativo de aliados que, em determinadas circunstâncias se comportam como séquitos capazes de empreender verdadeiras batalhas em favor de seu escolhido” (ALMEIDA, 2019, p. 163). É o que observamos, por exemplo, quando Sonia Guajajara foi acusada pela Funai, entre abril e maio de 2021, de difamar o governo brasileiro e suas políticas voltadas para os povos indígenas. Formou-se uma ampla rede de apoiadores, desde as organizações de base da APIB, lideranças indígenas, Organizações Não Governamentais (ONGs), ambientalistas e indigenistas, partidos políticos, artistas e associações internas a diversos povos indígenas.

Como exemplo, podemos mencionar que a Coordenação Geral da Comissão de Caciques e Lideranças Indígenas da Terra Indígena Araribóia (CCOCALITIA) afirmou, em nota, que iniciativas como essa “visam criar divisões e conflitos internos entre os povos indígenas, além de deslegitimar a luta política desses povos”²⁴. Conforme divulgado nas redes da APIB e demais organizações e lideranças indígenas, a APIB protocolou denúncia na Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) e no Supremo Tribunal Federal (STF), sobre o que afirmou se tratar de “perseguições políticas do Governo Federal contra a APIB e Sonia Guajajara”. Ao final, a própria Polícia Federal concluiu que as acusações foram infundadas e arquivou os inquéritos.

²⁴ Coordenação Geral da Comissão de Caciques e Lideranças Indígenas da Terra Indígena Araribóia (CCOCALITIA), em Carta do Povo Tentehar da TI Araribóia, divulgada nas redes sociais Facebook e Instagram da APIB, Sonia Guajajara e demais organizações de base, 14 maio 2021.

Conforme Larissa Rosevics (2017, p. 190), podemos pensar as lideranças indígenas também como “portadores de cultura e poder”. Essa autora utiliza esses termos, ao mencionar que os sujeitos “portadores de cultura e poder” das sociedades indígenas americanas anteriores à chegada dos europeus foram exterminados, como também comunidades inteiras foram aniquiladas. A nós parece plausível que características que nos fazem pensar as lideranças como portadores de cultura e poder estão relacionadas ao prestígio que essas lideranças adquirem nos processos de escolarização e nas experiências vividas em diferentes organizações indígenas, indigenistas e nas relações sociais que constroem por esses caminhos percorridos.

Continuando suas análises, Almeida afirma que a “[...] liderança surge como um novo referencial na disputa pela chefia tentehar. A tríade está posta: chefe de família extensa, cacique e liderança. Uma pessoa tentehar, pode ser as três coisas, mas as três não são uma só” (2019, p. 163-164). Cabe considerar que a liderança de que falamos do movimento indígena também pode ocupar as três posições, embora, no movimento, ela apareça como liderança, independentemente de ocupar posições de cacique e/ou chefe de família ou não. Nós estamos nos referindo ao terceiro tipo de liderança, se é que podemos dizer assim – não exatamente o cacique ou chefe de família, mas a liderança política que “tem certa habilidade, certo conhecimento” que a torna uma hábil negociante nas relações políticas, no interior e para fora do movimento, ou melhor, entre os seus parentes e entre estes e as instâncias externas.

Atualmente, uma das principais estratégias adotadas pelos Tentehar para a formação de suas lideranças – e creio não ser exclusividade deles – tem sido a escolarização. Neste caso específico, não se trata da implantação de escolas no interior das terras indígenas, mas da incorporação da escolarização dos brancos como processo formativo individual. Este movimento implica em uma pessoa se lançar para fora das aldeias e viver nas terras dos brancos, muitas vezes em suas casas. Nos últimos anos, a relação entre ter escolarização e ser uma liderança tentehar é crescente (ALMEIDA, 2019, p. 176).

Esse ponto é importante para a nossa proposta de análise. Como nosso campo vem sugerindo, as lideranças que estão no movimento também estão nesse processo ou passaram por ele, o processo de escolarização dos não indígenas. Com isso, a educação os ajuda no reconhecimento e afirmação de suas diferenças e especificidades indígenas, e não a “virar branco”. De tal modo, contribui para o aperfeiçoamento em termos de saber transitar por entre esses mundos outros.

Nessa direção, Almeida afirma que, “[...] para além das escolas nas aldeias, há crescente procura por escolas dos brancos como estratégia de preparação de quadros” (2019,

p. 176). Nesse sentido, observamos que há uma relação muito clara entre escolarização e preparação para liderar. Uma das características da liderança tentehar é sua capacidade de articulação, suas habilidades em elaborar e apresentar discursos, disposição a “aprender com quaisquer que sejam seus interlocutores”, no que está disposta também a ideia do autor sobre a questão da “troca de conhecimentos” e a ideia de que à liderança é necessário “ter grande sabedoria, dominar vários elementos” (ALMEIDA, 2019, p. 115).

Ainda conforme o autor, é característico desses sujeitos a “acumulação de conhecimentos diversificados, incluindo a escolarização oferecida pelos brancos” (2019, p. 175). Assim,

[...] os chefes que mais se destacam pela demonstração de habilidade e esperteza vão aos poucos assumindo o status de liderança. Enfim, somente os mais sagazes têm potencial para ser liderança. O status de líder é, contudo, sempre transitório. Os líderes atuais operam, na maioria das vezes, com bens que não são seus, incluindo suas próprias posições no jogo político (ALMEIDA, 2019, p. 167-168).

De acordo com o autor, as forças representativas do “poder dos chefes e dos caciques”, se separadas, “têm um poder menor com relação às grandes lideranças; contudo, caciques e chefes de família podem formar alianças para fazer frente aos líderes” (ALMEIDA, 2019, p. 172). Importante ressaltar que, conforme Almeida (2019, p. 174), entre os tentehar, as lideranças compõem um “novo referencial de chefia que tanto pode ser complementar aos anteriores, como concorrente”. Aqui percebemos uma aproximação entre as denominações de liderança e chefia, talvez a mesma relação de aproximação percebida em Guerreiro (2015), embora neste a aproximação seja entre chefia e liderança, porque o foco central do autor está em descrever a chefia, ao passo que Almeida está percebendo, em sua análise, a formação desse que chamou novo referencial de chefia: as lideranças.

Podemos analisar, nesse sentido, que a liderança articula os conhecimentos próprios do povo indígena com os conhecimentos considerados do processo de escolarização não indígena, isto é, os conhecimentos adquiridos. Ela faz uma espécie de *estar por dentro* de ambas as partes. Mais que *estar por dentro*, ela sabe manusear e se mover em meio a esses diferentes espaços, arregimentar um complexo que articula diferentes estratégias de conhecimentos, enfim, ela opera com sagacidade.

Um dos pontos em comum, entre essas lideranças, é o fato de passarem longos anos entre “os brancos”, o que as propicia entender o mundo destes, ou o “outro lado do mundo”, o que é condição para adquirir a educação dos não indígenas. Assim, temos que “o manejo de conhecimentos é condição fundamental para uma boa liderança indígena, daí, não é

surpresa que as grandes lideranças tentem da atualidade tenham nível de escolaridade superior àqueles da geração imediatamente anterior” (ALMEIDA, 2019, p. 178). Isso é importante, e consideramos, de igual modo, importante questionar se tal “estratégia” não seria também extensiva a outros povos indígenas, particularmente na Amazônia maranhense.

Por exemplo, conforme o site Campanha de Mulher ([2018]), Sonia Guajajara, dos 10 aos 14 anos, cursou o Ensino Fundamental na cidade de Amarante do Maranhão. Aos 15 anos, começou o Ensino Médio/Magistério em um colégio interno, na cidade de Esmeraldas (Minas Gerais). Entre 1993 e 1995, fez um estágio de medicina alternativa no Instituto Paulista Promoção Humana (IPPH) em Lins (São Paulo).

Continuando sua trajetória, Sonia Guajajara fez, em 1995, curso de Auxiliar de Enfermagem na cidade de Imperatriz-MA, onde, a partir dos anos 2000, graduou-se em Letras, na Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), e fez curso de pós-graduação em Educação Especial (CAMPANHA DE MULHER, [2018]). Essas são, dentre tantas outras, algumas experiências relevantes de Sonia a transitar por mundos outros, em seu processo de escolarização.

No que se refere à sua trajetória na política indígena, Almeida (2019, p. 182-183) afirma que a atuação de Sonia Guajajara “vai da Coordenação das Organizações e Articulação dos Povos Indígenas no Maranhão – COAPIMA, passando pela COIAB até chegar à coordenação da APIB”. Cabe destacar, ainda, que Sonia foi candidata a vice-presidente da República do Brasil, em 2018, em chapa com Guilherme Boulos, pelo Partido Socialista (PSOL), tornando-se, assim, a primeira indígena a aspirar um cargo dessa relevância.

Lourenço Borges Milhomem Acýxit Krikati é outra liderança indígena da Amazônia maranhense, cuja trajetória foi investigada por Ilma de Oliveira Silva (2018), a qual teve, como eixo central de pesquisa, seu processo de escolarização. Conforme a autora, Lourenço foi alfabetizado em língua portuguesa, na Aldeia São José, por uma professora não indígena contratada pela Funai. Aos 19 anos, passou a cursar o Ensino Fundamental na cidade de Montes Altos, em uma escola privada financiada pela Eletronorte (SILVA, 2018).

Após concluir o Ensino Fundamental, foi estudar em uma escola técnica agrícola na cidade de Castanhal, Pará (PA). Não tendo se adaptado, passou a cursar o Ensino Médio na cidade de Imperatriz. Trabalhou na Funai entre 1994 e 2002, foi chefe de Posto na Aldeia São José, entre 2005 e 2010, e coordenou a COAPIMA entre 2003 e 2009. Em 2019, atuava como vice-coordenador da COIAB e como assessor indígena dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI), no MA, e cursava Economia na Faculdade de Educação Santa Terezinha (FEST), em Imperatriz (SILVA, 2018).

Esses são apenas dois exemplos de lideranças da Amazônia maranhense com destacada atuação no movimento indígena em cujas trajetórias a educação escolar foi de fundamental importância em seus processos de construção como lideranças. Acerca desses percursos de vida, dos quais fizemos apenas breve síntese, não significa que esses sujeitos não tiveram outras tantas experiências significativas em seus processos de constituição.

Gersem Luciano (2011), ao analisar o lugar que a educação escolar ocupa junto aos povos indígenas do Alto Rio Negro, chega a conclusões que podem ser relacionadas com a disposição tentehar (e podemos afirmar: a disposição Krikati) para o conhecimento. Para o autor, tais povos estariam decididos a buscar o domínio do que denominou *mundo não indígena*, como meio de avançar rumo à autonomia, isto é, à liberdade de circulação pelo que o autor mencionou como *dois mundos*: as culturas e tradições indígenas e o mundo acessado pelos direitos sociais e políticos oriundos da sociedade não indígena (LUCIANO, 2011).

No caso das lideranças tentehar, estas são “pessoas destacadas”, para citarmos os termos de Almeida (2019, p. 175), devido a sua posição nas relações institucionais que ocupam na atualidade.

Ainda sobre liderança, é preciso dizer que ela assume o papel de representante do povo, mesmo não sendo cacique ou chefe de família, embora as funções possam coincidir. Entre funções de representatividade, articulação com entidades governamentais e não governamentais, as lideranças operam como os principais tecelões das redes de relações, pois com sua atuação intra e interétnica, podem agregar várias famílias extensas de uma ou mais aldeias, aumentando o poder associativo de sua rede. [...] Uma liderança não se apresenta sozinha nos grandes eventos, normalmente, está acompanhado de caciques e agregados que confirmem sua condição de líder, ou seja, de representante escolhido entre os mais sagazes (ALMEIDA, 2019, p. 165).

Dois pontos merecem destaque no trecho acima: a liderança como representatividade e o fato de que a liderança precisa ser confirmada por outras lideranças. Sobre representação, o autor afirma que “[...] o líder é reconhecido por sua capacidade de falar por muitos, em nome de muitos” (ALMEIDA, 2019, p. 189).

Nessa direção, Silva (2018) afirma, sobre as lideranças políticas, que o papel destas é a mediação entre o que chama de *lideranças tradicionais* – que, no caso dos Krikati, a autora definiu como os caciques – e o que denomina *sociedade envolvente*, “sendo que para desenvolver essa função precisa da anuência do seu povo [...]. Uma liderança política é sempre resultado [...] de reconhecimento da comunidade de pertencimento” (SILVA, 2018, p. 54). Assim, conforme Almeida, no caso dos Tentehar, “as pessoas mais sagazes, as mais habilidosas” de cada rede familiar são chamadas “[...] genericamente de *lideranças*

estabelecidas e reconhecidas pelos seus pares, que os redistribuem, [...] conforme interesses políticos e econômicos de grupos específicos” (2019, p. 141, grifo do autor).

Com base nos autores, quando nos referimos a lideranças, estamos querendo dizer que esses sujeitos e sujeitas atuam, politicamente, no movimento indígena, manejando conhecimentos diversos – adquiridos pela ancestralidade, pela escola ou por outras experiências – como maneira de transitar com habilidade, em contextos distintos daqueles de origem. Eles e elas atravessam fronteiras, atuam em organizações, associações e mídias/redes indígenas, e fazem as articulações entre os diferentes povos e sociedades, indígenas e não indígenas, em defesa dos direitos dos povos indígenas.

No caso específico das lideranças interlocutoras na presente pesquisa, um ponto em comum entre elas é que atuam em rede de relações sociais e em redes de organizações indígenas, como também nas redes sociais da internet. Assim, por meio de suas atuações, constroem seus protagonismos. Operando a sagacidade nas relações interétnicas, constroem estratégias e habilidades, transitam por espaços outros, atravessando fronteiras, construindo redes de relações, de apoio, de articulações, de organizações.

Podemos dizer, a partir dos estudos de Almeida (2019) sobre a sagacidade dos tentehar, que a sagacidade também é resistência, além de funcionar como estratégia de estar “de igual pra igual” com o interlocutor. Assim, a resistência se manifesta, tanto no cotidiano, quanto nas esferas públicas de atuação junto às ONGs e aos órgãos do Estado.

A sagacidade também nos fornece subsídio para pensar que as tentativas de dominação são enfrentadas de modo hábil, corroborando para a desconstrução da ideia de sujeitos passivamente dominados. Falamos de tentativas de dominação, pois, se por um lado os não indígenas tentam dominar os indígenas, por outro, estes arranjam estratégias de subverter tais tentativas, através da esperteza e habilidades que caracterizam o *ethos* sagaz, o “jeito de ser e fazer tentehar” (ALMEIDA, 2019, p. 72).

No próximo tópico, trataremos sobre as categorias *resistência pública* e *oculta*, com base em Scott (2013), sustentando que essas categorias nos ajudam na compreensão das resistências das lideranças do/no movimento indígena.

1.5 Resistências: os discursos indígenas como resistências

James C. Scott (2013), em *A dominação e a arte da resistência*, propõe os conceitos de *resistência pública* e *resistência oculta*, que podem ocorrer frente a formas de dominação de sujeitos subalternos por seus dominadores. A primeira refere-se às formas em

que os discursos e ações de resistências se dão de modo declarado. Já a resistência oculta se manifesta através de lutas discretas, simulações ou, ainda, nos termos do autor, elaboradas formas de disfarce, murmúrios ou ações anônimas.

O referido livro surgiu a partir dos esforços do autor para entender o que classificou como *relações de classe*, observadas em seus estudos, numa aldeia malaia. A partir daí, ele passa a uma análise de vários casos a que chamou de *subordinação sistemática*. Para o autor, os “fracos” agem de forma dissimulada diante do poder. A forma dissimulada de agir dos grupos subordinados esconde discursos. São a estes que Scott denominou de *discursos ocultos*, criados a partir de suas experiências e que consistem numa crítica do poder, expressa em formas de disfarce, na frente do dominador, e de modo explícito, em suas costas, compartilhado entre os participantes do grupo (SCOTT, 2013).

Discursos e resistências apresentam relações muito próximas e, por vezes, parecem confundir-se na análise do autor, que parte da ideia dos discursos públicos e ocultos para propor os conceitos de resistência. Quer dizer, os discursos revelam distintas formas de resistência que, no entanto, funcionam de maneira articulada.

Nesse sentido, Scott define os discursos ocultos como “discursos que têm lugar nos bastidores, fora do campo de observação direta dos detentores do poder [...], consiste em enunciados, gestos e práticas que, tendo lugar fora de cena, confirmam, contraditam ou infletam aquilo que aparece no discurso público” (SCOTT, 2013, p. 31). Já os discursos públicos são definidos, por Scott (2013), como “relações explícitas” entre os que denominou *subordinados* e os detentores do poder. No entanto, esses discursos, na interpretação do autor, são insuficientes para dar conta de tudo o que ocorre nas relações de poder entre tais sujeitos.

Um dos pontos interessantes sobre os discursos ocultos é que, de acordo com Scott (2013), eles geralmente são expressos de modo “aberto”, embora de forma não declarada, mas disfarçada. Nessa linha de interpretação, o autor afirma que “[...] uma das técnicas fundamentais de sobrevivência dos grupos subordinados em situação de poder é a gestão da impressão causada nos outros, [de modo que] os aspectos mais teatrais da sua conduta não costumam escapar aos elementos mais atentos dos grupos dominantes” (SCOTT, 2013, p. 29).

Ao elencar as características desse tipo de discurso, Scott (2013, p. 43) afirma, ainda, que ele não comporta somente discursivos propriamente ditos, mas incluem “um conjunto de práticas diversas”. Isso permite dizer que, “para os muitos camponeses, atividades como caça furtiva, o pequeno furto, a fuga dos impostos e a simulação do trabalho são parte integrante do discurso oculto” (SCOTT, 2013, p. 43).

Scott denominou a essas ações disfarçadas de *infrapolítica*, característica dos grupos dominados, a qual “designa um vasto leque de meios de resistência discretos que recorrem a formas indiretas de expressão” (2013, p. 50). São as práticas que acontecem no “subterrâneo”, nos espaços entre uma ação política e outra ou, na interpretação do autor, que se esconde para lá da superfície.

Uma dimensão importante a se considerar sobre a infrapolítica é que ela não constitui um conjunto de práticas inferiores em relação às práticas políticas dos grupos oficiais. Nesse sentido, ela é “verdadeira política”, com o diferencial de que “o terreno que nela se disputa é terreno concreto” (SCOTT, 2013, p. 274).

Entendemos que os outrora “discursos ocultos”, no momento atual, estão sendo ditos abertamente, no movimento indígena, por meio de suas lideranças, os sujeitos denominados por Scott, em seus estudos, como “oprimidos”, “subalternos”, “subordinados” ou “dominados”. Aspectos como os relacionados à gestão da impressão causada talvez não apareçam tão dissimulados, pois há uma afirmação pública de poder e de capacidade política indígena, de modo que seus discursos e resistências públicas desafiam, notadamente, os grupos dominantes.

Assim, embora estejamos analisando as resistências públicas desses sujeitos, não podemos desconsiderar a existência dos discursos ocultos, pois, conforme Scott (2013), mesmo os discursos públicos escondem intenções, atitudes e discursos não explícitos. Todavia, eles não constituem, de imediato, objeto do nosso interesse, nesta pesquisa. Temos, como hipótese, que as lideranças indígenas realizam um movimento cuja autonomia parece ser uma de suas características, como também um de seus objetivos.

Em nossa compreensão, a ideia de “fracos” não parece fazer sentido quando relacionada às lideranças e ao movimento indígena. Estes são, sujeitos e organização, símbolos do poder e da capacidade de articulação política indígena. Concordando com Scott, entendemos que os discursos públicos indígenas têm, por sua força, “um tom conciliador” (2013, p. 31).

Ademais, não podemos assegurar, ainda, em que medida a dissimulação está presente nos discursos públicos das lideranças do movimento indígena, a ponto de ter elementos para afirmar aquilo que ainda não é dito de modo explícito diante dos agentes do poder. Nessa lógica, Scott afirma que “as relações de poder não são, lamentavelmente, tão lineares, que nos permitam qualificar tudo o que se diz em contextos determinados pelo poder como falso e tudo o que se diz fora de cena como verdadeiro” (2013, p. 32).

Nossas percepções sobre a atuação das lideranças do movimento indígena nos conduzem à hipótese de que estes são discursos de “desobediência” (MIGNOLO, 2014) e de “insubordinação” (SCOTT, 2013). Entendemos que as lideranças do movimento indígena amazônico maranhense são sujeitos e sujeitas sagazes (ALMEIDA, 2019), que possuem uma expertise em lidar com os agentes ditos dominantes.

Essas lideranças afirmam que não deixarão que os “dominantes” cale suas vozes. Foi assim nos discursos declarados no contexto da ação *Jornada Sangue Indígena: nenhuma gota mais*, foi assim nos discursos do *ATL 2020*, foi essa a postura na *Assembleia Nacional de Resistência Indígena 2020*, como também é esse o posicionamento quando algum dos seus é tentado por intimidação, seja pelo governo, seja por outros agentes poderosos política e economicamente, como aconteceu recentemente – em abril de 2021 – com a liderança, coordenadora-executiva da APIB, Sonia Guajajara.

Sonia Guajajara foi acusada pela Funai de difamação do Governo Federal e suas políticas voltadas aos povos indígenas, durante a pandemia de Covid-19. As “difamações” teriam sido realizadas na web-série intitulada *Maracá*, a qual, conforme nota da APIB, “denuncia violações de direitos cometidas contra os povos indígenas no contexto da pandemia”²⁵. A posição da APIB é de que tal ação da Funai constitui tentativa de criminalizar o movimento indígena, bem como intimidar a APIB, ao que a organização indígena lançou em suas redes a seguinte mensagem: “Não irão prender nossos corpos e jamais calarão nossas vozes”²⁶.

Consideramos esses discursos públicos indígenas como resistências públicas. Assim, não concordamos que esses sujeitos coletivos estejam em condições de subordinados, visto que suas resistências são ações de insubordinação ao Estado, às tentativas de dominação. Lutam por autonomia, e com relativa autonomia, em relação às instituições indigenistas do Estado brasileiro.

Como já mencionamos, não temos a pretensão de investigar os discursos ocultos dos sujeitos indígenas. Nosso método de pesquisa, e talvez nosso campo em rede, não permite ir muito além do que ocorre no espaço público, em forma de discurso declarado. Entendemos que, a partir das perspectivas apresentadas por Scott (2013), no movimento indígena amazônico maranhense, temos discursos subalternos, fronteiriços, e não discursos de instituições dominantes oficiais. Nesse movimento, os sujeitos subalternizados estão a falar

²⁵ Informações publicadas nas redes sociais da APIB, Mídia Índia e Sonia Guajajara nas plataformas Instagram e Facebook por ocasião do encerramento do *Acampamento Terra Livre (ATL) 2020 online*, 30 abr. 2021.

²⁶ Informações publicadas nas redes sociais da APIB, Mídia Índia e Sonia Guajajara nas plataformas Instagram e Facebook por ocasião do encerramento do *Acampamento Terra Livre (ATL) 2020 online*, 30 abr. 2021.

(ALMEIDA, 2010), numa representação de que o subalternizado pode exercer esse papel, realizar essa ação de falar²⁷.

Esse é um ponto forte em nossa análise, talvez um diferencial: nossos interlocutores estão em situação de voz, em posição de fala, de autonomia. É esse movimento de avanço das resistências públicas/declaradas que nos interessa neste trabalho. A despeito da posição de Scott (2013) acerca dos elementos que constituem os discursos, cabe afirmar que consideramos que os indígenas empregam suas resistências nos discursos, o que significa dizer que os discursos indígenas são resistência, como também aglutinam outras formas de resistência: práticas, gestos, disfarces, dissimulações.

Em suas proposições e análises sobre o discurso oculto, Scott afirma que este pode ser concebido:

[...] como um domínio político em que se procura impor, num ambiente fortemente adverso, certas formas de conduta e resistência nas relações com os grupos dominantes. Em suma, seria mais exato conceber o discurso oculto como uma condição, mais do que um substituto, da resistência prática (SCOTT, 2013, p. 263).

Essa ideia dos discursos ocultos como uma condição para a resistência prática constitui elemento importante na elaboração da proposta de Scott (2013), pois ela está relacionada à ideia da infrapolítica como cimento da política. Para esse autor, os discursos públicos são sustentados nos discursos ocultos, e as resistências públicas são sustentadas nas resistências ocultas. Assim, somos levados a concluir que a resistência, enquanto ação política explícita, é sustentada nas ações cotidianas, não públicas de resistência. Os discursos ocultos são, para Scott, “as formas que a luta política assume quando as realidades da dominação inviabilizam qualquer tipo de confronto direto” (2013, p. 264).

Assim, Cíntia Guajajara, liderança da TI Araribóia – a qual se apresentou como mestre da cultura do povo –, afirmou (em evento organizado pela Comissão Ecumênica de Serviço [CESE] do CIMI, sobre espiritualidade indígena, realizado em 29 de julho de 2020) que, durante os quatro meses iniciais da pandemia de Covid-19, no Brasil, de março a julho de 2020, manteve-se num período de renovação, fortalecendo-se, voltada apenas para o que

²⁷ No contexto do movimento indígena, discordamos da conclusão de Gayatri Spivak de que o subalterno não pode falar, no sentido de que quando fala não é ouvido. Entendemos que no movimento indígena por nós investigado, como vemos nas narrativas indígenas, não ocorre o que a autora explicita ao defender sua tese de que o subalterno não é ouvido, pois as vozes indígenas alcançam diretamente os ditos “dominadores” sem necessidade de intermediação pela voz de outrem. Vale ressaltar que a autora fala a partir do caso da sociedade indiana, quando diz que “não há nenhum espaço a partir do qual o sujeito subalterno sexuado possa falar” (SPIVAK, 2010, p. 121). Nossa posição em discordância com o posicionamento da autora é assumida considerando que se trata de outro contexto social e de outros processos sociais e históricos que apresenta diferenciações quanto ao contexto do movimento indígena maranhense e brasileiro.

chamou de *sagrado* e para a cura. Entendemos esse posicionamento e essas ações como ações de resistência, no sentido que Scott (2013) atribui quanto à resistência também ocorrer através de práticas culturais, crenças e, na forma de compreensão indígena, por meio de seus saberes ancestrais.

Nesse sentido, observamos que a liderança Sonia Guajajara compartilha, frequentemente, em suas redes sociais, situações cotidianas de seus momentos na aldeia, ao tomar banho no rio, andar pela floresta etc. E ela descreve essas ações como forma de se fortalecer e de renovar as energias para a luta. Entendemos que a dimensão simbólica dessas ações as conforma como atos de resistência que, conforme Scott, “pode[m] ter poderosos efeitos políticos” (2013, p. 263). Nessa direção, o autor ainda afirma que “a resistência [na infrapolítica] não decorre de uma organização formal, mas de redes informais de parentes, vizinhos, amigos e laços comunitários” (SCOTT, 2013, p. 274).

Assim, entendemos que as ações (aparentemente despretensiosas) de Sonia Guajajara na aldeia, renovando as energias, em contato com a natureza, e as de Cíntia Guajajara, ao se reconectar com a cura (e com a sabedoria ancestral), com o território, no contexto de isolamento, dialogam com o infrapolítico. E, ao mesmo tempo, constituem ações necessárias, pois sustentam a luta política aberta, pelo menos numa dimensão simbólica, de dar sentido à luta, ao movimento. O que parece ter um significado inocente, na verdade, guarda um significado político, simbólica e estrategicamente.

Scott (2013) aponta que é possível, através da infrapolítica, a qual compreende as formas de resistência oculta, haver a passagem desta à resistência pública, isto é, os sujeitos subordinados/subalternos, os ditos de baixo, podem, por esse meio, desafiar as fronteiras da dominação, recuperando a voz e a dignidade humana. Além disso, o autor chama a atenção para as lutas e disputas entre os discursos públicos dos ditos dominantes e os discursos ocultos dos ditos subalternos. Assim, afirma que:

[...] a fronteira entre os discursos públicos e ocultos é um terreno de luta constante entre dominadores e subordinados – de modo algum uma parede sólida [...]. A luta incessante que se trava em torno destas fronteiras constitui [...] a mais importante arena dos conflitos (SCOTT, 2013, p. 43).

Em relação à análise do movimento indígena, a partir do nosso campo de investigação, observamos que suas lideranças realizam uma luta política aberta, como diz Scott (2013). Ousaram romper a fronteira da infrapolítica, embora não lhes falem motivos para temer comunicar suas ideias e posicionamentos de modo desprotegido. As próprias

lideranças chamam essas ações de ações de resistência, porém buscaram romper as fronteiras da aceitação da subordinação, tornaram política a sua luta. Podemos dizer que têm, em contraposição a um regime em que predominava a condição de tutela²⁸, maior liberdade de atuação política.

Na esteira das discussões realizadas anteriormente, interessa-nos compreender as formas de resistência analisadas por Scott (2013) e, de modo mais incisivo, analisar as estratégias de atuação do movimento indígena, tendo, como suporte, a noção de resistência pública. Temos em vista que, de acordo com os objetivos propostos e pela percepção da atuação do movimento no contexto atual, a resistência à dominação à qual estamos interessados ocorre, de modo mais explícito, nos espaços públicos, isto é, por meio das ações de resistência pública. No entanto, estamos atentos às imbricações entre as duas formas de resistência, tentando perceber como elas estão presentes e dialogam no movimento indígena amazônico maranhense.

Conforme Almeida (2019, p. 70, grifo do autor), Scott (1985) “faz um estudo minucioso de práticas que constituem o conteúdo da resistência cotidiana a que chamou de ‘as armas dos fracos’: procrastinação, dissimulação, deserção, falsas conformidades, ignorância, calúnia, sabotagem, e assim por diante”. Seriam “formas corriqueiras de resistência” (ALMEIDA, 2019, p. 70) que estariam, por assim dizer, nos intervalos das ações de resistências públicas. As resistências cotidianas estariam em “[...] relações menos aparentes que preenchem os interstícios deixados por grandes movimentos: o movimento indígena, as lutas por terra, entre outros” (ALMEIDA, 2019, p. 70-71).

Esse conjunto de ações se dá por transgressões sutis, operadas pelo jeito tentehar de ser e fazer [...], o que pode ser comparado [...] [às] “artes de fazer”, [que consistem em] como os “fracos” não são obedientes e passivos à ordem social e à violência das coisas impostas pela sociedade de consumo (ALMEIDA, 2012; CERTEAU, 2017 *apud* ALMEIDA, 2019, p. 72, grifos do autor).

Ao citar Certeau (2017), Almeida (2019) destaca que a obra do autor “[...] pode ajudar na leitura desta malícia refinada, pois sua perspectiva está centrada nos ‘fracos’ que jogam o jogo imposto pelos fortes” (p. 73, grifo do autor). Podemos entender “os fracos” de Scott (1985), fazendo uma adaptação de acordo com os nossos propósitos, não apenas como aqueles que resistem em suas formas cotidianas, mas também aqueles que resistem de forma pública: as lideranças. Desse modo, mesmo que uma resistência seja pública, entendemos, conforme Scott (2013), ao afirmar que a infrapolítica é o cimento da política, que ela é

²⁸ Essa temática será abordada brevemente, no início do Capítulo III desta dissertação.

construída também nas ações cotidianas dos sujeitos. Nesse sentido, as resistências públicas seriam também resistências forjadas na base.

Almeida (2019, p. 74) afirma, por exemplo, que “[...] as pequenas ações realizadas nas escolas indígenas, nos polos de saúde, na política de transporte escolar, embora se desenvolvam a granel, são extensivas às redes de relações criadas pelas pessoas, atingindo, cedo ou tarde, o sistema opressor”. Aqui podemos perceber uma possível relação entre as ações de resistência cotidiana com as ações da resistência que são manifestas de forma pública, porém construídas, artificializadas nas relações cotidianas. Da resistência cotidiana à resistência pública, o movimento de passar (ou de construir) as redes de relações da infrapolítica ao espaço da política – ao atingir “o sistema opressor” – pode se fazer de modo público.

Neste capítulo, discutimos sobre as categorias de análise que, em nosso entendimento, ajudaram no processo de investigação realizado a partir de nossas questões de pesquisa. Em vista disso, buscamos pontuar situações em que tais questões se imbricam com as categorias analisadas. No capítulo seguinte, discutiremos, de modo mais direcionado, questões históricas, geográficas e sociológicas acerca do campo empírico por nós denominado como Amazônia maranhense, no qual habitam os sujeitos interlocutores nesta pesquisa.

CAPÍTULO II

FRONTEIRA MARANHENSE: RESISTÊNCIAS E POSSIBILIDADES

Aquilo que convencionamos chamar de *Amazônia maranhense* é uma ideia em construção. Ela é disputada por diversos sujeitos sociais que, historicamente, tentam impor suas visões sobre esse território. Estado, capital, povos indígenas, extrativistas, quebradeiras de coco, pescadores, agricultores: sujeitos de diversas ordens formularam e formulam discursos sobre o que hoje chamamos de Amazônia, em geral, e Amazônia maranhense, em particular.

Além disso, esses sujeitos classificam e ressignificam o território a partir do uso que fazem dele, nominando e demarcando as suas fronteiras sociais. Entendemos fronteira “como lugar privilegiado da observação sociológica e do conhecimento sobre os conflitos e dificuldades próprios da constituição do humano no encontro de sociedades que vivem no seu limite e no limiar da história” (MARTINS, 2019, p. 10).

Pensar a Amazônia maranhense como um lugar privilegiado de fronteira significa pensá-la como espaço do encontro entre diferentes culturas e sociedades. Estamos chamando de espaço as seguintes fronteiras: Amazônia maranhense, como espaço físico e social; e as redes digitais, como espaços virtuais.

Entendemos que esses são espaços em que se realiza o movimento indígena e, também, espaços de enunciação indígena. Esses espaços e os acontecimentos que neles se constituem os apresentam, ainda, como campos de emergência de possibilidades fronteiriças, o que significa que a fronteira é espaço de lutas e resistências, e, por isso, é também lugar sociológico em que se constrói a esperança (CASTELLS, 2013; MARTINS, 2019).

O indígena Daniel Munduruku (2012), ao citar Gilberto Velho (1994), refere-se às lideranças dos anos 1970, 1980 e 1990 que deram os pontapés iniciais para a construção do que viria a se tornar o movimento indígena organizado no Brasil. Munduruku (2012) chama de “campo de possibilidade” à capacidade de análise do momento – conforme o autor, 1970 a 1980 foi o contexto em que a sociedade brasileira se “libertava” da ditadura.

Além disso, justifica que, “ao se verificar como os diferentes atores sociais atuam, o sujeito percebe que ali existe uma oportunidade de se fazer visto e ouvido. Então, ele se inventa enquanto sujeito e cria uma demanda que vai ser uma importante ponte a unir interesses semelhantes” (MUNDURUKU, 2012, p. 43). Para o autor, o movimento indígena torna visível a capacidade de autonomia dos povos indígenas (MUNDURUKU, 2012).

Entendemos que o movimento indígena maranhense representa essas possibilidades na fronteira. Ao perceber as relações contraditórias que aqui se desenvolvem, as lideranças se organizam e percebem demandas para suas lutas. Assim, entendemos o movimento indígena, na fronteira, como espaço de lutas e resistências e como espaço em que se desencadeia a esperança de outro mundo possível.

Circunscrevemos nosso campo de pesquisa à Amazônia maranhense por entender que ela é um espaço fronteiriço em que os povos indígenas disputam com outros agentes o direito de continuar existindo: chamamos isso de resistência. Na afirmação de suas identidades étnicas e na defesa de seus territórios, formulam discursos que concorrem com outros sujeitos sociais, mencionados anteriormente.

Como suporte à construção da ideia da Amazônia maranhense como fronteira, recorremos aos estudos de Franklin (2008) sobre a história de Imperatriz; a Socorro Cabral (2008) e sua análise sobre a expansão sertaneja no Sul do MA; a Velho (2009; 2013) e seu estudo sobre fronteiras e frentes de expansão na Amazônia; Martins e Oliveira (2011), que tratam sobre diversidade e conservação na Amazônia maranhense; às análises de Berta Becker (2009) e a noção de uma tardia participação da Amazônia na formação econômica do Brasil; e, finalmente, a José de Souza Martins (2019) e suas considerações acerca da fronteira, em seu aspecto sociológico.

As autoras e autores acima mencionados referem-se ao campo investigado sob diferentes pontos de vistas, inclusive o situando sob perspectivas distintas de fronteira. É bom mencionar que a nomenclatura Amazônia maranhense aparece, de forma explícita, apenas em Martins e Oliveira (2011). É a partir desses discursos sobre o campo em investigação que tentamos construir a ideia da fronteira amazônica maranhense, utilizando-nos, ainda, de documentos que complementam as abordagens dos autores e subsidiam a construção de uma Amazônia maranhense como fronteira, de acordo com a problemática de pesquisa.

Propomo-nos, ainda, como objetivo central, a discutir a fronteira amazônica maranhense como lócus em que emergem resistências indígenas, ante às desigualdades impostas a esses povos, ditos tradicionais, em face de uma ideologia e projeto autoritário de modernidade que, em última instância, não tem espaço para essas populações, seus anseios, projetos e sonhos, e que atenta contra sua humanidade, sua existência. Inicialmente, apresentamos aspectos históricos, geográficos e sociais que permitem pensar a Amazônia, e a Amazônia maranhense em particular, como fronteira. Na sequência, aprofundamos a reflexão sobre os processos de resistências e de reinvenção de subjetividades fronteiriças.

2.1 Amazônia maranhense como fronteira

Diferentes olhares têm sido projetados sobre a Amazônia, de modo geral, e sobre a Amazônia maranhense, em particular. Esses olhares, presentes em diferentes ideias ou discursos construídos sobre o referido território, permitem a construção da noção de Amazônia maranhense enquanto fronteira local, a partir de suas características mais diversas.

Esses discursos construídos e olhares sobre a Amazônia ora a definem sob a tese de que constitui um vazio demográfico (VELHO, 2009), ora a situam como um espaço homogêneo, desconsiderando toda a sua diversidade física e humana – nos termos de Becker (2010), “diversidade cultural”, de “gêneros de vida” e de “formas de organização social” –, ou ainda tais discursos a situam como uma reserva, sempre sob a condição de ser explorada (VELHO, 2013). Na direção contrária a essas concepções, compreendemos a Amazônia maranhense como espaço de diversidades, habitado por diferentes povos, com seus complexos modos de vida, culturas e organização social.

Os discursos sobre a Amazônia, reproduzidos em panorama nacional, são construções abstratas, realidades imaginárias; e, geralmente, tentam buscar algo que dê sentido de unidade à realidade imaginada, como também almejam controlar a diversidade da região, intentando mascarar as desigualdades de uma realidade em suas contradições (VELHO, 2009). Realidade de povos que sofrem com as marcas da pobreza, das necessidades e das violências – elementos que, a propósito, são mascarados para não evidenciar a contradição entre o discurso ideológico dominante e autoritário (VELHO, 2009) e as mazelas que nesses discursos se resguardam ao silêncio e obscuridade.

Nesse sentido, consideramos relevante a construção da ideia do que se entende por Amazônia maranhense, de modo a situá-la a partir de suas características geográficas, processos históricos, socioeconômicos e sociológicos específicos, visto que, nesta pesquisa, refletimos sobre o movimento e resistência indígena que têm como *locus*²⁹ os espaços de atuação indígenas que estão nessa fronteira geográfica e sociológica (MARTINS, 2019): a fronteira amazônica maranhense. Por ser um campo onde se pode elucidar e discutir tais questões, que não têm origens atuais, mas se constroem em situações e contextos os mais

²⁹ Grosfoguel (2008, p. 118), concordando com o pensamento da feminista Donna Haraway (1988), afirma que “os nossos conhecimentos são, sempre, situados”. O autor usou a expressão “corpo-política do conhecimento” para referir-se a essa perspectiva de que “falamos sempre a partir de um determinado lugar situado nas estruturas de poder” (GROSFOGUEL, 2008, p. 118). Conforme Grosfoguel, o essencial nessa perspectiva é o que denominou “[...] *locus* da enunciação, ou seja, o lugar geopolítico e corpo-político do sujeito que fala” (GROSFOGUEL, 2008, p. 119). Na esteira de Grosfoguel, utilizamos o termo *locus* para nos referir ao lugar “geopolítico e corpo-político” dos sujeitos que fazem o movimento indígena fronteiriço amazônico maranhense, o lugar da fala, o lugar da enunciação dos sujeitos que fazem o movimento.

diversos, desde tempos passados, o pensamento social sobre a Amazônia contribui para o entendimento das contradições e antagonismos presentes na referida região.

Conforme Franklin (2008), a região Sudoeste do estado do MA, onde está localizado o município de Imperatriz, antes de se tornar município, era habitada por diversos povos indígenas, e a denominada “matas gerais” encontrava-se intacta até a “derrota” dos Timbira e o aldeamento dos Gavião e Krikati, em meados de 1852. A dita “derrota” dos Timbira, conforme Cabral (2008), teria sido imposta pelos criadores de gado, no início do século XIX, quando estes alcançaram o rio Tocantins.

Tratando sobre a frente pastoril no MA, Velho (2013, p. 44), afirma que ela prosseguiu em movimento pelo Sul do estado, durante o século XIX. Em seguida, a frente ultrapassou o Rio Tocantins, passando a ocupar “os campos do Norte de Goiás entre o Rio Tocantins e o Rio Araguaia”.

O autor destaca que, nessa fase, houve maior lentidão no avanço da frente, devido a três motivos: a) “melhor qualidade das pastagens que permitiria uma densidade relativamente maior de cabeças de gado”; b) “a resistência dos grupos indígenas Timbira”; c) a “proximidade crescente da orla da floresta amazônica e dos vales úmidos a leste” (VELHO, 2013, p. 44). Ainda conforme Velho (2013), a floresta “permaneceria basicamente como uma espécie de *reserva*, a ser explorada [...]” (p. 44, grifo do autor).

O governo maranhense fundou Porto Franco em 1852, de acordo com Velho (2013), sendo que a fundação da vila revelava preocupações do MA com as pretensões territoriais do PA. Mais abaixo, no Rio Tocantins, “os paraenses fundam a Santa Tereza da Imperatriz, que mais tarde passaria ao domínio do Maranhão”³⁰ (VELHO, 2013, p. 44). Dessa forma, para o autor, a fundação desses povoados estaria ligada a questões políticas. Porém, aí estariam “os limites da expansão pecuarista”, tendo em vista que os campos naturais contínuos, propícios a esse tipo de atividade, terminam entre Porto Franco e Imperatriz.

³⁰ Além de importante, esse é um ponto bastante curioso e pouco sabido pelas pessoas. Conforme Velho (2013), uma carta régia de 1798 ordenava ao governador da capitania do MA que mandasse, pelo lado dessa capitania, “descobrir o Tocantins”, como também aos governadores do Pará (PA) e Goiás que mandassem explorar o mesmo rio. “Estes movimentos simultâneos terão relação com as questões em torno de limites que se prolongarão [...] por muito tempo”. A fundação da vila de Santa Tereza da Imperatriz, pelo governo do PA, em 1852, estava no contexto “de um capítulo das longas disputas territoriais entre Goiás, Pará e Maranhão nessa região [...]”. O autor afirma que, ainda nesse contexto, “o (rio) Tocantins ia assumindo o seu papel de articulador da área pastoril com o Pará. Apareciam algumas pequenas fazendas em suas margens, que serviam de pousada. Já havia comerciantes que se estabeleciam com intuito de abastecer o Sudoeste do Maranhão de sal, tecidos, ferragens, através de Belém, em vez de, por exemplo, através de Caxias. [...] A ligação econômica com o litoral maranhense, portanto, desde essa época mantinha-se bastante frouxa [...]. Era disputada inicialmente pelo poder de polarização da Bahia, e depois pelo Pará [...]” (VELHO, 2013, p. 42-43).

Imperatriz é bem um símbolo dos limites dessa expansão. Durante anos manteve-se estagnada, e quando finalmente é alcançada pela Belém-Brasília em 1958, sua população não passa de três mil habitantes [...]. O pouco desenvolvimento que ainda assim teve, deve-se a suas ligações comerciais com Marabá. Não se suspeitava o extraordinário crescimento que experimentaria a partir de 1958 (VELHO, 2013, p. 45).

Noutro trecho, a Imperatriz foi referida pelo autor como a “beira da floresta amazônica” (VELHO, 2013, p. 107). Alfredo Wagner Berno de Almeida, ao apresentar a terceira edição do livro de Velho (2013), tratando sobre a área de estudo do autor acerca do processo de penetração de frentes de expansão numa área da Transamazônica, refere-se à cidade de Imperatriz como localizada “numa região considerada de ‘transição’, também cognominada de pré-Amazônia” (ALMEIDA, 2013, p. 14).

Segundo Marlúcia Bonifácio Martins (2011), o conceito de “pré-Amazônia” foi cunhado por políticos, na década de 1980, e ainda atualmente é divulgado, inclusive em escolas da região. Conforme a autora, esse conceito tipifica o “distanciamento e a falta de reconhecimento da Amazônia maranhense pela própria população do estado” (MARTINS, 2011, p. 19). Nesse sentido, a autora afirma que o nome “pré-Amazônia” corrobora com a negação da existência de elementos amazônicos no estado, e que, pelo contrário, esse conceito não tem qualquer fundamentação científica de sua utilização para designar tais elementos (MARTINS, 2011).

O uso da denominação “pré-Amazônia”, como negação da existência de elementos amazônicos no MA, pode:

[...] ter justificado a inobservância das leis referentes à conservação de floresta amazônica (ROCCO, 2005), que estabelece um limite de 80% das propriedades rurais amazônicas a serem mantidas como reserva legal (sem desmatamento), enquanto que para áreas de cerrado este limite cai para 50% (MARTINS, 2011, p. 19).

Além da ausência de conhecimento sobre a Amazônia maranhense pela população do estado, Martins (2011) enfatiza que a atenção de pesquisa, nessa região de fronteira, tem sido voltada, com maior ênfase, para a faixa do bioma de cerrado, com o qual o bioma de floresta Amazônica se limita, existindo aí grandes áreas com vegetação de transição e vastas porções de cerrado. Assim, aos elementos amazônicos pouca atenção foi dada no que se refere às pesquisas científicas, o que tem colaborado para a existência de um vazio de conhecimento sobre a Amazônia maranhense, na região (MARTINS, 2011).

De acordo com Alfredo de Almeida (2013), Imperatriz outrora constituía parte do Brasil Central³¹. A delimitação da região como Brasil Central “[...] os projetava para o que a partir de 1953 ficou conhecido como ‘Amazônia Legal’” e é classificado como bioma amazônico, pela Portaria nº 96, de 27 de março de 2008, do Ministério do Meio Ambiente (ALMEIDA, 2013, p. 21, grifo do autor).

Os estudos de Otávio Velho, como os de outros antropólogos do período, constituem instrumentos da emergência da Amazônia como categoria, no que o autor chama de *mundo oficial* (que compreende aquilo que passa a ser reconhecido numa dimensão legal) e no mundo acadêmico e da perda da força da noção de Brasil Central. Velho (2013), ao referir-se à sua área de estudo, que compreende uma área da transamazônica, comenta que:

[...] uma análise histórica e mesmo contemporânea parece mostrar ser quase uma característica permanente da área de que nos ocupamos estar sujeita a influência de polos e frentes de expansão diversos, e cuja força de absorção tem variado. Afinal, trata-se quase de um verdadeiro ponto de contato entre Amazônia, Nordeste e Brasil Central, o que, aliás, constitui um de seus motivos de interesse (VELHO, 2013, p. 30).

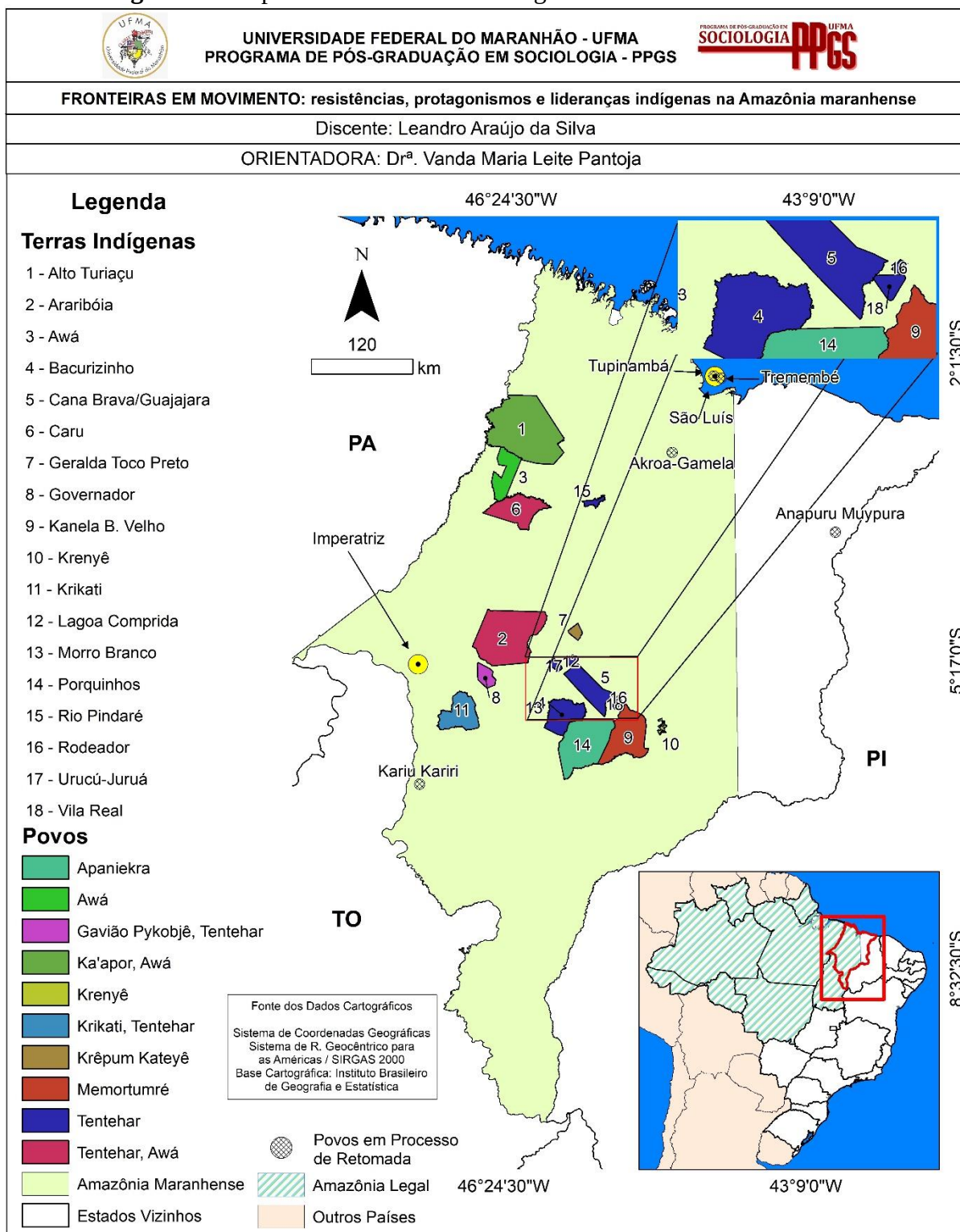
O trecho acima, como os apontamentos anteriores, constitui subsídio para nos referir à ideia de fronteira, pois faz menção ao espaço que corresponde a parte da Amazônia maranhense.

Mais especificamente, enfatizamos, para os propósitos do nosso estudo sobre o movimento indígena no MA, os campos à Leste do município de Imperatriz, que constituem encontro entre a Amazônia brasileira e o Cerrado nordestino, confluência entre a Amazônia e o Cerrado maranhenses. Esses são espaços onde habitam a maioria dos povos indígenas do estado e, como vimos, que foram alvo de diferentes frentes de expansão e continuam a ser espaços de interesse de projetos de expansão econômica, concorrentes na disputa com os diferentes povos que os habitam.

O mapa a seguir (**Figura 1**) identifica o espaço que compreende o que estamos denominando Amazônia maranhense, como região de fronteira, situando-a em relação à Amazônia brasileira – com base nos limites que definem a Amazônia legal –, bem como aponta os povos e territórios indígenas presentes.

³¹ Denominação utilizada pelos pesquisadores dos primeiros cursos de especialização em Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Museu Nacional. *Brasil Central* evidenciava “uma convergência geográfica em que se trabalhava concomitantemente com a expressão ‘sertão’ e com a categoria ‘floresta’, com povos indígenas e com camponeses, com vaqueiros e com castanheiros” (ALMEIDA, 2013, p. 17, grifos do autor).

Figura 1 – Mapa das Terras e Povos Indígenas da Amazônia maranhense



Fonte: ALMEIDA (2019); FUNAI (2020). Organizado pelo autor e elaborado por Rodrigo Lima Santos (2020).

São dezoito TI atualmente reconhecidas pelo Estado brasileiro, na Amazônia maranhense, nas quais habitam nove povos: Awá (TI Awá, Caru, Alto Turiaçu e Araribóia), Tentehar (TI Caru, Rio Pindaré, Araribóia, Bacurizinho, Cana Brava, Governador, Krikati, Lagoa Comprida, Rodeador, Urucú-Juruá, Vila Real e Morro Branco), Ka'apor (TI Alto Turiaçu), Krêpum Kateyê (TI Geralda Toco-Preto), Gavião Pukobjê (TI Governador), Memortumré (TI Kanela-B. Velho), Apaniekra (TI Porquinhos), Krikati (TI Krikati) e Krenyê (TI Krenyê).

Além desses, habitam, ainda, a Amazônia maranhense os povos Akroa-Gamela, Tremembé, Anapuru Muypura, Tupinambá e Kariu Kariri em terras não demarcadas pelo Estado brasileiro, apesar da reivindicação de territórios. Os Akroa-Gamela situam-se na Baixada Maranhense, nos municípios de Viana, Penalva e Matinha (SILVA, 2016; CIMI, 2014 *apud* COELHO; ALMEIDA, 2018), enquanto os Tremembé estão nas cidades de Raposa e São José de Ribamar, na Ilha de São Luís (COELHO; ALMEIDA, 2018). Os Anapuru Muypura encontram-se no município de Brejo, os Tupinambá em São Luís e os Kariu Kariri em Estreito (CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 2021, s. p.).

A faixa que compreende a transição entre os biomas de Cerrado e o bioma Amazônico, também denominada cerrado amazônico, é onde vivem diversos desses povos indígenas, especialmente do tronco Timbira, a exemplo dos Krikati e dos Gavião. Essa parte do estado do MA, que corresponde ao que compreende a Amazônia maranhense, é também fronteira e lócus do movimento indígena brasileiro da atualidade, como também é fronteira do movimento de violências e de violações cometidas contra esses povos.

Além da discussão sobre a frente de expansão do gado, a frente de vaqueiros que avançou pelo Sul do estado do MA, Velho (2009; 2013) discute também o movimento de agricultores vindos do Nordeste, desde a década de 1920, fugindo da seca e de outros processos de opressão a que eram sujeitados. Conforme Andrade (1969), a partir de 1940, “[...] no estado do Maranhão o avanço dos ‘camponeses marginais’ que vinha da década de 20 prosseguia silenciosamente, já agora ocupando terras de mata inexploradas e lentamente se dirigindo para o Oeste na direção da Amazônia propriamente dita” (*apud* VELHO, 2009, p. 142-143, grifo do autor).

O autor refere-se a esse evento como “movimento de camponeses marginais nordestinos no Maranhão” (VELHO, 2009, p. 147), no que, de acordo com suas abordagens, constituiu uma expansão espontânea, porque não partia de política de Estado. Nesse sentido, Velho (2009, p. 184) também afirma que “[...] a expansão desse campesinato marginal no

Maranhão prosseguiu em grande parte sem que o país como um todo dele tomasse conhecimento”, o que veio a ter início apenas com o relatório de Celso Furtado, de 1959³².

Talvez referindo-se a esses movimentos ou frentes de expansão: a frente de vaqueiros, o movimento de agricultores do Nordeste, como também os movimentos ocasionados pela construção da rodovia Belém-Brasília, no MA amazônico, Velho (2009) afirma que: “Nos anos 50 as áreas de *fronteira* no Paraná (juntamente com as de Goiás e do Maranhão) estiveram entre as mais explosivas no meio rural brasileiro” (p. 144, grifo do autor). Além disso, a construção da capital federal também foi motivo de impulso a movimentos de expansão, em várias frentes.

Ainda acerca dos espaços avançados por esses empreendimentos, Velho (2009, p. 146) afirma que, “[...] por diferentes razões, tanto a oposição quanto o governo acentuavam o mesmo ponto: Brasília e a estrada Belém-Brasília estariam sendo construídas praticamente no espaço vazio”, o que nos permite pensar, também, que tais discursos (re)produzem a tese, tanto do senso comum, quanto de agentes do capital e do próprio governo, sobre a Amazônia como espaço vazio. Velho (2009) refere-se ao que denominou de “dominância do político”.

Conforme o autor, o autoritarismo estatal está imbricado no processo de relação entre o político e o econômico. Mais ainda, essa relação se dá de maneira perceptível e prática na frente de expansão, na fronteira, tendo em vista que esta visa ocupar, explorar os espaços ditos vazios, vistos como reserva de natureza a ser explorada também economicamente. Há, nesse sentido, relações entre o movimento de fronteira e o autoritarismo, quando esses movimentos estão relacionados a iniciativas estatais (VELHO, 2009, p. 143).

Ao se referir às áreas³³ cuja colonização foi impulsionada pela construção da rodovia Transamazônica, Velho (2009; 2013) fornece subsídios para nos referir à Amazônia como última fronteira, no sentido abordado pelo autor, por constituir território na/da marginalidade e por ser uma área de colonização recente. A construção de rodovias, como a Transamazônica e outras, interligando pontos no interior da Amazônia brasileira, permite-nos visualizar, para além do avanço da técnica, também o avanço da ocupação autoritária, da rede viária que facilita, também, a expansão e a circulação do capital nessas áreas.

³² O relatório foi resultado dos estudos do Grupo de Trabalho para o Desenvolvimento do Nordeste (GTDN), encomendado pelo presidente Juscelino Kubitschek, com objetivo de realizar um diagnóstico e encontrar soluções para os problemas sociais e econômicos do Nordeste brasileiro (DINIZ, 2009). Ainda conforme Diniz (2009, p. 235), esse estudo “permitiu a Celso Furtado a sistematização de suas ideias. [...] Furtado formula um sintético, porém profundo, diagnóstico das razões do subdesenvolvimento nordestino e cria as bases para a sua superação”.

³³ Importante mencionar que a fronteira, em Velho (2009; 2013), tem uma acepção geográfica, de limite.

2.2 Resistências e reinvenção de subjetividades fronteiriças

A partir de Martins (2019), podemos pensar a fronteira, enquanto frente de expansão, como um lócus de possibilidades, na qual se pode vislumbrar uma nova vida, uma vida livre, isto é, numa terra possível, uma possibilidade de autonomia. Velho (2009, p. 219-220) também fornece apontamentos para se pensar a fronteira como espaço de liberdade, ao salientar a relação dos sujeitos fronteiriços, especialmente os da frente de expansão que caracterizou como espontânea, com sua situação presente em comparação com a passada, afirmando que a veem como um lugar possível, com mais liberdades, inclusive de pensar/projetar um futuro.

Ainda de acordo com o pensamento de Velho (2009), esses sujeitos estariam “apegados” à sua liberdade de fronteira e receosos da “volta ao cativeiro” nas *plantations* do Nordeste, nas quais uma das condições desfavoráveis era a repressão da força de trabalho. Abordar a frente de expansão, dos ditos “pioneiros”, por esse viés, permite também pensar, por outro lado, essa mesma ideia de terra possível e de uma vida autônoma, pelos próprios sujeitos nativos/locais dessa fronteira, em nosso caso específico, os indígenas da Amazônia maranhense.

Conforme Socorro Cabral (2008), é possível pensar a expansão dos criadores de gado pelo que a autora chamou de *sertões sul-maranhenses*, como essa frente de expansão que encontra esses sujeitos, ao mesmo tempo em que ocupa o que era considerado, sobretudo em discursos no meio político, como espaços vazios (VELHO, 2009). Também o movimento de expansão de agricultores oriundos de outras partes do Nordeste, abordado por Velho (2009; 2013), ao adentrar o MA Amazônico e, em seguida, o Sul do PA, realiza encontros com esses sujeitos locais.

Por serem habitados por diversos povos indígenas pertencentes aos grupos Tupi-Guarani e macro Jê-Timbira, como os Guajajara, Krikati, Gavião, Kanela, Krahó e outros (CABRAL, 2008), não convém mais que continuemos a corroborar com a tese de que esses espaços da Amazônia maranhense configuravam, ou que ainda configuram, espaços vazios. Nesses mesmos espaços da frente de expansão do gado – e, em seguida, dos projetos de expansão do Estado brasileiro sobre esses territórios, como a construção das rodovias Belém-Brasília e, posteriormente, da Transamazônica, como também de implantação do Projeto Grande Carajás e, mais recentemente, de outros projetos de expansão do capital, a exemplo da multinacional Suzano Papel e Celulose, no município de Imperatriz –, emerge o movimento indígena.

Inicialmente, emerge como movimento de resistência à presença colonizadora, que os expropriava de seus territórios, de seus modos de vida, de sua liberdade, de suas formas de pertencimento com o território, de suas relações sociais no interior do seu povo e das relações interétnicas, entre povos distintos. Posteriormente, em sua fase mais atual, o movimento avança como uma luta por liberdade, por terra livre, por vida autônoma, um movimento por autonomia, pela própria resistência desses povos – uma luta pela garantia de direitos conquistados, conforme atesta um trecho do relatório final da Assembleia Ordinária da COAPIMA 2020, que diz: “os indígenas presentes reafirmaram a importância do fortalecimento da autonomia indígena, da valorização de suas culturas, de seus processos de gestão ambiental e territorial”³⁴.

Nesse sentido, a fronteira, que outrora funcionou como um campo de possibilidades aos vaqueiros, criadores de gado, agricultores e outros, passa a ser espaço, em tempo atual, de possibilidades de atuação e luta dos povos indígenas, no contexto do processo a que ora nos remetemos como movimento indígena – também uma categoria/nomenclatura presente nos discursos nativos. Um movimento por autonomia que, como temos observado, lança à visibilidade sujeitos que protagonizam um processo recente, com características específicas, embora não dissociado das lutas, atuações e reivindicações históricas dos povos indígenas. Um movimento por terra e por liberdade, por existência enquanto sociedades diferenciadas.

Assim, temos que a percepção desse campo de possibilidades, pelos sujeitos indígenas, pode ser visualizada pela própria atuação organizada do movimento indígena, bem como pela emergência de lideranças destacadas para além dessa fronteira, articulando a luta a partir de suas demandas vinculadas às demandas de outros povos, a exemplo de Sonia Guajajara, Erisvan Guajajara, Arão Guajajara, Lourenço Krikati, Jonas Gavião, Edilena Krikati, Cintia Guajajara, Silvia Krikati e outros. Cabe destacar que outras lideranças, embora atuantes no movimento, não atuam nas redes virtuais.

Por outro lado, a fronteira pode ser pensada enquanto periferia do sistema capitalista, se a entendermos no contexto da ideia de um capitalismo autoritário (VELHO, 2009), em que o Estado atua como protagonista, e não as próprias empresas. Na concepção de Velho (2009), trata-se de um capitalismo que é ação do Estado, porque orientado/conduzido pelo Estado. Como já destacado, por muito tempo a Amazônia foi referida/considerada como espaço vazio que precisava ser ocupado, um verdadeiro vazio demográfico. Essas questões

³⁴ Relatório publicado nas páginas Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, Mídia Índia e Sonia Bone Guajajara, na rede social Facebook, 03 mar. 2020.

fizeram e ainda fazem parte do conjunto de ideias para pensar a Amazônia. Em contrapartida, entendemos que a Amazônia não constituiu um vazio, mas um espaço habitado por povos tradicionais/locais (BECKER, 2009), com suas realidades históricas, concretas, suas vivências particulares e seus modos de organização social complexos.

As frentes de expansão, como orientadas pelo Estado, e as frentes orientadas por um capitalismo de Estado, de penetração nas Amazônias em contato com o que foi visto como o Outro, conforme observamos em Martins (2019), com sua cultura, com seu modo de vida, estabelecem relações conflitivas com esse Outro, conflitivas com seu modo de vida, com sua maneira de pensar o mundo e com sua contribuição para o mundo. A expansão capitalista autoritária não apenas na Amazônia realiza esses processos, estabelecendo relações que visam, como fim último, a destruição do Outro.

Partindo-se desse ponto de vista, o Outro da frente de expansão capitalista, da frente de expansão agrária (VELHO, 2013), da frente de expansão de vaqueiros (CABRAL, 2008), é o outro indígena, é o outro camponês. São os outros povos da floresta (como alguns povos indígenas são denominados ou reconhecidos, ou ainda como preferem ser reconhecidos atualmente, numa tentativa de reafirmação/identificação dessa característica de ser da floresta), ribeirinhos, tradicionais, originários. As denominações são as mais variadas, num contexto de efervescência de afirmações identitária, de resistências, de lutas pelo direito de existir.

Pinto (2005, p. 98), referindo-se à ideia de “povos da floresta” e de “ribeirinhos”, aponta uma crítica a essas construções discursivas que, conforme o autor, são, na verdade, recriações de novas polarizações, como a ideia do bom selvagem, para as quais a Amazônia continua a fornecer alimento. A perspectiva crítica do autor aponta que expressões como “povos da floresta” e “populações ribeirinhas” sustentam um novo senso comum em se tratando de Amazônia, inclusive nos escritos sobre a região.

Um comunicado da Rede para a Conservação da Amazônia Maranhense (RCAM) à imprensa, de 4 de agosto de 2017, afirma que:

Atualmente, 75% da floresta amazônica no Maranhão já foi desmatada e o desmatamento ilegal persiste em um processo violento que provoca danos sociais, econômicos e ambientais visíveis. A região amazônica do Maranhão registra violações severas dos direitos humanos associadas ao desmatamento, como casos recorrentes de pessoas em regime de trabalho análogo à escravidão, conflitos pela terra e assassinatos de camponeses e indígenas. Simultaneamente, o Maranhão registra níveis recordes de queimadas, enfrenta escassez de água e luta contra os piores indicadores sociais e econômicos do país (REDE PARA A CONSERVAÇÃO DA AMAZÔNIA MARANHENSE, 2017, p. 1).

O trecho exemplifica o chamado estado de morte da/na fronteira amazônica maranhense. O capitalismo autoritário, ao contactar seus territórios, como também os povos ditos tradicionais, engendra uma série de conflitos, que são decorrentes de seus impactos, do contexto de seus empreendimentos. As relações forjadas pelo capitalismo, ao conflitar com esses povos, com seus modos de vida, com seus modos de pensar, com seus territórios, delineia uma série de situações de degradação.

É nesse sentido que Martins (2019) entende a fronteira também como um espaço/lugar de morte da alteridade, um lugar do fim. É o Estado autoritário, através do capitalismo e de seus projetos de desenvolvimento autoritário (VELHO, 2009, p. 140), e os grandes proprietários de terra que, conforme Martins (2019), são os responsáveis pela disseminação dos conflitos entre indígenas e camponeses.

Os povos locais são ignorados em face das frentes de expansão, pois o empreendimento capitalista não visa atender tais populações. As propostas e os discursos de desenvolvimento do capitalismo realizam, junto a esses povos locais, o oposto do que prometem. Assim, Estado e capital realizam o contrário daquilo que se propõem a ser na fronteira. Os empreendimentos capitalistas, ao contrário de servir às populações da fronteira, visam à destruição dos estilos de vida locais, seja o estilo de vida indígena, seja de ribeirinhos, pescadores, agricultores, camponeses, e, ao mesmo tempo, confronta “visões de mundo e definições do outro” (MARTINS, 2019).

Trata-se de um capitalismo que estabelece relações violentas, que violam os corpos e as subjetividades desses sujeitos. Essa violência os leva a situações de vulnerabilidade que os torna alvo de várias outras formas de violência moderna. São sujeitos violentados nas relações constituídas na modernidade, através das ações do chamado Estado autoritário. Assim, as relações forjadas pelo capitalismo conduzido pelo Estado constituem uma violência às subjetividades das populações locais, pois desconsidera suas realidades, seu estilo de vida, suas relações (sociais, econômicas, políticas), suas temporalidades, suas vivências, suas identidades.

A ativista e liderança indígena Sonia Guajajara, em entrevista em *live* a Manuela d’Ávila, em 17 de abril de 2020, ao tratar sobre como os povos indígenas são vistos pelo Estado brasileiro, afirma:

É um país que até hoje não reconhece essa diversidade de modos de vida, é um país que não reconhece os povos indígenas e, assim, as suas especificidades, então, ao invés de respeitar isso e garantir que cada um siga com seu modo de vida, não, o que ele quer é trazer todo mundo para o mesmo lugar e ter um padrão único de sociedade [...]. É um negócio, assim, absurdo porque se não reconhece nem a gente enquanto

indígenas, imagina as especificidades que tem, os modos de vida que existem, então a gente precisa estar junto nessa articulação para pressionar esse atendimento aos povos indígenas e considerar essas diferentes realidades geográficas, culturais e territoriais.³⁵

Conforme a narrativa adotada, o Estado tenta negar a diversidade indígena no Brasil, em prol do que Sonia denomina “padrão único de sociedade”, ao desconsiderar suas especificidades, seus modos de vida, suas diferentes realidades geográficas, culturais e territoriais³⁶. Desse modo, percebemos como se dá a atuação do Estado na fronteira.

As implicações das ações do Estado, na fronteira, como as relações forjadas pelo denominado capitalismo autoritário, podem funcionar como desagregadoras de comunidades locais e, em alguns casos, até como devastadoras, como nos remete Martins (2019). Assim, provocam desencontros de lugar social, simbólico e identitário, chegando mesmo a causar situações de convulsão social e desagregação das relações de pertencimento dos sujeitos e comunidades atingidas.

De acordo com Martins (2019), no que denominou “encontro de temporalidades” do avanço dos projetos capitalistas com os modos de vida dos povos tradicionais da fronteira, esses povos – suas sociedades – são forçados a se desorganizarem para, a partir daí, reorganizarem-se. Trata-se do encontro com outras formas de viver, outros modos, outras concepções e experiências. É nesse sentido que podemos entender as experiências do movimento indígena atual como reorganização de sociedades que foram desorganizadas e se reorganizam de outros modos, como também podemos situar suas propostas como formas outras, modos outros de viver e de se relacionar com a terra, com as florestas, com os rios.

Na ideia projetada de futuro, isto é, na ideia de modernidade projetada pelo capitalismo autoritário não há espaço para os povos e populações tradicionais, para os povos da floresta – os indígenas, em especial –, nem para outros tantos, como os quilombolas, os ribeirinhos, os extrativistas, incluídos numa condição de subalternidade (SCOTT, 2013), os quais possuem semelhanças em suas lutas. Não há espaço para a reprodução de seus modos de

³⁵ Entrevista concedida por Sonia Guajajara a Manuela d’Ávila, na rede social Instagram, 17 abr. 2020.

³⁶ É relevante mencionar o caráter contraditório da relação do Estado com os povos indígenas, pois há todo um aparelho estatal que reforça as construções discursivas de proteção da diversidade. No pós-Constituição de 1988, ocorreram significativas mudanças na postura do Estado em relação aos povos indígenas. Algumas dessas mudanças se referem ao reconhecimento e respeito à diversidade étnico-cultural (COELHO; ALMEIDA, 2018). Luciano afirma que a política do Estado brasileiro no pós-Constituição é “marcada, de um lado, por uma retórica de reconhecimento da diversidade cultural, inspirado pelo relativismo cultural e respeito às línguas e costumes indígenas, por outro lado, por uma prática política autoritária, opressiva, manipuladora e dissolvente” (2011, p. 290). Assim, pontuamos a condição ambígua em que se tecem as relações entre o Estado e os povos indígenas, nas quais discursos de respeito à diversidade coexistem com ações anti-indígenas que provocam destruição, invasão e morte.

vida e de suas experiências, o que significa dizer que esses povos não fazem parte dos projetos ditos da modernidade, do capitalismo.

O que está implícito na ideia de futuro (VELHO, 2009) projetada pelos projetos do capitalismo de fronteira é que o “tradicional” (entre aspas, para relativizar mesmo) como que está fadado a ser engolido pelas relações forjadas pelo capitalismo. Essas comunidades, ou povos tradicionais, que são povos de fronteira, são vistos, nesses projetos, como o passado, ultrapassados, o que deve ser superado, os não desejáveis. O futuro, o desejável, o dito moderno é a hidrelétrica, o empreendimento capitalista.

Cabe considerar que a fronteira Amazônia é uma fronteira de floresta, e os povos dessa fronteira são os ditos tradicionais, indígenas (BECKER, 2009, p. 220), pescadores, ribeirinhos, camponeses. Por isso, questiona-se: é possível um futuro para os povos ditos “tradicionais”, mantendo a natureza/floresta e seu estilo de vida?

A ativista pelos direitos indígenas e coordenadora da APIB, Sonia Guajajara, afirma que, para esses povos considerados tradicionais, o foco da luta é o mesmo: a garantia do território. Por isso, seria possível uma articulação mais ampla entre os movimentos que os defendem, tendo em vista suas relações próximas e suas pautas em comum. O coletivo é algo muito recorrente nos discursos e argumentos desses sujeitos, em suas lutas e em defesa de seus territórios, dentro das quais se ramifica uma série de outras causas específicas, que, no caso dos indígenas, trataremos no capítulo seguinte.

De acordo com Munduruku (2012), para os povos indígenas, o coletivo constitui um sentimento ancestral, o qual despertou, nas primeiras lideranças do movimento indígena, em meio aos acontecimentos do país nos anos 1970 a 1980, a necessidade de organização de suas pautas de reivindicações. Conforme o autor, a causa coletiva indígena compõe uma agenda de lutas para a construção da autonomia e da autodeterminação (MUNDURUKU, 2012).

A luta dos povos indígenas também assume formas de resistências às mais variadas formas de opressão, degradação e violências cometidas contra esses povos. Sobre esse aspecto, o trecho a seguir, da Carta Final da *Assembleia de Resistência Indígena 2020*, da APIB, tem como título *A mãe terra enfrenta dias sombrios*:

É hora de refletir sobre o modo de vida que exercemos até os dias atuais, pois as diversas crises ambientais como aquecimento global e o forte desmatamento foram o prenúncio do que estamos vivendo hoje, foram os alertas da mãe terra de que nosso modo de existir necessita ser repensado e por hora nossa solidariedade precisa ser exercida (ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL, 2020a, s. p.).

No que se refere às ações mencionadas, na sequência da Carta Final da *Assembleia de Resistência Indígena*, podemos citar: a “suspensão das demarcações de terras indígenas, [...] a militarização sobre o comando dos órgãos de controle ambiental, os ataques a Mata Atlântica, o avanço do garimpo ilegal e as ações de milícias rurais que provocam queimadas e invasões ilegais na Amazônia” (ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL, 2020a, s. p.). Estas constituem ações do governo que provocam, conforme relata o próprio documento, a “fragilização nos territórios indígenas e são responsáveis pelos acirramentos dos conflitos de terras no país. Essas medidas ampliaram o desmatamento na Amazônia deixando vulnerável nossa biodiversidade em todo país” (ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL, 2020a, s. p.).

Dados divulgados em 2020, pelo Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE), obtidos pelo Projeto de Monitoramento do Desmatamento na Amazônia Legal (PRODES), revelam as taxas de crescimento do desmatamento nos estados que compõem a Amazônia Legal Brasileira (ALB), entre agosto de 2018 a julho de 2019, conforme pode ser observado na tabela a seguir:

Tabela 1 – Taxas de desmatamento e variação nos estados da ALB (anos 2018 e 2019)

Estado	Quant. 2018 (km ²)	Quant. 2019 (km ²)	Variação (%)
Acre	444	682	53,60%
Amazonas	1.045	1.434	37,22%
Amapá	24	32	33,33%
Maranhão	253	237	- 6,32%
Mato Grosso	1.490	1.702	14,23%
Pará	2.744	4.172	52,04%
Rondônia	1.316	1.257	- 4,48%
Roraima	195	590	202,56%
Tocantins	25	23	- 8,00%
Total	7.536	10.129	34,41%

Fonte: INSTITUTO NACIONAL DE PESQUISAS ESPACIAIS (2020).

Conforme os dados da tabela, houve crescimento do desmatamento nos estados que já apresentavam as maiores taxas em 2018, com exceção do estado de Rondônia, que revelou pequena diminuição. Assim, os dados corroboram as afirmações da APIB, que apontam a ampliação do desmatamento na Amazônia, no contexto das ações do Governo Federal – ações que, conforme menciona a Carta Final da *Assembleia de Resistência Indígena*, estimulam tais práticas (ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL, 2020a, s. p.).

A narrativa adotada anteriormente contextualiza o cenário atual da política nacional em relação aos povos e territórios indígenas, situando essas questões e seus desdobramentos num contexto global, expresso na ideia de que “a mãe Terra enfrenta dias sombrios”. Ao mesmo tempo, percebemos como se conectam questões globais aos contextos locais, e vice-versa, especialmente ao observarmos como a degradação ambiental – através do garimpo ilegal, queimadas e invasões ilegais – afeta, diretamente, os territórios indígenas e a biodiversidade na Amazônia, estes “objetos” de olhares e interesses internacionais.

Especificamente sobre a atuação organizada do movimento indígena no MA, foi divulgado, na página da APIB, um breve relato sobre a Assembleia Ordinária da COAPIMA, realizada no ano de 2020, no qual afirma os pontos principais que definem e orientam suas lutas no Estado e na defesa e proteção de seus territórios. Reproduzimos o texto do documento, em parte, a fim de auxiliar no entendimento da importância desses eventos para a articulação e organização do movimento indígena, no estado do MA, bem como para mencionar alguns dos pontos principais de suas lutas:

Aconteceu [...] com a participação de mais de 300 participantes legítimos dos Povos Ka'apor, Gavião, Mermotumré-Kanela, Apãjnekra-Kanela, Guajajara, Awá Guaja, Krikati, Tremembé e Krenyê, representando dessa maneira os seus territórios e os povos indígenas do estado do Maranhão, tiveram presente também a participação de parceiros e aliados históricos do Movimento Indígena de Instituições Indigenistas, de defesa dos Direitos Humanos e representantes da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira – COIAB, União das Mulheres Indígenas da Amazônia – UMIAB, da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB e Secretaria de Direitos Humanos e participação popular. Foram dois dias de intensos debates, para análise da atual conjuntura política, memória do movimento indígena no Maranhão, fortalecimento das alianças com outros movimentos sociais do campo e cidade. Os indígenas presentes reafirmaram a importância do fortalecimento da autonomia indígena, da valorização de suas culturas, de seus processos de gestão ambiental e territorial. Ao final foi realizado o processo eletivo da nova diretoria da COAPIMA [...]. Os participantes encerram a assembleia, firmando que não temos nenhuma dúvida do que queremos desenvolver em nossos territórios que conservam e preservam a biodiversidade do Maranhão, não temos dúvidas que ajudamos a equilibrar o clima no planeta, não temos dúvidas que a nossa segurança alimentar é sagrada e vem dos nossos alimentos tradicionais, que a nossa saúde está ligada a nossa medicina tradicional, que a nossa espiritualidade é ancestral, que somos povos originários, e que toda a nossa reprodução física e cultural só é possível se tivermos os nossos territórios respeitados, livres de invasões, ameaças e violências. [...].³⁷

O trecho destacado oferece um panorama das ações do movimento, das alianças e articulações dos povos indígenas e de seus posicionamentos, especialmente – mas não apenas – no MA, frente às tentativas de ataques e destruição dos seus direitos e de seus territórios. Percebemos, nesse sentido, a agência, o protagonismo e a luta pela autonomia indígenas à

³⁷ Relatório da Assembleia Ordinária da COAPIMA, publicado nas páginas Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, Mídia Índia e Sonia Bone Guajajara na rede social Facebook, 03 mar. 2020.

frente do movimento, que é feito, na fronteira amazônica maranhense, a partir da articulação de diversos povos do estado, os quais definem os rumos da luta política indígena contra invasões, ameaças e violências em seus territórios.

Nessa direção, o excerto da Carta Final da *Assembleia de Resistência Indígena 2020*, que afirma que o “modo de existir” dos seres humanos “precisa ser repensado”, vai ao encontro do que propõe o movimento indígena na fronteira maranhense, ao afirmar que os territórios indígenas conservam e preservam a biodiversidade no estado. Para tanto, sugere questões como o equilíbrio do clima, o caráter sagrado e tradicional da segurança alimentar, a saúde ligada à medicina tradicional indígena, a espiritualidade ancestral e a reprodução física e cultural. Todos esses aspectos dos modos de vida indígenas só podem ser realizados em seus territórios protegidos e livres de invasões, ameaças e violências.

Entendemos, conforme Velho (2013), as ações do denominado capitalismo autoritário como parte do processo de violência do Estado contra os povos tradicionais, especialmente os povos indígenas, seus modos de vida e seus territórios. Assim, a resistência imposta por esses povos é contra a violência do Estado, esta que também autoriza a violência de diversas outras formas, sobretudo nas regiões de fronteira, como é a Amazônia maranhense. Ainda podemos mencionar a resistência contra as invasões de todas as formas às TI, pela ação de madeireiros, grileiros e outros; as resistências na/à fronteira agrícola que avança de forma rápida e desordenada sobre os territórios e povos que encontra; como também podemos nos referir às resistências aos grandes proprietários de terras, à pressão da atividade agropecuária sobre as matas e, também, sobre os que as defendem.

A ideia da “fronteira em movimento” (VELHO, 2013) permite pensar que as ações de degradação do humano, como também as resistências e enfrentamentos a essas ações ocorrem, sobretudo, nos rincões mais distantes, nos confins, no “Brasil profundo”. Temos em vista que a pressão exercida por essas ações, na fronteira, força os sujeitos fronteiriços a avançarem para longe da beira dos rios, da beira das estradas de terra, lócus de conflitos com indígenas, reduzidos nessas fronteiras, devido à expansão de maneira forçada.

Na Amazônia maranhense, como nas demais Amazonas brasileiras, tanto os indígenas em situação de contato, quanto os indígenas isolados estão nessa condição de fronteira em movimento, nos confins. Há situações em que a comunicação se torna de difícil realização devido à ausência de sinal de telefonia³⁸. No entanto, pensando a partir da, até então, denominada pré-Amazônia, a que nos referimos como Amazônia maranhense, cabe

³⁸ Conforme Sonia Bone Guajajara, em entrevista oral concedida a Conceição Amorim, na página @forummaranhensedemulheres, na rede social Instagram, 03 jun. 2020.

elucidar que se trata de uma realidade próxima, a despeito do imaginário social local, isto é, das ideias dos povos amazônicos maranhenses de que a Amazônia constitui algo lá, distante. Desconsidera-se, nesse ponto de vista, que a Amazônia maranhense seja Amazônia e que seja fronteira, e que os povos “tradicionais” locais, isto é, os povos que a habitam sejam povos de fronteira. Assim, os indígenas da Amazônia maranhense, como os camponeses, constituem também, nesse sentido, povos de fronteira.

A proposta da multissituacionalidade de Marcus e Fischer (1999) permite-nos pensar a ideia das fronteiras multissituadas. Nessa perspectiva, compreendemos que a Amazônia maranhense é fronteira, como também o são outras fronteiras amazônicas. Noutro sentido, propomos pensar a existência de múltiplas fronteiras na fronteira. Assim, o movimento indígena implica pensar em termos de fronteiras étnicas e culturais, fronteiras digitais, fronteiras do humano, fronteiras decoloniais, de resistência e de subalternidade.

Quanto às fronteiras étnicas e culturais, podemos situá-las tanto no que se refere às relações entre povos indígenas diferentes, quanto às relações entre povos indígenas, movimento indígena e a sociedade não indígena³⁹. Em termos de fronteiras étnicas entre povos indígenas, torna-se necessário mencionar a diversidade étnica que compõe o movimento indígena na Amazônia maranhense, visto que nove povos vivem em territórios localizados nessa fronteira, com suas histórias e culturas próprias, bem como suas formas diversas de relacionamento com o movimento indígena organizado.

Nesse sentido, cabe levarmos em conta as proposições de Fredrik Barth (2000) sobre o que denominou “permanência das fronteiras étnicas”. Assim sendo, o autor analisa que as fronteiras étnicas:

[...] permanecem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam. Em outras palavras, as distinções entre categorias étnicas não dependem de ausência de mobilidade, contato e informação [...], apesar das mudanças de participação e pertencimento ao longo das histórias de vida individuais, estas distinções são mantidas (BARTH, 2000, p. 26).

³⁹ Andrey Cordeiro Ferreira (2013, p. 73) discute sobre a ideia de campo de política interétnica que “visa exatamente apreender a fluidez dos processos políticos (que abrangem instituições indigenistas e do poder municipal e a organização social indígena) e, ao mesmo tempo, delimitar uma esfera específica de atividade na qual estes processos se desenrolam. Os processos em que organizam o campo [...] são relacionados com decisões que visam a distribuir poder material e simbólico entre as categorias étnicas envolvidas nele e, por isso, ele é um campo específico em que a etnicidade é um fator estruturante”. Entendemos que a ideia de campo de política interétnica ajudaria a pensar as relações interétnicas na Amazônia maranhense. Embora esse não seja o foco de nossa análise, cabe considerar que as lideranças pertencem a diferentes povos dessa fronteira e que atuam nas relações que se tecem no campo de política interétnica que aí se desenvolve.

Entendemos que o movimento indígena constitui um sistema complexo nesse sentido, pois as fronteiras étnicas persistem, ao mesmo tempo em que são atravessadas pelas demandas em comum e pelas lideranças e organizações que facilitam a mobilidade entre e para além das fronteiras. Apesar das diferenças de cada povo, os contatos persistem, e o movimento demonstra, não uma interdependência, mas uma interconexão, sobretudo nas demandas e objetivos coletivos. Assim, o referido autor sugere que “as fronteiras sobre as quais devemos concentrar nossa atenção são evidentemente fronteiras sociais, ainda que possam ter contrapartida territorial” (BARTH, 2000, p. 34).

Dando continuidade, o autor afirma que:

[...] há relações sociais estáveis, persistentes e frequentemente vitais que não apenas atravessam essas fronteiras como também muitas vezes baseiam-se precisamente na existência de status étnicos dicotomizados, [...] as distinções étnicas não dependem da ausência de interação e aceitação sociais mas, ao contrário, são frequentemente a própria base sobre a qual sistemas sociais abrangentes são construídos. A interação dentro desses sistemas não leva à sua destruição [...], as diferenças culturais podem persistir apesar do contato interétnico e da interdependência entre etnias (BARTH, 2000, p. 26).

Barth (2000) chama a atenção para a necessidade de se fazer um deslocamento do foco de investigação para as fronteiras étnicas dos sistemas sociais abrangentes e para a sua manutenção, em lugar do que mencionou como persistência das investigações na constituição interna e na história de cada grupo.

Podemos afirmar, acerca da nossa análise sobre o movimento indígena, que, mesmo estando em interação para além das fronteiras territoriais e sociais, os povos indígenas em movimento estão em constante interação/articulação, o que não elimina sua diferenciação étnica. Significa dizer que as interconexões e interações não os descaracterizam enquanto povo; pelo contrário, reforçam seu sentido de pertencimento e identidade. Ao mesmo tempo em que há troca/compartilhamento de experiências e conhecimentos, essa interconexão reforça, também, as diferenciações.

Isso é perceptível olhando o movimento indígena amazônico maranhense, mas também em relação às interconexões com outros povos e experiências, por todo o Brasil. Assim, as fronteiras culturais, entre os diferentes povos indígenas maranhenses (Guajajara, Krikati, Gavião etc.), parecem bem definidas, embora compartilhem experiências em comum, especialmente no movimento indígena, sobretudo nas organizações interétnicas, a exemplo da AMIMA e COAPIMA. Nesses processos de interação, interconexão e travessias de fronteiras, esses sujeitos realizam o que Barth (2000) nomeou de “jogar o jogo do outro”, o que pode ser

entendido, também, como um ponto de diálogo com a perspectiva de Almeida (2019), ao propor que os Tentehar operam por meio da sagacidade nas relações interétnicas.

Para Barth (2000), as fronteiras étnicas são também fronteiras culturais, tendo-se em vista que os grupos étnicos são definidos a partir de suas culturas. Assim, a persistência das fronteiras étnicas supõe a ocorrência de contatos entre culturas distintas, por meio de sujeitos que fazem o percurso de mobilidade por entre tais culturas.

Nesse sentido, o autor afirma que “[...] a persistência dos grupos étnicos em contato implica não apenas a existência de critérios e sinais de identificação, mas também uma estruturação das interações que permita a persistência de diferenças culturais” (BARTH, 2000, p. 36). As interações interétnicas são organizadas por um conjunto de prescrições (regras), o que faz com que “partes das culturas sejam protegidas da confrontação e da modificação”, reforçando, assim, a “permanência das fronteiras étnicas”, a “persistência dos grupos étnicos” (BARTH, 2000, p. 36). Desse modo, Fredrik Barth sustenta que “a persistência da unidade depende [...] da persistência dessas diferenças culturais” (2000, p. 66).

Nossas percepções mostram que o movimento de povos, lideranças e organizações indígenas, como movimento de interações interétnicas, tem, em seu complexo de relações sociais, todas essas dinâmicas de afirmação e diferenciação de identidades, como também dinâmicas de aproximação e afinidades coletivas, constituindo-se de um movimento de diferenciações e interdependências. Consideramos o movimento indígena também em sua dimensão étnica, embora concordemos que ele assume uma “forma predominantemente política”, o que, conforme fundamenta Barth (2000, p. 61), “não reduz em nada seu caráter étnico”.

Em relação às fronteiras digitais, cabe considerar que as entendemos como lócus de atuação do movimento e de enunciação de resistências indígenas em redes virtuais. Tal consideração denota que estamos pensando, como fronteiras digitais, os espaços de atuação indígena na internet, por meio das redes sociais das lideranças, redes sociais das organizações indígenas e as próprias redes de comunicação indígenas, como a rede Mídia Índia e a Rede de Juventude Indígena (REJUIND)⁴⁰.

⁴⁰ Criada em 2009, durante o *I Seminário Nacional de Juventude*, a REJUIND constitui ferramenta cuja finalidade se propõe a “facilitar a informação e comunicação entre a diversidade de juventudes indígenas” (REJUIND, [2009?] s. p.). Atua em defesa dos direitos dos povos indígenas, com apoio e colaboração de indígenas e apoiadores da causa em diversas agendas, como cultura, saúde, educação, território e outros. Assim, busca a discussão e promoção de fato de políticas públicas e a consolidação dos marcos legais nacionais e internacionais. Com esse intuito, procura manifestar de diversas maneiras, e mostrar que os jovens indígenas estão preocupados com o bem viver e com as futuras gerações – sem esquecer a cultura e os ensinamentos de seus anciões (REJUIND, [2009?]).

As fronteiras do humano, por sua vez, fronteiras do Outro (dos outros), conforme visto em Martins (2019), entendemos como fronteiras simbólicas entre os diferentes modos de conceber o ser humano, modos estes e concepções que variam de sociedade para sociedade. Noutra sentença, são as fronteiras do (des)encontro com a alteridade e, também, em nossa compreensão, as fronteiras em que se constroem e se forjam alteridades.

Quanto ao que nos referimos como fronteiras decoloniais, compreendemo-las como espaços físicos, simbólicos e virtuais em que se constroem e se enunciam outras visões de mundo e outras propostas de conhecimento e de sociedade. Num movimento de resistência, insubordinação, desprendimento e afirmação da condição e das experiências fronteiriças de sujeitos coletivos, essas visões e propostas rumam à ruptura com as lógicas coloniais que se pretendem dominantes e universais.

Por fim, são fronteiras em que se constroem resistências, como mostram as experiências históricas dos povos indígenas, inclusive no movimento indígena em suas formas contemporâneas de atuação, como tentaremos demonstrar no capítulo seguinte; são também fronteiras de subalternidade, se pensarmos esses povos sob a perspectiva do pensamento fronteiriço. Todas essas acepções de fronteira podem ser percebidas, na prática, no nosso campo de pesquisa: na Amazônia maranhense e nas redes.

Realizada essa discussão acerca do espaço histórico, geográfico, social e simbólico, isto é, o espaço amazônico maranhense, no qual defendemos que emerge o movimento indígena enquanto movimento fronteiriço, no capítulo seguinte passaremos a discutir os movimentos e narrativas indígenas a partir da fronteira Amazônia maranhense, tendo, como base, os processos de construção dos protagonismos e resistências de suas lideranças.

CAPÍTULO III

MOVIMENTO E NARRATIVAS INDÍGENAS

A PARTIR DA AMAZÔNIA MARANHENSE

Neste capítulo, temos o objetivo de analisar como o movimento indígena é projetado a partir da Amazônia maranhense, no que refere às agendas, estratégias de atuação e articulações, situando-o em relação ao movimento, em sua dimensão nacional. Temos, como foco, a análise da atuação das lideranças indígenas desde a fronteira Amazônia maranhense, seus protagonismos e formas de resistências. Assim, vamos olhar o movimento, suas ações e articulações através das redes de comunicação indígenas, perceber seus pontos fortes e registrá-los.

Tomamos, como referência, as experiências de diferentes lideranças das organizações indígenas que atuam no âmbito da referida fronteira. Destacamos a COAPIMA, a AMIMA e a organização denominada Mídia Índia – “a voz dos povos”, de surgimento local, mas de atuação nacional, e a APIB, cuja coordenadora representante da Amazônia brasileira é Sonia Guajajara, da TI Araribóia, no município de Amarante do Maranhão.

Para obtenção de dados sobre o movimento indígena, utilizamos entrevistas virtuais e declarações públicas de lideranças indígenas da Amazônia maranhense. Além disso, observamos a atuação das lideranças indígenas locais em situações de mobilizações indígenas, nas redes sociais, a partir de seus lugares autorizados no movimento e em organizações indígenas, como também acompanhamos seus perfis públicos em redes virtuais.

Utilizamos, ainda, pronunciamentos de parlamentares, bem como documentos disponibilizados nos sítios virtuais e/ou perfis públicos das referidas organizações indígenas, como notas públicas, relatórios e notícias. As lideranças maranhenses pesquisadas são, sobretudo, do povo Guajajara (Tupi) e do povo Krikati (Timbira), atuantes em diferentes agendas do movimento.

Partimos da ideia de que existe “um movimento indígena maranhense”, expressão utilizada por Emerson Almeida, ao tratar do movimento indígena como um exemplo das complexas “redes de relações que se formam em níveis mais amplos”, isto é, para além do “cotidiano da aldeia” (ALMEIDA, 2019, p. 95). Ao analisar o movimento indígena a partir das lideranças da Amazônia maranhense, manteremos o olhar nessas complexas redes de relações.

A expressão *movimento indígena maranhense* nos parece bastante representativa, porém nosso campo de estudo focaliza em termos de Amazônia maranhense, por entendermos

que essa categoria vai mais além, justamente porque situa o movimento dando conta de suas características fronteiriças. Portanto, a ideia de Amazônia maranhense nos parece, nos termos tratados por nossa análise, mais adequada à construção do objeto que estudamos.

A construção do que titulamos movimento indígena na Amazônia maranhense, de forma mais ampla, é relevante como caminho para situar o contexto em que se inserem as experiências de atuação dos sujeitos específicos investigados, as lideranças, como também se faz tarefa necessária entender em que consiste o movimento indígena numa condição de fronteira, a fronteira amazônica no MA. Defendemos que o movimento indígena emerge como possibilidade fronteiriça, como também caracteriza-se por um movimento de reinvenção de subjetividades, situado na perspectiva da reinvenção de outros processos e de outras formas de existir e de resistir na fronteira.

Compreendemos que as narrativas indígenas, como narrativas outras, podem ser tratadas como “narrativas descentradas”⁴¹, pois não fazem parte dos discursos hegemônicos dos grupos dominantes. Pelo contrário, apresentam-se como narrativas em contraste a estes. Nesse sentido, sustentamos a ideia de que, como narrativas outras, talvez estas sejam elucidações de epistemologias decoloniais (ROSEVICS, 2017), isto é, oriundas de matrizes de pensamento fronteiriças, e não de tradições de pensamento consideradas dominantes.

Antes de tratarmos, de modo mais detalhado, as narrativas indígenas encontradas em campo, porém, faremos breves considerações sobre os bastidores do momento em que os indígenas emergem em cena pública, isto é, a raiz do processo de protagonismo das lideranças indígenas no cenário brasileiro. Em termos legais, sabemos que, até a Constituição Federal de 1988, os povos indígenas do Brasil estavam submetidos ao denominado regime tutelar (LUCIANO, 2006; 2011; FERREIRA, 2013; SOUZA, 2018).

Gersem dos Santos Luciano (Baniwa) afirma que “[...] a Constituição de 1988 pôs fim ao regime tutelar e permitiu que ações federais, junto aos povos indígenas, surgissem fora do monopólio tutelar da FUNAI, dando lugar ao delineamento de políticas específicas para os povos indígenas” (LUCIANO, 2011, p. 43). O autor analisa que, dentre outros marcos, uma dimensão importante, a partir desse momento, é que os indígenas começam a passar a ocupar posições em instituições oficiais, como conselhos, comissões, grupos de trabalho ministeriais,

⁴¹ Larissa Rosevics utiliza a expressão *narrativas descentradas* para referir-se às construções discursivas não eurocentradas. Nos termos da autora, seriam as construções discursivas dos povos colonizados para explicar o mundo e explicar a si próprios. Esse enfoque é dado pela autora, tendo em vista a ideia da modernidade como construção discursiva em que “o mundo colonizado é construído discursivamente a partir do olhar do colonizador” (ROSEVICS, 2017, p. 188). Assim, entendemos as narrativas indígenas como narrativas descentradas, isto é, construções discursivas de povos fronteiriços que objetivam explicar o mundo, a partir de suas próprias visões, e explicar a si próprios em face dos discursos hegemônicos que almejam invisibilizá-los.

em áreas específicas, como educação, saúde, meio ambiente e agricultura. Esse aspecto, como também o que Luciano considera o mais importante resultado das mobilizações indígenas e de sua participação no processo constituinte – que é a superação da tutela e o reconhecimento da diversidade cultural e política indígena –, tem relevância fundamental na dimensão da construção da luta política indígena, enquanto movimento organizado por autonomia, por direitos e contra a tutela e a interferência política da Funai (LUCIANO, 2006; 2011).

Todavia, Luciano (2011) analisa que, na prática, a tutela ainda não foi superada, apesar das mudanças no plano legal. Nesse sentido, afirma que “o fantasma da tutela persiste no pensamento e na prática da política indígena e indigenista nos dias atuais” (LUCIANO, 2011, p. 313). Como exemplo disso, menciona o que chamou de não reconhecimento do protagonismo das lideranças e do movimento indígena, por parte do órgão estatal (Funai). Nesse sentido, ressaltamos, com base em nossa análise (mencionaremos em tópico posterior), que talvez não se trate de não reconhecimento, mas de não aceitação do protagonismo indígena por parte do Estado.

Nessa direção, Andrey Cordeiro Ferreira (2013, p. 394) afirma que a tutela é sempre uma negação “da agência, da capacidade de ação, de sua condição de sujeitos” para os povos ditos “colonizados”. Assim, verificamos, pela forma como o governo atua frente às ações do movimento indígena, esse “fantasma da tutela” a que se refere Luciano (2011), através de ações que negam a agência dos sujeitos indígenas na atualidade. Práticas, nesse sentido, são percebidas ao longo deste capítulo, nas narrativas analisadas.

Em acréscimo, Ferreira (2013) analisa que essa negação da capacidade e agência indígenas é negada pela própria história desses povos. O autor afirma que “as sociedades colonizadas, indígenas, foram protagonistas no processo de confrontação colonial durante os séculos XVIII-XIX no Brasil [...]. Esse protagonismo não desaparece sob seu governo, ao contrário, ele continua sob a forma de resistência cotidiana” (FERREIRA, 2013, p. 394). Corroborando com essa ideia, Ilma de Oliveira Silva afirma que “o protagonismo indígena se organizou pelo avesso dos pensamentos dos órgãos governamentais de proteção ao índio [...] contrariando todas as certezas de que, em curto espaço de tempo, ocorreria a extinção ou a assimilação dos povos indígenas à sociedade nacional” (2018, p. 64).

Luciano (2011) destaca três momentos distintos da relação entre o Estado e os povos indígenas. Num primeiro momento, que corresponde aos séculos do denominado período colonial, o autor afirma que os povos indígenas foram vistos como “problema para a consolidação do poder político do Estado brasileiro em formação, por isso as políticas adotadas visavam exterminá-los, para que pudessem ocupar seus territórios” (LUCIANO,

2011, p. 289). O segundo momento, que, conforme o autor, tem início no final do século XIX e início do século XX, corresponde à fase em que predominaram as ambiguidades e contradições nas políticas e ações do Estado voltadas para os povos indígenas.

Nessa direção, o autor declara que, “[...] ao mesmo tempo em que [as políticas do Estado] os defendiam da violência física que sofriam, atuavam no sentido de integrá-los, assimilá-los e incorporá-los culturalmente à sociedade nacional [...]” (LUCIANO, 2011, p. 289). Nesse período, ocorreu a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), em 1910, o qual tinha por função, como agente tutelar, proteger os indígenas em seus territórios e, ambigualmente, agia na direção da integração e assimilação dos indígenas à chamada *sociedade nacional* (LUCIANO, 2006; FERREIRA, 2013; SOUZA, 2018).

Conforme Daniel Munduruku (2012, p. 31), a criação do SPI foi resultado da necessidade do governo republicano de dar uma nova direção à política indigenista, orientada por uma legislação tutelar. Os autores mencionados são enfáticos em apontar as contradições do órgão estatal, responsável pela proteção dos povos indígenas e, ao mesmo tempo, pela sua integração e assimilação. Esse momento é marcado, ainda, pela conversão do SPI em Funai, o que ocorreu em 1967. Segundo Souza (2018, p. 32), a Funai deu continuidade à tarefa de agente tutelar dos indígenas, “empregando a violência e seguindo os interesses da ditadura brasileira que vigorava”.

Nessa perspectiva de organização, o terceiro momento dessas relações, entre o Estado e os povos indígenas, é datado a partir do início dos anos 1970 e marcado pelo que Luciano (2011, p. 292) se referiu como “[...] retórica da luta por reconhecimento dos direitos indígenas enquanto coletividades históricas, portanto, como sujeitos de direitos específicos”. De acordo com Catiúscia Custódio de Souza (2018), Gersem Luciano (2006; 2011) e Daniel Munduruku (2012), esse período, inicialmente, marca a formação de novas entidades na intermediação das relações entre indígenas e o Estado, na luta por direitos. Os autores mencionam que, nesse período, surgiram o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), o Centro de Trabalho Indigenista (CTI), o Instituto Socioambiental (ISA), dentre outras.

É nesse período que, conforme Souza (2018), tem início o movimento indígena como marco institucional no Brasil, embora de forma periférica, como caracteriza a autora, com articulações isoladas entre povos de regiões distintas, mas sem aproximação a outros movimentos sociais e políticos brasileiros. Conforme Munduruku (2012), o movimento indígena brasileiro tem início na década de 1970, quando as lideranças ultrapassam as fronteiras de suas comunidades. O movimento se fez conhecido, nesse período, por suas mobilizações, como também ganhou notoriedade pela participação na elaboração da

Constituição de 1988, que marca, de forma decisiva, a transição da tutela ao protagonismo indígena no Brasil, ao admitir “no artigo 232, legitimidade processual aos índios, bem como a suas comunidades e organizações, na defesa de seus direitos e interesses” (MUNDURUKU, 2012, p. 36).

Diversos acontecimentos importantes foram realizados durante os anos 1970 que contribuíram para que o movimento ganhasse força e articulação. Munduruku (2012) menciona o papel do CIMI, o qual atuou na idealização e realização de assembleias de chefes indígenas. Mobilizações, articulações e enfrentamentos resultaram, conforme Souza (2018), na criação da União das Nações Indígenas (UNI), em junho de 1980, a qual reunia diversos povos indígenas, sobretudo da Amazônia brasileira. Esse momento é marcado pela passagem dos próprios indígenas à condição de organizadores das assembleias indígenas, demonstrando o protagonismo das lideranças na defesa dos seus direitos (MUNDURUKU, 2012, p. 52).

Conforme Ferreira (2013), Luciano (2006; 2011), Souza (2018) e Munduruku (2012), o movimento interferiu, de forma decisiva, nas discussões políticas em torno da Constituição de 1988. Este último autor afirma que:

[...] a participação das organizações sociais indígenas ou não, pôs fim a uma abordagem eurocêntrica da temática dos povos indígenas, por sua vez, caracterizada pela concepção de que se tratava de culturas inferiores, que desapareceriam em contato com a suposta superioridade da sociedade civil de matriz europeia (MUNDURUKU, 2012, p. 36).

Munduruku (2012) e Souza (2018) mencionam a atuação, engajamento e participação da liderança Ailton Krenak no processo Constituinte, no Congresso Nacional. A autora afirma que Krenak “discursou na tribuna do Congresso em favor do reconhecimento e efetivação dos direitos indígenas, pintou o rosto com jenipapo [...] e protagonizou uma das cenas mais marcantes de participação política indígena” (SOUZA, 2018, p. 35). Munduruku (2012, p. 79) acrescenta que esse gesto foi realizado “em sinal de luto pelos encaminhamentos negativos aos direitos indígenas que estavam sendo feitos. Seu gesto foi determinante para novas tomadas de posição da bancada pró-índio e culminou com a aprovação do capítulo 231 da Constituição Federal”.

A partir dos anos 1980, com o reconhecimento constitucional dos indígenas como sujeitos de direitos, na Constituição Federal de 1988, de modo mais explícito, o movimento indígena emerge em cena pública, de maneira organizada pelas próprias organizações indígenas. A despeito das ideias de assimilação e integração, das quais as instituições estatais tinham por função pôr em prática, os líderes do movimento, conforme Munduruku (2012, p.

185), “não falavam mais em desaparecer, mas em permanecer; falavam em autonomia, sustentabilidade; falavam em igualdade de condições, igualdade de direitos, falavam em futuro”. Nessa perspectiva, Luciano entende que, em tese:

[...] as ações governamentais devem ser orientadas e aplicadas para garantir a continuidade de suas culturas, línguas e conhecimentos tradicionais e que sejam valorizados, transmitidos e perpetuados pelas gerações presentes e futuras, sem a necessidade de abdicarem dos direitos de terem acesso aos recursos modernos necessários para melhorar suas condições de vida (LUCIANO, 2011, p. 292).

A perspectiva apresentada por Luciano (2011), de continuidade de “transmissão e perpetuação das culturas, línguas e conhecimentos” indígenas, prescindindo da renúncia ao direito de acesso aos ditos “recursos modernos”, dialoga com a apropriação e uso das tecnologias digitais como instrumentos estratégicos que viabilizam o movimento nas mídias e redes sociais digitais, isto é, com o movimento na internet – o que é um processo característico da *sociedade em rede*, conforme Castells (2013).

Referindo-se ao processo mais recente do denominado indigenismo brasileiro, Luciano (2011, p. 292) afirma que um dos elementos importantes, nesse processo, é a “[...] forte interlocução do movimento indígena organizado e seus parceiros aliados no âmbito do acompanhamento de políticas e ações governamentais”. Nesse sentido, o autor destaca a ocupação indígena em funções na esfera Política Governamental e no âmbito da Administração Pública, o que, no seu entendimento, traz novas conquistas, ações, desafios e conflitos (LUCIANO, 2006; 2011). Silva (2018, p. 54) reforça essa ideia, ao analisar que “[...] foi a partir deste [movimento indígena organizado] que as vozes indígenas, até então silenciadas, começam a ressoar em espaços institucionais [...]”.

Segundo Luciano (2006; 2011), a superação da relação de tutela e de dependência está relacionada à construção do protagonismo indígena e da organização do movimento indígena. Embora o autor fale em relação ao protagonismo dos povos do Alto Rio Negro, em nossa interpretação, é uma reflexão que pode ser estendida a diferentes povos indígenas. O protagonismo, como parte do processo da busca por autonomia, é também um processo de fortalecimento da política indígena. Partindo de Fredrik Barth (2000, p. 60), podemos dizer que o movimento indígena surgiu com ênfase nas identidades étnicas, “usando-as para desenvolver novas posições e padrões a fim de organizar atividades [...] que não eram suficientemente desenvolvidas no que diz respeito aos novos objetivos surgidos”.

Como parte desse processo de articulação, luta e organização indígena, concebemos que o movimento indígena, no contexto atual, é protagonizado por lideranças

indígenas que se projetam nos espaços públicos de atuação e nas redes de organizações indígenas. Nesse sentido, no tópico a seguir, procuramos tratar como o movimento se posiciona frente às demandas emergentes, no contexto da pesquisa de campo, que foi o contexto de pandemia.

3.1 Movimento no contexto de pandemia e política anti-indígena

No cenário atual, percebemos uma série de ataques e tentativas do que o movimento indígena classifica como desmonte da política e dos direitos indígenas conquistados através de múltiplos enfrentamentos e resistências. As investidas anti-indígenas talvez nunca tenham sido tão presentes no espaço público brasileiro e, de modo específico, no espaço público das redes sociais, o que foi possível pelo intenso uso dessas ferramentas, como formas de articulação das organizações e lideranças indígenas.

Pensando em termos de movimento, talvez pudéssemos relacioná-las às “redes de indignação e esperança”, conforme Castells (2013). Para esse autor, os movimentos sociais, na internet, teriam uma fase de desencadeamento, a que chamou de fase da indignação, da qual passariam à fase da esperança, constituindo movimentos em rede, de indignação e esperança. Assim, observamos que o movimento indígena em rede manifesta a perspectiva da indignação, em face do que denominamos *política anti-indígena*, como também a perspectiva da esperança, frente à mesma política desumanizadora e degradante imposta pelo Estado (VELHO, 2009), na medida em que as lutas vislumbram a possibilidade de construção de outros modos de existir e de outras subjetividades na fronteira.

Embora a política anti-indígena não seja exclusividade do atual momento, é preciso reconhecer a gravidade com que ela tem sido posta em prática, no governo em curso. O que estamos chamando de política anti-indígena corresponde ao conjunto de leis, decretos, propostas de emenda, resoluções, normativas, orientações, escritas ou não, que conduzem a ação institucional do Estado – notadamente da gestão governamental contemporânea, em relação aos povos indígenas. Poder-se-ia dizer ação contra os povos indígenas.

Uma das ações do atual governo brasileiro que corrobora com a afirmação anterior se refere ao Projeto de Lei (PL) nº 191/2020, encaminhado ao Congresso Nacional, em 06 de fevereiro de 2020, que trata da regulamentação da extração mineral, construção de hidrelétrica e outras atividades econômicas em TI. Sobre esse PL, a deputada federal indígena Joenia Wapichana, do partido político Rede Sustentabilidade (REDE) de Roraima, emitiu nota manifestando sua posição, da qual transcrevemos o seguinte trecho:

Destaco o meu posicionamento contrário ao PL nº 191/2020 por observar vários equívocos e agravantes constitucionais, tanto técnicos, quanto jurídicos, e que não respeitam o que já está garantido na Constituição. [...] Uma observação que é grave no PL, trata-se do usufruto exclusivo dos povos indígenas, previsto no artigo 231 da Constituição, que restringe aos povos esse direito. O direito ao usufruto exclusivo é um direito fundamental e humano reconhecido pela Constituição, como cláusula pétrea, o que significa não sofrer nenhuma alteração, nem com Lei Ordinária, Complementar e tão pouco por emenda constitucional.⁴²

Conforme dados do Portal da Câmara dos Deputados, em março de 2021, o referido PL encontrava-se em tramitação, aguardando criação de comissão temporária pela Mesa Diretora (MESA). Constitui-se numa proposta que ameaça e desrespeita direitos reconhecidos aos povos indígenas, pela Constituição Federal de 1988, em relação a seus territórios, a exemplo do citado direito ao usufruto exclusivo, o qual o Estado tenta violar, de modo autoritário, ao propor a regulamentação e autorização de atividades mineradoras, hidrelétricas, madeireiras e outras.

Cabe destacar, a partir da nota, o próprio fato do posicionamento político da deputada, indígena e mulher que exerce uma posição de representatividade, em defesa dos direitos dos povos indígenas no Congresso Nacional, com capacidade política de contrapor-se e manifestar tal posicionamento às propostas que ameaçam e violam os direitos dos povos indígenas. Trata-se do protagonismo político indígena e, mais ainda, do protagonismo feminino junto às instâncias oficiais, instâncias estas consideradas dominantes, no sentido de que estão, predominantemente, a serviço dos interesses dominantes, na esfera da política governamental. Tal visibilidade possibilita e viabiliza ações em defesa e garantia de direitos.

Com relação a esse tipo de ação que demonstra o protagonismo político indígena, Eloy Amado Terena afirma que “[...] a legislação garante aos povos indígenas o direito de serem protagonistas e decidirem sobre que desenvolvimento lhes é mais conveniente” (ELOY AMADO, 2020, p. 22). Entendemos que a ação da deputada indígena Joenia Wapichana, representando uma posição coletiva do movimento indígena, vai na direção do que o autor indica como protagonismo em decidir o “desenvolvimento” que é mais conveniente a esses povos.

Outro exemplo de iniciativa do governo que interfere nos direitos indígenas refere-se à Portaria nº 419, de 17 de março de 2020, que permite autorização do contato pelas Coordenações Regionais da Funai (CR) com povos isolados. O ISA publicou notícia em 19 de

⁴² Joenia Wapichana, em *Nota à imprensa e à sociedade brasileira sobre o Projeto de Lei nº 191/2020 do Governo Jair Bolsonaro: um ato inconstitucional*, de 07 de fevereiro de 2020, publicada em sua página, na rede social Facebook, 08 fev. 2020.

março de 2020, posicionando-se em relação à Portaria da Funai. A seguir, destacamos um trecho da notícia do Instituto:

A medida, decretada em meio à crise do coronavírus, possibilita que as Coordenações Regionais da Funai, espalhadas pelo país, autorizem o contato com esses índios, o que hoje é uma prerrogativa da Coordenação Geral de Indígenas Isolados e de Recente Contato da Funai (CGIIRC). A CGIIRC mantém, desde a década de 1980, a política de não contato – foi instituída após povos serem dizimados por epidemias levadas pelos brancos. Os isolados são mais vulneráveis às doenças em geral. [...] Segundo a nova portaria, o contato pode acontecer caso seja essencial à sobrevivência do grupo isolado e deve ser autorizado pela CR por ato justificado. Hoje, a CR não tem essa prerrogativa e não pode autorizar expedições de contato com esses povos. As coordenações regionais são descentralizadas e muito mais vulneráveis a critérios políticos de indicação. O Presidente da Comissão de Direitos Humanos e Minorias (CDHM), Helder Salomão (PT-ES), solicitou esclarecimentos ao Presidente da Funai sobre a medida e afirmou que a prevenção à pandemia não pode ser pretexto “para a fragilização das normas que protegem os povos indígenas isolados” (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2020, s. p., grifo do autor).

Com a justificativa para a permissão do contato nos casos em que este fosse “essencial para a sobrevivência do grupo isolado”, na verdade, conforme narra o presidente da Comissão de Direitos Humanos e Minorias (CDHM), Helder Salomão, trata-se de uma tentativa de fragilização das normas que protegem os povos isolados. Nesse sentido, a Portaria se insere, nas palavras do presidente da CDHM, em “contexto de uma série de investidas do Governo Federal [...] a fim de facilitar empreendimentos econômicos, particularmente a mineração, nas terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas” (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2020, s. p.).

Durante o *ATL* e a *Assembleia Nacional de Resistência Indígena 2020*, várias discussões giraram em torno da referida Portaria. Conforme o documento, esse contato deveria “ser autorizado pela CR por ato justificado”. Essa possibilidade de contato sendo autorizada pela instituição gerou repercussão em 2020, com movimentações e argumentos contrários por parte de lideranças e organizações indígenas, como a APIB e a COIAB, e entidades indigenistas como o CIMI e o Observatório dos Direitos Humanos dos Povos Indígenas Isolados (OPI).

Em nota de 20 de maio de 2020, a APIB reivindicou a imediata revogação do referido dispositivo legal, justificando que a decisão de retirada da CGIIRC de proteger esses povos consistia em uma deliberação que defraudava toda a legislação nacional – Constituição Federal, Estatuto do Índio, Regimento Interno da Funai, determinações do Ministério da Saúde e da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) – e internacional – Declaração Americana dos Direitos dos Povos Indígenas, resoluções da Comissão Interamericana de

Direitos Humanos e da Organização Mundial da Saúde (OMS) (ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL, 2020c). Conforme a nota, a Portaria caracteriza-se, portanto, como um ato de irresponsabilidade, trazendo maiores riscos aos povos isolados e de recente contato.

Nesse sentido, a liderança indígena Sonia Guajajara⁴³ ressaltou que a ameaça do coronavírus se soma a essas outras ameaças, o que torna a situação ainda mais agravante e desafiadora, pois, além da ausência de providências do governo à prevenção da saúde dos povos indígenas, estes têm que enfrentar as tentativas de ataques e invasões aos seus territórios, autorizadas pelas iniciativas do Governo Federal, conforme explicita a narrativa a seguir:

[...] nós estamos aqui cuidando para manter o povo no território, manter o povo nas aldeias, manter o povo em casa, mas também estamos numa pressão contínua para retirar os garimpeiros, os invasores dos territórios indígenas, para que possa se ter uma política de fiscalização ambiental para evitar o aumento da exploração ilegal de madeira. [...] Enquanto a gente está aqui preocupado como combater, como vamos prevenir, enquanto isso, os invasores que são totalmente alinhados com o discurso de Bolsonaro [...] estão aproveitando esse tempo [do isolamento social] para poder invadir mais ainda [...]. Então você percebe que nós estamos cada vez mais com as orientações governamentais totalmente na contramão do que precisa ser feito, então, para nós indígenas, é um momento muito desafiador, [...] mas nós temos que continuar nessas outras pautas que são bem latentes e que matam igual, que são as invasões, os ataques, os assassinatos, que são bem crescentes.⁴⁴

A narrativa de Sonia Guajajara enfatiza a articulação dos enfrentamentos relacionados a “ameaças históricas”, como ataques e invasões aos territórios indígenas, pautas históricas do movimento, com os enfrentamentos em relação ao combate e prevenção à Covid-19. Esses posicionamentos contraditórios e conflituosos entre movimento indígena e as “orientações governamentais” evidenciam os embates travados entre esses sujeitos, o que é, conforme nossa interlocutora, para os indígenas, “um momento muito desafiador”.

Portanto, se, por um lado, o governo atua na direção das tentativas de “ataque” e fragilização das políticas de proteção e garantia dos direitos indígenas, por outro, há um movimento político indígena de resistência que articula e reivindica a defesa dos direitos e proteção aos povos indígenas, manifestando-se publicamente contrário às ações do Governo Federal, como observamos nas manifestações de Joenia Wapichana, APIB e Sonia Guajajara. Trata-se de uma fronteira de batalhas em que os indígenas impõem seu protagonismo e

⁴³ Sonia Bone Guajajara é coordenadora executiva da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), representando a Amazônia brasileira. Esse dado nos parece importante para tratarmos a ideia do movimento indígena a partir da fronteira Amazônia maranhense, pelo que ela representa como liderança para o movimento indígena no Brasil e, em particular, no MA.

⁴⁴ Entrevista concedida por Sonia Guajajara a Manuela d’Ávila, na rede social Instagram, 17 abr. 2020.

resistência, ao desafiar seus dominadores e suas tentativas de dominação. Seguindo as proposições de Luciano (2011), as lutas e posicionamentos indígenas, diante das ações do governo mencionadas anteriormente, podem ser entendidas como ações de resistência, na direção do rompimento com a “cultura da tutela”⁴⁵ e da dependência manifestada nas ações em que o governo entende que pode decidir, de forma autoritária, sobre questões que os indígenas entendem sob outro ponto de vista.

As pautas referentes às ações do governo brasileiro que permitem/autorizam as invasões dos territórios indígenas podem ser relacionadas também à ideia do Estado autoritário que avança sobre a fronteira (VELHO, 2009), levando ameaças, violências e, para utilizar uma expressão recorrente nas denúncias realizadas pelo movimento indígena, violações de direitos. Invasões, ausência de política de fiscalização ambiental, exploração ilegal de madeira, mineração ilegal: todas essas questões que compreendem demandas históricas suscitadas na narrativa de Sonia nos remetem, de alguma forma, à atuação autoritária, ou à não atuação efetiva do Estado, no que se refere à proteção dos territórios e garantia dos direitos indígenas.

Importante demarcar que as ações pró-indígenas não ocorrem de maneira isolada, mas articulando uma série de sujeitos, desde lideranças, passando pelas organizações às instâncias estatais e jurídicas. Nos exemplos mencionados, até o momento, podemos observar articulações envolvendo parlamentares, lideranças e organizações indígenas e indigenistas (APIB, COIAB, ISA, CIMI, OPI), como também a CDHM da Câmara dos Deputados.

Assim, as informações das organizações indígenas e indigenistas, como também nossas percepções da realidade das mobilizações, lutas, debates e enfrentamentos indígenas, frente à política anti-indígena⁴⁶ do governo brasileiro, evidenciam a forte e marcante atuação do movimento indígena, com pautas que demandam a urgência da discussão de questões fundamentais, no sentido da garantia dos seus direitos específicos. Demonstram, também, a capacidade das lideranças, à frente das organizações indígenas, em articular redes de relações

⁴⁵ Luciano (2011, p. 314) entende que “a cultura da tutela, da dependência e da submissão parece enraizada e ainda em expansão no cenário das lutas indígenas”. Para o autor, essa cultura estaria presente mesmo “nas formas de se pensar e estabelecer estratégias de luta adotadas por segmentos ou grupos do movimento indígena, que se aglutinam em volta do órgão (tutelar) e que lutam para defender seus interesses privados em detrimento da luta mais ampla e coletiva dos povos indígenas”, como também permanece impregnada nas organizações indigenistas e na forma como o próprio Estado lida com as políticas destinadas aos povos indígenas (LUCIANO, 2011, p. 314).

⁴⁶ Como demonstração de tal política, o presidente afirmou que, em seu governo, não haveria mais demarcação de TI e que pretendia explorá-las. Nesse sentido, o PL nº 191/2020 propunha a liberalização da mineração, construção de hidrelétricas e realização de outras atividades econômicas em TI. Conforme Sonia Guajajara, essas ações, na prática, permitem, autorizam e legitimam ataques, invasões, assassinatos e outros tipos de crimes contra indígenas e seus territórios.

com outras instituições, tanto instituições jurídicas quanto organizações não indígenas, parceiras e aliadas. O trecho a seguir, de narrativa da liderança política e indígena Sonia Guajajara, oferece algumas pistas nesse sentido:

Nós temos que fazer a pressão de ficar no pé para garantir que o Estado garanta atendimento à saúde, de garantir a segurança alimentar dentro da aldeia. [...] A alimentação surge como uma das principais dificuldades e uma das maiores demandas porque está vindo de todas as regiões, [...] é uma situação a mais que se cria para a gente resolver. Então, no dia 20 de março, a gente encaminhou uma carta para o governo federal, para a SESAI, para a Funai, exigindo um plano emergencial que pudesse atender todas as demandas dos povos indígenas. É claro que a carta vai, volta e não tem resposta. E logo em seguida, considerando todo esse descaso, descompromisso e ignorância do presidente, a gente fez uma carta para os governadores, [...] apresentando dez medidas concretas que têm que ser adotadas e articuladas de forma intergovernamental, estadual e federal, e interinstitucional, que são outras entidades de apoio, outros movimentos, para que a gente possa estar utilizando as ações e potencializando tudo que está sendo construído para chegar nas aldeias. Então nós estamos nesse momento de cobrar dos governadores essas ações concretas que vai desde a garantia de alimentos à disponibilização de testes rápidos para testagem também dos povos indígenas, porque está havendo uma subnotificação gigantesca geral [de casos], imagina dentro das aldeias.⁴⁷

Esse trecho destaca uma iniciativa que demonstra protagonismo e capacidade de atuação e articulação em rede das lideranças e organizações (do movimento indígena). Tais atributos vêm à tona quando as lideranças do movimento exigem um plano emergencial do governo e, principalmente, quando apresentam propostas de medidas a serem adotadas pelos governos estadual e federal, de modo articulado, como também ao pedirem a participação das demais organizações e outros movimentos no apoio ao atendimento das demandas indígenas.

É possível perceber, ainda, na narrativa adotada, que, no contexto do que o movimento denominou ataques e ameaças aos direitos indígenas ao território, bem como de invisibilização, no que se refere à proteção e ao direito à saúde indígena, por parte do Estado brasileiro – que é o contexto de isolamento social e de pandemia de Covid-19 –, o enfrentamento às práticas incrustadas nas instituições indigenistas oficiais (Funai e SESAI) ficou bem explícito. Esse enfrentamento se dá como resposta à própria atuação dessas entidades que, em tese, deveriam garantir a efetivação dos direitos indígenas, mas que, na ocasião, agem em função da execução das políticas anti-indígenas do Governo Federal, não tomando as medidas necessárias para o atendimento aos povos indígenas e sua proteção. O Estado nega “proteção e assistência” aos indígenas, sendo que é sua obrigação⁴⁸.

⁴⁷ Entrevista concedida por Sonia Guajajara a Manuela d’Ávila, na rede social Instagram, 17 abr. 2020.

⁴⁸ Essa garantia de “proteção e assistência” do Estado para com os povos indígenas é algo que já vinha sendo determinado desde a criação do SPI, em 1910, e, desde aquela época, como percebemos pelas atuais ações do Estado, ainda não foi solucionada, pelo contrário (FERREIRA, 2013, p. 75).

Nesse ponto, cabe destacar que um dos instrumentos de atuação indígena seria a própria Funai, tendo em vista que muitos indígenas são servidores da instituição, através da qual se faz visível, também, a atuação do Estado. A partir das estratégias de atuação da Funai, percebem-se, em paralelo, as estratégias de atuação do Estado no que se refere às questões indígenas, visto que se trata de um órgão estatal.

Nesse sentido, percebe-se que uma das especificidades do movimento indígena é que ele acontece também dentro do âmbito de atuação do Estado e, ao mesmo tempo, contra ele, através da entidade que faz a mediação/ponte entre as instâncias. Trata-se de um processo complexo de estratégias de enfrentamentos e de alianças. Quando é necessário, faz-se o enfrentamento; quando é oportuno, faz-se alianças.

Sobre essas a que chamamos estratégias de enfrentamentos e de alianças, Andrey Ferreira (2013) as menciona em termos de estratégias e práticas políticas de colaboração e de resistência, no sentido de que há situações em que os povos indígenas colaboram com as ações do Estado, quando estas atendem aos seus interesses, e resistem quando essas ações violam seus direitos e não atendem suas demandas. Assim, Ferreira afirma que há uma “interação dialética entre política indígena e política de Estado”, mencionando, ainda, que são fluidas as fronteiras entre elas (2013, p. 73).

Ao analisar as contradições e conflitos pelo poder entre os Terena, o autor afirma que, como outros povos indígenas, os Terena sempre oscilaram entre “política de aliança/colaboração e guerra/resistência contra os poderes estatais” (FERREIRA, 2013, p. 388). Portanto, podemos analisar que uma coisa não exclui a outra, quer dizer, as práticas de colaboração não excluem formas de resistência, assim como uma “política de guerra” não exclui formas de colaboração.

Ainda conforme o autor, as estratégias (ou formas) de colaboração entre indígenas e o Estado acabam por reproduzir, em alguma medida, o sistema de dominação (FERREIRA, 2013). Essas relações estariam, na óptica do autor, a ratificar (como parte do processo) a dominação. De todo modo, a luta, a resistência continuam, como partes ou não do processo, como formas de mobilizações e propostas indígenas de outros modos de vida.

Conflitos como os mencionados, em relação à Funai, ocorrem também em relação à SESAI. Essa situação conflituosa, entre o movimento indígena e os órgãos do Estado responsáveis pela execução das políticas de proteção aos povos indígenas, como temos vindo apontando, foi perceptível, também, em relação às questões de enfrentamento à Covid-19 entre esses povos, situações igualmente identificadas nas falas de Sonia Guajajara.

O trecho a seguir é de entrevista de Sonia a Conceição Amorim, em evento promovido pelo Fórum Maranhense de Mulheres, em junho de 2020, em que observamos o embate narrativo entre posicionamentos da liderança do movimento indígena e das organizações do Estado:

A gente é obrigada a ficar todos os dias escutando o secretário nacional da SESAI falar em tudo quanto é lugar, por meio de nota, nas reuniões, nas entrevistas: “a SESAI tem dinheiro suficiente para enfrentar essa pandemia, a gente não precisa de doações de ONGs porque nós temos toda condição de enfrentar”. Só que cadê? Está lá, pode até ter esse dinheiro suficiente na conta, mas se ele não investe, se ele não implementa nenhuma medida, ou preventiva ou de atendimento, de que vale esse dinheiro? [...] Da mesma forma a Funai. A Funai segue dizendo que tem um plano, mas cadê a execução desse plano? Não tem. Então você vê, os órgãos responsáveis pela execução da política de proteção e de atendimento da saúde estão totalmente paralisados, totalmente omissos. Eu acho negligente uma palavra muito branda para o que eles estão fazendo, porque o que eles estão fazendo, na verdade, são práticas criminosas, de negar esse atendimento.⁴⁹

O trecho que transcrevemos a seguir, de Bruno Caragiu Guajajara, também remete a essas diferenças de posicionamentos entre agentes da Funai e lideranças do movimento indígena:

Fico muito triste, assim, numa questão em relação a essa ameaça quando se trata dos órgãos que trabalham diretamente com a gente, trazendo um exemplo aqui, a SESAI e a Funai, quando os próprios apoiadores desse governo estão dentro dessas instituições, e a gente acaba, às vezes, tendo choque de pensamentos com esses funcionários que defendem esse governo, “que é o melhor para a gente”, que na verdade não é, e a gente fica muito preocupado em relação a tudo isso.⁵⁰

Pelas narrativas adotadas, percebemos o enfrentamento entre movimento indígena, através de suas lideranças, e as práticas do Estado, por meio de suas instituições indigenistas. O enfrentamento se dá de forma pública, pelos próprios discursos e outras ações de denúncias da omissão do Estado, em relação à garantia da proteção e do atendimento aos povos indígenas.

A narrativa de Sonia explicita a ausência de medidas da SESAI e a inércia da Funai em desenvolver um plano de proteção e atendimento dos povos indígenas contra a doença. Sem contar que, paralelas a essas questões de saúde, outras demandas que geraram embates de posicionamentos, como já mencionado, foram as medidas que autorizavam o

⁴⁹ Sonia Bone Guajajara, em entrevista oral concedida a Conceição Amorim, na página @forummaranhensedemulheres, na rede social Instagram, 03 jun. 2020.

⁵⁰ Bruno Caragiu Guajajara, em exposição oral realizada no evento *Diálogos Indígenas no ATL: Gestão dos territórios, retirada de direitos e a pandemia*, realizado como parte da programação do ATL 2020 online, transmitido pelas redes Facebook, Youtube, Instagram, nas páginas da APIB, Mídia Índia, COIAB, e outras organizações parceiras, 28 abr. 2020.

contato de agentes da Funai com povos isolados, como também as medidas que incentivaram a mineração, a construção de hidrelétrica, as invasões e outras atividades econômicas em territórios indígenas.

Trata-se da política anti-indígena do governo brasileiro, orientada a fim de dificultar ou mesmo não atender aos povos indígenas. Por meio das falas indígenas e da atuação do movimento indígena em relação a esses conflitos, podemos afirmar que, nesse momento, a política indígena resiste⁵¹ de forma declarada, por meio das ações das lideranças e organizações, à política do Estado brasileiro. Também, como assinala Ferreira (2013), as organizações e associações indígenas disputam, com as instituições oficiais do Estado (nos casos acima, a Funai e a SESAI), o poder de gestão dos recursos.

Nessa perspectiva, em nota de 19 de março de 2020, a assessoria de comunicação da deputada indígena Joenia Wapichana informou sobre solicitação da deputada ao Ministério da Saúde e SESAI, de medidas preventivas aos povos indígenas, através do Ofício 012/2020. Segue um trecho da nota:

A Deputada reforçou a importância das medidas sanitárias epidemiológicas serem tomadas em conjunto com uma campanha específica e diferenciada aos povos indígenas, em linguagem acessível e respeitando as diversidades e regiões. É necessário que os indígenas entendam sobre as medidas restritivas e os cuidados que devem tomar diante da pandemia que afeta várias regiões do Brasil. Ela também solicitou informações sobre as medidas tomadas pelos 34 Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs) diante das orientações repassadas pela Sesai através do Informe Técnico nº 01/2020 sobre o Coronavírus.⁵²

Na fala acima, Joenia destaca a especificidade do tratamento para com os povos indígenas. Ao fazê-lo, ela reforça as questões regionais. Destacar a especificidade no tratamento para com os povos indígenas implica também dizer que esses povos não são todos iguais, são povos que têm também suas demandas específicas, suas diferenciações, suas próprias realidades culturais (BARTH, 2000), históricas e geográficas.

Pensar em termos de especificidade de tratamento para com os povos indígenas e em termos de regiões nos leva, ainda, à questão da diversidade e ao modo como isso se dá na fronteira, sobretudo ao tratarmos a fronteira como lugar da diversidade de modos de vida e como lugar de “intolerância, ambição e morte” (MARTINS, 2019), condições essas impostas aos sujeitos e sujeitas que se encontram em situações desfavoráveis às políticas de proteção (e

⁵¹ Andrey Cordeiro Ferreira (2013), ao analisar a relação tutelar do Estado com os povos indígenas, defende a ideia de que a resistência constitui estratégia política indígena no relacionamento com o Estado.

⁵² Nota da assessoria de comunicação da deputada Joenia Wapichana, publicada em sua página na rede social Facebook, 19 mar. 2020.

assistência), por parte do Estado. No caso específico expresso na nota de Joenia Wapichana, políticas de proteção (e assistência) à saúde indígena, que contemplassem a implementação de medidas específicas diferenciadas de atendimento aos povos.

Como podemos perceber, no contexto da pandemia de Covid-19, no Brasil, essas realidades ficaram ainda mais escancaradas na atuação em rede do movimento, principalmente nas reivindicações de proteção à saúde e ao território, bem como na garantia destes. Cabe mencionar que, embora os trechos remetam a conflitos atuais, os embates entre indígenas e as práticas duvidosas dos órgãos governamentais, como as narrativas vêm sugerindo, provêm de outros momentos.

O trecho a seguir é da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental, documento protagonizado pela APIB e enviado ao STF, e trata dessas questões.

7. No atual momento de pandemia da COVID-19, vários fatores contribuem para o agravamento da situação e dos riscos para os povos indígenas brasileiros, notadamente: o ingresso e a presença impune de invasores em suas terras – como garimpeiros e madeireiros –, estimulados por políticas governamentais e pelo discurso de ódio do próprio Presidente da República; a maior vulnerabilidade socioepidemiológica dos indígenas; as dificuldades logísticas para tratamento da doença em localidades remotas; as graves deficiências já existentes do sistema de saúde indígena; e as falhas e omissões de órgãos estatais nas políticas públicas específicas para enfrentamento do COVID-19, notadamente da Secretaria de Saúde Indígena (SESAI), vinculada ao Ministério da Saúde, e da Fundação Nacional do Índio (Funai).

8. De acordo com o Comitê Nacional pela Vida e Memória Indígena da APIB, até o dia 27 de junho de 2020, o país registrava 378 indígenas falecidos, 9166 infectados e 112 povos atingidos pelo vírus. Existe – é certo – grande discrepância entre esses números e os dados oficiais da Secretaria Especial de Saúde Indígenas, em razão da enorme subnotificação de casos no âmbito do governo federal. É que a SESAI está contabilizando apenas os casos ocorridos dentro de terras indígenas, e, além disso, existem graves falhas e inaceitável morosidade na alimentação dos seus dados. (ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL, [2020], p. 4-5).

O trecho destaca pontos fundamentais das reivindicações indígenas ao Estado brasileiro, notadamente relacionados aos riscos que os povos passam por causa da situação de pandemia, como também às suas reivindicações históricas de garantia e proteção territorial. Dentre esses pontos, o documento destaca:

- a) “o ingresso e a presença impune de invasores” nas TI: segundo o documento, tais práticas são “estimuladas por políticas governamentais e pelo discurso de ódio do próprio Presidente da República”;
- b) consideração da “vulnerabilidade socioepidemiológica dos povos indígenas”: tendo em conta a história de enfrentamento de epidemias por parte desses povos, a pandemia de Covid-19 constitui ameaça real à vida indígena;

c) “falhas e omissões de órgãos estatais nas políticas públicas específicas para enfrentamento do COVID-19”, notadamente da SESAI, vinculada ao Ministério da Saúde, e da Funai.

Pelo exposto, percebemos que o documento denuncia que a Funai, no que se refere à proteção dos territórios, e também a SESAI, no que diz respeito à atuação para a proteção da saúde indígena, atuaram em consonância com as políticas anti-indígenas do Governo Federal, não prestando o atendimento e assistência aos povos, agenda que foi amplamente discutida pelas lideranças e organizações indígenas (APIB e suas organizações de base, parlamentares, apoiadores etc.), que reivindicaram do governo um plano emergencial de proteção aos povos indígenas contra as ameaças da Covid-19.

Com os exemplos acima, que mostram a atuação do movimento indígena frente às ações do governo para os povos indígenas, percebemos as contradições entre a política indigenista (do governo) e a política indígena. Vemos a resistência da política indígena, por meio de ações de suas lideranças e organizações em face da política indigenista que, a propósito, denominamos de política anti-indígena – a política do atual governo brasileiro. Consideramos as ações das lideranças e organizações como ações de resistência em rede, protagonizadas por sujeitos indígenas fronteiriços, subalternizados, cuja agência e voz se fazem sentir e ouvir em diferentes pontos da rede, inclusive nos “centros”, denunciando violações e reivindicando direitos.

Relacionada às questões mencionadas acima está a negação, por parte do Estado, dos direitos fundamentais dos povos que habitam fora dos territórios indígenas demarcados. Esses sujeitos, quando acometidos de Covid-19, não entraram nas estatísticas oficiais do governo de casos da doença como sendo indígenas, pois este não considera sua identificação e autodeclaração como tal. A esses povos são negados direitos específicos e diferenciados de atendimento à saúde, à proteção e às assistências básicas. Sobre tal problemática, a Carta Final da *Assembleia de Resistência Indígena 2020* enfatiza que:

São diversas as burocracias estabelecidas para questionar a autodeclaração dos povos em casos como dos Kokama da região amazônica que foram questionados se de fato eram indígenas cobrando a apresentação de seu RANI, ou seja, identidade de indígena. Além de outros povos que tiveram seu direito ao acesso a cestas básicas negados, a exemplo dos Kaingang, que ao solicitarem tais benefícios receberam como devolutiva a necessidade de comprovarem não apenas a real necessidade mas a sua identidade enquanto povo, comprometendo a sua segurança alimentar e o seu isolamento social. É nítido que o Estado Brasileiro cria barreiras para impedir que povos indígenas tenham seus direitos assegurados e que promove deliberadamente uma política de higienização social por meio de sua tática de subnotificação (ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL, 2020a, s. p.).

O trecho relata, como exemplo, apenas casos de dois povos a quem foram cobrados a comprovação de identidade, enquanto povo indígena, como requisito para a permissão de acesso a direitos. Assim, as organizações indígenas afirmam as manobras que o Estado brasileiro cria para dificultar e, até mesmo, impedir que os povos indígenas tenham seus direitos assegurados. Trata-se de uma estratégia deliberada dos órgãos oficiais para não atender aos povos indígenas, no que se constata que as barreiras são criadas e viabilizadas dentro das próprias instituições oficiais.

No tocante aos casos como os mencionados no trecho acima, Andrey Ferreira (2013, p. 177) afirma que “nunca é demais ressaltar o quanto a problemática da afirmação (ou negação) da identidade indígena tem efeitos políticos importantes, principalmente no sentido da exclusão de grupos e indivíduos do acesso a direitos, sociais e territoriais”. Verificamos, nesse sentido, que a questão analisada pelo autor dialoga com o trecho citado da narrativa da Carta Final da *Assembleia de Resistência Indígena*, por tratar do fato de indígenas terem que provar sua identidade, como condição para acessar direitos. Assim, os casos mencionados demonstram, de forma objetiva, uma das maneiras como as ações do Estado se efetivam.

O trecho nos remete, ainda, ao racismo presente nas instituições oficiais do Estado, quando esses povos são negligenciados, nem mesmo sendo pautados como preocupação por parte das autoridades brasileiras. Analisamos que é por causa do racismo presente nas relações entre Estado e povos indígenas que muitos desses povos também têm sido mortos.

Como exemplo de ação oficial do Estado, no que se refere à autodeclaração dos povos indígenas, podemos mencionar o caso da Resolução nº 4, da Funai, anunciada em 22 de janeiro de 2021, sobre a qual a APIB entendeu que atenta contra os direitos humanos e a autodeterminação dos povos, uma vez que propunha alteração dos critérios sobre autodeclaração. Para a organização indígena, “[...] a FUNAI extrapola seus limites legais de atuação ao elaborar critérios jurídicos para definir quem é ou não indígena” (ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL, 2021, p. 2).

Diante da ação governamental, a APIB lançou, em 04 de fevereiro de 2021, manifesto pela anulação da Resolução, articulando organizações indígenas de base, organizações parceiras e apoiadores, bem como entrou com representação junto à Procuradoria da República, no Distrito Federal, e enviou parecer ao STF, manifestando-se pela ilegalidade e inconstitucionalidade da Resolução e pedindo sua suspensão, com fins de assegurar o direito de autodeterminação dos povos indígenas. A normativa do governo foi suspensa pelo STF, em decisão de 16 de março de 2021 (MIOTTO, 2021), o que demonstra

a força política e capacidade de articulação do movimento indígena, em defesa dos direitos dos povos.

O trecho a seguir – da nota de repúdio contra a declaração do presidente Jair Messias Bolsonaro, na Assembleia-Geral da Organização das Nações Unidas (ONU)⁵³, realizada em 24 de setembro de 2019, assinada pelas organizações indígenas da Amazônia brasileira, dentre elas a COAPIMA – mostra a resistência indígena contra a atuação do Governo brasileiro em relação às questões demandadas pelo movimento:

A Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira – COIAB com apoio de suas bases territoriais nos estados amazônicos do Acre, Amazonas, Amapá, Maranhão, Mato Grosso, Pará, Rondônia, Roraima e Tocantins, representante de mais de 180 povos, mais de 430 mil populações indígenas, mais de 300 organizações indígenas e seus mais de 430 territórios, vem a público manifestar **VEEMENTE REPÚDIO** contra a declaração realizada pelo presidente do Brasil, senhor Jair Messias Bolsonaro no Plenário da Assembleia-Geral das Nações Unidas neste dia 24 de setembro 2019.

O ataque racista e genocida atingiu diretamente os povos indígenas, suas organizações sociais representativas e lideranças tradicionais reconhecida local, nacional e internacionalmente, como é o caso da liderança Sônia Guajajara representante da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil-APIB e cacique Raoni Kaiapo é liderança reconhecido pelos seus cinquenta anos de atuação em prol dos povos indígenas e apoiamos sua indicação para o prêmio Nobel da Paz, que nos representa. Desta forma afirmamos que a índia levada pelo presidente da república, Isani Kalapalo não representa os povos indígenas da Amazônia Brasileira. As afirmações do presidente deixa claro que suas declarações falsas aumenta cada vez mais a violência, mortes, crimes ambientais como é o caso das queimadas, legitimando as ações dos invasores e históricos inimigos dos povos e territórios indígenas, que a todo o custo tentam expulsar os nossos povos e invadir suas terras (COORDENAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DA AMAZÔNIA BRASILEIRA, 2019, p. 1, grifo do autor).

Dentre as questões apontadas no documento, destacamos o tema da representatividade como, também, do lugar de fala. De acordo com Djamila Ribeiro (2019, p. 67), é necessário “[...] justamente tentar entender as condições sociais que constituem o grupo do qual fulana faz parte e quais são as experiências que essa pessoa compartilha como grupo”. Ainda conforme a autora, o lugar de fala, como “lugar social não determina uma consciência discursiva sobre esse lugar. Porém, o lugar que ocupamos socialmente nos faz ter experiências distintas e outras perspectivas (RIBEIRO, 2019, p. 69).

Percebe-se, assim, que aquilo que se esperava da “representante indígena” componente da comissão do presidente é que esta tivesse uma postura alinhada à perspectiva do movimento indígena, a mesma postura presente nas organizações que o compõem. Por

⁵³ No referido pronunciamento, ao tratar sobre as questões indígenas no Brasil e as questões relacionadas à proteção e preservação da floresta Amazônica, o presidente Jair Messias Bolsonaro desconsiderou e, ao mesmo tempo, atacou a atuação das organizações sociais indígenas, bem como teceu críticas a lideranças reconhecidas e autorizadas do movimento por suas atuações na defesa dos povos e da floresta.

isso, o movimento indígena questionou a representatividade de Isani Kalapalo. Entendemos que a presença de Isani, na comissão da Presidência da República, na Assembleia-Geral das Nações Unidas, constitui estratégia governamental contra o movimento indígena, por meio da qual objetiva divisões entre frentes internas.

Nesse sentido, observamos o repúdio do movimento indígena pelo que denominou “ataque racista e genocida” que “atingiu diretamente os povos indígenas, suas organizações sociais representativas e lideranças tradicionais reconhecidas local, nacional e internacionalmente”. Essas questões reafirmadas da representatividade de lideranças reconhecidas são respostas do Movimento à “índia” que acompanhou o presidente no evento. A nota diz: “afirmamos que a índia levada pelo presidente da república, Isani Kalapalo não representa os povos indígenas da Amazônia Brasileira”.

Nesse sentido, Isani Kalapalo não representa as demais lideranças, por não ser legitimada pelo movimento, enquanto porta-voz das demandas indígenas, o que, no entanto, entendemos que não elimina sua liderança, pois o fato de o movimento indígena não lhe conceder legitimidade não significa que não tenha capacidade de liderar. Assim, Isani está na rede (virtual), embora atuando em frente contrária às frentes legitimadas pelas redes do movimento indígena. Sua posição vai na contramão do movimento e numa direção que permite situá-la como apoiadora das políticas indigenistas do Governo Federal⁵⁴.

Conforme assinala Eriki Aleixo Wapichana (2020), as ações do movimento não ocorrem em vias de mão única, bem como as ações contrárias ao movimento também têm implicações nas articulações e ações do movimento em si, para fazer frente às ações do Estado. Entendemos que há, em ações como essa do governo brasileiro, em convidar para compor sua comissão em assuntos de interesse do movimento indígena uma liderança não legitimada pelo próprio movimento, a tentativa de desestabilização deste.

Quadro similar pode ser analisado em ações que visam acusar e incriminar lideranças e organizações de agir em contrariedade às leis brasileiras, como o fato recente, já citado neste trabalho, envolvendo a liderança Sonia Guajajara, acusada de difamar o governo brasileiro e suas políticas voltadas para os povos indígenas, como também no caso da carta supostamente assinada por indígenas que “defendiam” o agronegócio. Trata-se, em ambos os casos, da velha tática governamental de dividir para dominar (FERREIRA, 2013).

Partindo de Castells (2013), podemos perceber as relações e diálogos, entre o movimento indígena fronteiriço e o movimento nacional, como também as relações que se

⁵⁴ Não temos a pretensão de enveredar por essa discussão, embora reconheçamos que este ponto pareça bastante relevante para pensarmos as questões sobre liderança.

tecem no processo inverso, a partir das articulações em rede do movimento, isto é, as articulações que se realizam por meio das redes sociais, na internet, e também por meio das redes de organizações que tomam corpo social nos espaços físicos das aldeias ou das cidades – assembleias, manifestações, ocupações de espaços públicos, protestos, etc.

Assim, podemos supor que as medidas e ações do movimento nacional têm relação direta com os acontecimentos que se dão na fronteira, sobretudo porque se tratam de questões coletivas e que se articulam desde os territórios (fronteiriços), passando pelas organizações indígenas e chegando às instituições do Estado, que constituem agentes do poder dominante. Desse modo, há a ideia de que as realidades fronteiriças são levadas aos centros de poder, onde são tomadas as decisões oficiais sobre as relações na fronteira (MIGNOLO, 2015).

Nesse sentido, torna-se importante afirmar que o que estamos chamando de rede, a partir do que o movimento nos apresenta, são as articulações dessas lideranças e organizações em torno das ações do movimento. Essas articulações ganham corpo social por meio das relações sociais entre os diversos sujeitos entre si, mas também são redes virtuais.

Destacamos as articulações das organizações indígenas (APIB, COIAB, Mídia Índia, COAPIMA e outras, incluindo as redes de comunicação indígenas, as organizações regionais, estaduais e as organizações da base nos territórios), indigenistas (CTI, CIMI, por exemplo), bem como diversas ONGs nacionais e internacionais (CPT, ISA, Greenpeace etc.) de apoio às questões indígenas e ambientais, além de personalidades públicas brasileiras e estrangeiras como artistas, políticos etc. Esses diversos e diferentes atores colaboram na realização do movimento indígena, suas articulações, ações e mobilizações, que são protagonizadas pelas lideranças e organizações que atuam em diferentes escalas: locais, estaduais, regionais, nacionais e internacionais.

Assim, diferentes ações como o *ATL*, a *Assembleia Nacional de Resistência Indígena*, o *Abril Vermelho*, a *Jornada Sangue Indígena: Nenhuma Gota Mais*, bem como as assembleias das organizações regionais, estaduais e locais têm o apoio, participação e colaboração de uma série de sujeitos e organizações. As redes de comunicação indígenas (Mídia Índia, REJUIND etc.), que não são redes hegemônicas, contribuem para essas articulações e realizam o ecoar das vozes indígenas, que ultrapassam fronteiras física e simbolicamente estabelecidas.

Nesse sentido, as redes indígenas dialogam com as redes, conforme proposto por Castells, para quem, “na era da internet [...], os movimentos são simultaneamente locais e globais” (CASTELLS, 2013, p. 130), pela mobilidade e capacidade de articulação propiciadas

nesses espaços. Assim, demandas de situações de fronteira, como as invasões de territórios indígenas, extração ilegal de madeira, assassinatos, como mencionadas na Carta dos Povos Indígenas ao STF e noutros relatos de lideranças, são levadas às instâncias de poder, sob a forma de instrumentos que fundamentam as denúncias de violações de direitos e as reivindicações por proteção e garantia destes.

Grosso modo, podemos observar que as narrativas apresentadas neste tópico representam as demandas do movimento (dos povos indígenas) no contexto da pandemia de Covid-19 e da política anti-indígena, implementada pelo governo federal e direcionada aos povos indígenas, em relação ao enfrentamento da pandemia. Abordam, em síntese, as mesmas reivindicações apresentadas e discutidas no *ATL 2020* e nas demais mobilizações que compuseram as programações do *Abril Indígena 2020*, através das articulações das organizações de base das diferentes regiões, como COIAB, Conselho Indígena de Roraima (CIR), Articulação dos Povos Indígenas do Sul (ARPINSUL), Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (ARPINSUDESTE), Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), Conselho do Povo Terena, Grande Assembleia do Povo Guarani (ATY GUASU) e demais organizações parceiras.

3.2 “Sangue Indígena: nenhuma gota mais”

Os posicionamentos, exposição pública e reivindicações, na ocasião do assassinato do indígena Paulo Paulino Guajajara, ocorrido em primeiro de novembro de 2019, considerado pelo movimento como um dos líderes do grupo Guardiões da Floresta⁵⁵, da TI Araribóia, na Amazônia maranhense, expuseram a atuação do movimento indígena, dando visibilidade nacional e internacional ao acontecido. Nesse sentido, percebemos que as denúncias feitas pelo movimento, sobre o assassinato, demonstram sua força e sua ação.

No período do assassinato, realizava-se a ação *Sangue Indígena: nenhuma gota mais*, que percorria a Europa⁵⁶, sendo composta por lideranças, comunicadores e apoiadores

⁵⁵ Trata-se de uma organização da TI Araribóia, no MA, formada por guerreiros indígenas do povo Guajajara que atuam na fiscalização, defesa do território e proteção da floresta contra invasores. A TI Araribóia é onde vivem uma parcela do povo Guajajara, o povo Ka’apor e os grupos isolados Awá Guajá (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2021).

⁵⁶ Conforme a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (2019a), entre 17 de outubro e 20 de novembro de 2019, a delegação da *Jornada Sangue Indígena: nenhuma gota mais* visitou doze países europeus. A Jornada tinha, como objetivo, “pressionar o governo brasileiro e empresas do agronegócio a cumprirem os acordos internacionais sobre mudança do clima e direitos humanos dos quais o Brasil é signatário – como o Acordo de Paris, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que garante consulta livre, prévia e informada, a Declaração da Organização das Nações Unidas sobre direitos dos povos indígenas, a Declaração de Nova York, entre outros” (ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL, 2019a, s. p.).

do movimento indígena, inclusive a liderança Sonia Guajajara e o comunicador indígena Erisvan Guajajara⁵⁷, ambos da Amazônia maranhense, Sonia atuante pela APIB e Erisvan, pela rede de comunicação Mídia Índia. A delegação viajou pela Europa, num período de 35 dias, denunciando a violência praticada contra os povos indígenas no Brasil, especialmente durante o governo do presidente Jair Messias Bolsonaro, e as ameaças ao direito à segurança nos territórios e à saúde indígena.⁵⁸

A jornada buscou, também, dar visibilidade internacional ao movimento indígena brasileiro, considerada, pelo próprio movimento, como uma ação de grande importância para o momento, dialogando com atores políticos, econômicos, intelectuais, artistas, ativistas pelo meio ambiente etc.⁵⁹ O trecho a seguir é da fala do jornalista indígena, fundador da rede de comunicação Mídia Índia, Erisvan Guajajara, da TI Araribóia, em 31 de outubro de 2019, em evento na Universidade de Wagenigen, Holanda, durante realização da Jornada. Erisvan Guajajara destaca vários pontos das denúncias efetivadas pelas lideranças da delegação:

Temos várias frentes de luta e uma das frentes que conta a nossa história como ela realmente deve ser contada é através das redes, porque os grandes veículos de comunicação não contam a nossa história como ela realmente deve ser contada. Através das redes, da Mídia Índia a gente mostra a nossa verdadeira realidade. Está aqui do outro lado do mundo é para falar para vocês que as nossas florestas, as nossas vidas, as nossas culturas estão sendo perdidas. O agronegócio, o capitalismo selvagem está a todo custo tirando vidas indígenas no Brasil. Hoje nós temos um governo que não aceita e que não respeita os nossos modos de vida. Nos perguntam por que escolhemos a Europa? Por que estamos aqui? Porque a Europa são os principais países responsáveis pela violação de direitos indígenas no Brasil. A Holanda é um dos principais importadores de soja no Brasil e esta soja é para alimentar os animais de vocês, essa soja traz toda uma vida de cultura e de resistência de 519 anos de luta. A carne que chega à mesa de vocês é regada a sangue indígena, ela traz toda uma luta de pessoas que lutam para proteger o território e manter vivo o pouco verde que ali ainda predomina. Está aqui junto com as lideranças, como jovem, é mostrar que nós jovens indígenas não somos apenas o futuro, nós somos o hoje, o agora e precisamos unir as forças, nos dar as mãos e lutar juntos em defesa do planeta.⁶⁰

⁵⁷ A comitiva foi composta, também, pelas lideranças Nara Baré, Alberto Terena, Angela Kaxuyana, Célia Xakriabá, Dinaman Tuxá, Elizeu Guarani Kaiowá e Kretã Kaigang, e buscou espaços importantes de diálogo e ações de impacto político junto à opinião pública europeia, para chamar a atenção do mundo para o momento que o Brasil vive (ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL, 2019a).

⁵⁸ Informações obtidas no evento *Jornada Sangue Indígena: nenhuma gota mais* – desdobramentos, ocorrido durante as programações do ATL 2020 online, transmitido pelas páginas da APIB, nas redes sociais Facebook, You Tube e demais organizações e redes parceiras, 27 abr. 2020.

⁵⁹ Informações obtidas no evento *Jornada Sangue Indígena: nenhuma gota mais* – desdobramentos, ocorrido durante as programações do ATL 2020 online, transmitido pelas páginas da APIB, nas redes sociais Facebook, You Tube e demais organizações e redes parceiras, 27 abr. 2020.

⁶⁰ Trecho do discurso de Erisvan Bone Guajajara proferido durante a *Jornada Sangue Indígena: nenhuma gota mais*, em evento na Universidade de Wagenigen, Holanda, 31 out. 2019, disponível nas páginas Mídia Índia e Erisvan Guajajara, na rede social Facebook, e na página @itaynwa, na rede social Instagram.

Erisvan destaca que uma das frentes de atuação das lutas indígenas é através das redes de comunicação indígenas, justificando que “os grandes veículos de comunicação não contam a história indígena como ela realmente deve ser contada”. Nesse sentido, relaciona-se com as propostas decoloniais de romper com as narrativas dominantes, a história contada pelo ponto de vista do dominador. Com isso, percebemos uma ideia comum do movimento de afirmação das histórias indígenas, de suas realidades “como elas realmente devem ser contadas”, isto é, a partir da própria experiência dos sujeitos indígenas, sujeitos subalternizados, se os situarmos na perspectiva decolonial (ROSEVICS, 2017; GROSGOUEL, 2008).

Importante mencionar que a fala de Erisvan, como narrativa descentrada, construída a partir da realidade fronteiriça, ganha forma nos espaços que, de acordo com as ideias dominantes, é considerado centro. É a voz do indígena presente nos espaços em que historicamente foi desconsiderada, denunciando a degradação dos seus territórios, dos seus modos de vida, de suas existências, nas palavras de Erisvan, a “violação de direitos indígenas no Brasil”.

Em sua fala, o jornalista indígena denuncia o avanço do agronegócio sobre as florestas, sobre as vidas e culturas indígenas, as quais estão sendo “perdidas” devido ao avanço do que intitula como “capitalismo selvagem”. Essa fala de Erisvan vai ao encontro do que Otávio Velho (2009) analisou como capitalismo autoritário, o qual o autor também denominou “capitalismo selvagem”, que avança sobre a fronteira.

Outro ponto da fala do comunicador enfatiza a participação da juventude no movimento indígena: “estar aqui junto com as lideranças como jovem é mostrar que nós jovens indígenas não somos apenas o futuro, nós somos o hoje, o agora e precisamos unir forças, nos dar as mãos e lutar juntos em defesa do planeta”. O movimento de juventude, podemos dizer como um “movimento no movimento”, seria parte das “estratégias” indígenas (ALMEIDA, 2019) de garantir a continuidade do movimento e a continuidade das resistências pública e oculta (SCOTT, 2013).

Importante destacar que o discurso das “vidas perdidas”, da proteção das florestas, da carne que chega às mesas “regada à sangue indígena” se relaciona com o que aconteceria no dia seguinte com o líder Paulo Paulino Guajajara, o Guardiã da Floresta, na Amazônia maranhense. Conforme narrativas do ocorrido⁶¹, Paulino Guajajara foi assassinado a tiros, numa emboscada em que, juntamente com outra liderança de nome Laércio Guajajara, foram

⁶¹ Diversos veículos de mídia noticiaram o assassinato de Paulino Guajajara, a exemplo da revista Carta Capital, o jornal El País Brasil, revista Época, BBC News, portal G1, Folha de S.Paulo, dentre outros.

surpreendidos por homens armados, na TI Araribóia. Na ocasião, os dois voltavam de uma caçada na floresta. Laércio Guajajara, mesmo tendo sido atingido, sobreviveu ao atentado, o qual narrou os detalhes do crime, inclusive para fins de investigação pela Polícia Federal.

Sobre esse assunto, em 02 de novembro de 2019, o site do jornal *Folha de S.Paulo* publicou notícia com o título ‘*Guardião da floresta*’, líder indígena Guajajara é morto em conflito com madeireiros no Maranhão, informando o assassinato de Paulo Paulino Guajajara:

O líder indígena Paulo Paulino Guajajara foi assassinado na sexta-feira (1º) em um confronto com madeireiros na Terra Indígena Arariboia, na região de Bom Jesus das Selvas, no Maranhão. Ele era integrante de um grupo de agentes florestais indígenas autodenominados “guardiões da floresta”. [...] Além de Paulino, o líder indígena Laércio Souza Silva sofreu ferimentos graves e um madeireiro está desaparecido. [...] Durante a madrugada deste sábado (2), a morte do líder indígena provocou manifestações de organizações não governamentais como o Greenpeace e de lideranças como Sônia Guajajara, coordenadora da Apib (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil) (CAMARGO; VALENTE, 2019, s. p.).

O mencionado conflito com madeireiros expõe um aspecto característico da condição da fronteira, isto é, as relações conflituosas que se engendram nos encontros de alteridades. Nesse caso, percebemos os limites entre os diferentes modos de conceber o território, seus recursos e o ser humano. São limites que, por vezes, culminam em situações de confronto e de morte, como exemplifica o confronto entre indígenas guardiões e madeireiros invasores. Estes últimos, conforme expõem as falas das lideranças do movimento indígena, seriam autorizados a esse tipo de ação, pelos discursos (e pelos projetos) anti-indígenas do presidente da república.

Nesse sentido, como sugere Martins (2019), a fronteira é espaço em que se realiza a morte e, ao mesmo tempo, silencia os sujeitos subalternizados. Aqui percebemos uma relação entre a noção de fronteira de Martins e a de Mignolo (2015), pois a fronteira em que ocorrem situações de morte e silenciamento dos sujeitos é a mesma a partir da qual emanam gritos de socorro e de justiça, a fronteira na qual têm voz os sujeitos.

Cabe mencionar que a morte de Paulo Paulino foi utilizada, pelo movimento, como instrumento de luta. Com isso, percebemos que as ideias de morte e silêncio, grito e luta estão imbricadas nas complexas relações das/nas fronteiras, evidenciando as condições contraditórias que se forjam nesse lugar sociológico. Assim, compreendemos que ora a fronteira é espaço de morte, ora ela é espaço de resistência.

A rede de comunicação indígena Mídia Índia, em relato publicado em sua página no Facebook, afirmou que “os Guardiões Guajajara da TI Araribóia já tinham denunciado muitas vezes as ameaças de morte que recebem”⁶². No relato, a organização mencionou um vídeo enviado às autoridades estaduais e federais, em junho de 2019, no qual as lideranças Paulo Paulino, Tainaky Tenetehar⁶³ e o coordenador do grupo Guardiões da Floresta, Olímpio Guajajara, denunciavam as ameaças de morte e pediam providências por parte do poder público, para proteção da TI e da vida dos guardiões ameaçados. O trecho a seguir é da fala do coordenador do grupo Guardiões no vídeo referido acima:

Nós estamos aqui na Terra Indígena Araribóia, os guardiões da floresta. Os madeireiros estão pagando pistoleiros para apagar alguns guardiões da Terra Indígena Araribóia. Todos nós estamos preocupados com esse tipo de ameaça. Já aconteceram alguns disparos na direção das casas de alguns guardiões. Nós não queremos guerra, nós só queremos resistir. Aqui dentro da Terra Indígena Araribóia são dois grupos indígenas, tem os Guajajara e tem os Awá, que são os indígenas mais vulneráveis do mundo. Queremos que o poder público ou então o Estado brasileiro dê a cobertura para a vida dos guardiões que estão sendo ameaçados de morte.⁶⁴

Os guardiões, como o próprio nome indica, atuam como guardas da floresta, na TI Araribóia. Seu trabalho é de vigilância e defesa, a fim de evitar as ações de invasores, como os referidos madeireiros. No caso de Paulo Paulino, mesmo tendo sido denunciadas as ameaças de morte feitas contra os indígenas do grupo Guardiões da Floresta, nenhuma providência efetiva foi tomada por parte das autoridades, o que culminou no confronto entre pistoleiros e indígenas, que resultou na morte do guardião.

Na ocasião do assassinato de Paulo Paulino Guajajara, como mencionamos anteriormente, as lideranças, comunicadores e representantes de organizações apoiadoras realizavam, na Europa, a ação *Jornada Sangue Indígena: nenhuma gota mais*. Essa coincidência contribuiu para que o caso tivesse, com grande respaldo, visibilidade internacional, permitindo intensificar o discurso público de resistência indígena, frente às violações dos seus direitos e às situações de morte a que são submetidos, na fronteira.

O trecho a seguir é do discurso do comunicador indígena Erisvan Guajajara, em homenagem a Paulo Paulino Guajajara, realizado no evento *Festival Ninja*, ocorrido em São Paulo, na ocasião do retorno da delegação da Jornada ao Brasil, em 30 de novembro de 2019, em que afirmou:

⁶² Relato publicado na página Mídia Índia, na rede social Facebook, 02 nov. 2019.

⁶³ Nome de Laércio em sua língua materna.

⁶⁴ Exposição oral de Olímpio Guajajara, em vídeo publicado na página Mídia Índia, na rede social Facebook, 02 nov. 2019.

Nós, povos indígenas, bravamente travamos uma luta em defesa dos nossos territórios, travamos uma luta em defesa de um bem. Eu estou falando de um bem fundamental, o direito à vida, que sempre nos foi negado, desde o processo da colonização da América Latina. Nós, povos indígenas, lutamos dias e noites em defesa da Mãe Terra, em defesa de um bem, não só para povos indígenas, mas para garantir a vida do planeta e da humanidade. Paulo Paulino Guajajara era um parente da nossa terra, foi brutalmente assassinado. Paulo Paulino Guajajara era um Guardião da Floresta, um bravo guerreiro que lutava em defesa do Planeta Verde. Paulo Paulino Guajajara morreu não só por nós povos indígenas, morreu por todos aqueles que estão aqui presentes, pois Paulo Paulino Guajajara morreu para defender a vida, e as pessoas precisam entender que vidas humanas estão sendo tiradas em nome de um governo fascista, que não aceita e não respeita os nossos modos de vida. Nós estamos aqui hoje para gritar ao mundo que nós não iremos recuar, nós iremos lutar dia e noite, iremos rodar os quatro cantos desse mundo e gritar, para que todos escutem que Paulo Paulino Guajajara vive. Nós, povos indígenas, lutaremos por nós, pelos nossos ancestrais e pelas futuras gerações. Vocês precisam gritar junto conosco: Sangue Indígena: nenhuma gota mais.⁶⁵

Após a fala de Erisvan, os demais integrantes da delegação da Jornada começaram a entoar, em protesto, o grito: “Sangue Indígena: nenhuma gota mais!”. Importante dizer que o “nenhuma gota mais” se relaciona diretamente com o discurso de defesa da vida, do direito à vida, ao qual se imbrica também a defesa da Terra, das florestas. Nessa direção, os guardiões são rememorados como guerreiros que defendem a vida, simbolizada na defesa da Terra. O guardião indígena, assassinado em nome da vida, é tornado símbolo da luta coletiva, que se estende aos demais guardiões, como aos demais (povos) indígenas.

Nos dizeres: “lutaremos por nós, pelos nossos ancestrais e pelas futuras gerações”, evidencia-se a continuidade da luta que perpassa as gerações, que encontra fundamento nas lutas ancestrais. A ancestralidade é sempre retomada nas narrativas das lideranças. Ela simboliza o conhecimento, a sabedoria. Nela, estão também os sentidos das lutas. A ancestralidade inspira as lutas, pelas florestas, pela Terra, pela vida. Desse modo, Paulo Paulino permanece “vivo” nas lutas do povo Guajajara.

Outro exemplo dos ataques e mortes de lideranças indígenas, caciques, que são destaques nas mídias indígenas, ganhando proporções local, nacional e internacional, como também são de grandes repercussões nas redes sociais, foi o assassinato do indígena, cacique e professor Zezico Guajajara, também assassinado a tiros numa estrada, na TI Araribóia, no dia 31 de março de 2020. Ao publicar nota de pesar em sua página, na rede social Facebook, Sonia Bone Guajajara fez o seguinte comentário sobre a morte de Zezico:

Zezico Guajajara era uma grande liderança indígena, sempre combativo, corajoso e comprometido com a luta em defesa de nosso povo. É lamentável que a FUNAI se

⁶⁵ Trecho do discurso de Erisvan Bone Guajajara, proferido durante o *Festival Ninja*, São Paulo, 30 nov. 2019.

antecipa e já publica informações de conflitos internos e desconsidera todo o histórico de ameaças a que Zezico estava exposto. Ele sempre mencionava que não poderia andar mais na cidade de Arame porque estava ameaçado. No último domingo (dia 30.03) Zezico informou nos grupos de WhatsApp de lideranças indígenas aqui do Maranhão que havia assumido a função de Coordenador Regional da CCocalitia - Coordenação da Comissão de Caciques e Lideranças da Terra Indígena Araribóia (Região Zutiwa). [...] Consideramos precipitadas e tendenciosas as notícias que já saíram apontando que a motivação foi causada por conflitos internos, uma vez que ainda não houve investigação e apuração do caso. Exigimos, portanto, da Polícia Federal uma investigação e esclarecimento de mais esse brutal assassinato no Território Araribóia.⁶⁶

O trecho da fala de Sonia explicita contestação ao posicionamento e ação da Funai, em relação ao assassinato do líder indígena, bem como retrata o descaso do órgão diante do que classificou como histórico de ameaças a que Zezico Guajajara estava exposto. No entanto, notícias publicadas em diversas agências, em abril de 2020, informam que a Polícia Federal confirmou que os suspeitos do assassinato de Zezico foram dois indígenas também habitantes da TI Araribóia, os quais se encontram presos aguardando julgamento (RODRIGUES, 2020), distintamente do caso Paulino, em que os assassinos se encontram foragidos da justiça⁶⁷.

Nessa direção, cabe mencionarmos que não apenas Zezico, mas outras lideranças enfrentam situações de ameaças, emboscadas, confrontos e morte, como demonstra também o caso de Paulino Guajajara, em que o próprio indígena assassinado – como Zezico – havia denunciado as constantes ameaças sofridas, como observamos nas narrativas analisadas acima. Percebemos, com isso, que lideranças como Paulino e Zezico são alvo frequente desse tipo de ataques, por assumirem posições de destaque e, principalmente, pelas suas atuações em defesa da floresta (dos seus recursos), da vida, do seu povo, de seus direitos.

Assim, enquanto permanece o descaso, como parte da política anti-indígena que se instaurou no Brasil, enquanto permanece o que poderíamos denominar “permissão” para invasões e instalação de atividades econômicas nos territórios indígenas – nas florestas –, as vidas indígenas continuam sendo tiradas, as “gotas mais” de sangue indígena continuam a ser derramadas. Enquanto os órgãos responsáveis não agem, permanecendo omissos, as mortes envolvendo invasores continuam sem investigação, os casos sem apuração e os culpados sem punição, apesar das vozes e denúncias indígenas, que exigem proteção e clamam por justiça.

⁶⁶ Sonia Bone Guajajara, em nota de pesar publicada em sua página, na rede social Facebook, 31 mar. 2020.

⁶⁷ O Ministério Público Federal pediu no dia 03 de julho de 2020 a prisão preventiva dos indivíduos Antônio Wesly Nascimento e Raimundo Nonato Ferreira de Sousa, identificados como autores dos disparos que mataram Paulo Paulino. Ambos estavam, até a data de fechamento desta dissertação, foragidos da justiça. Ação Penal nº 1017100-40.2020.4.01.3700.

A seguir, a mensagem de Zezico Guajajara, compartilhada nos grupos do aplicativo WhatsApp, mencionada e anexada à mensagem de Sonia Guajajara, acima transcrita, em que informa sobre sua função de coordenador da organização CCOCALITIA:

Avisando verbalmente aqui, mas logo publicaremos a ata da posse. Mas como já é decisão e consenso da região, e também como não podemos parar vimos avisar a Coordenação da CCOCALITIA e regiões que a partir desta data (30/03/2020) que já fazia toda assessoria para a regional Zutiwa dentro da CCOCALITIA, ontem, com a renúncia voluntária de livre e espontânea vontade de liderança Trajano, e diante indicação, aprovação unânime de maioria de caciques e lideranças verdadeiras presentes e com aceitação da indicação o novo coordenador regional Zutiwa agora é a liderança ZEZICO RODRIGUES GUAJAJARA. O mesmo aceitou e irá continuar a cumprir todos os requisitos regimental que a região possui diante as normas e critérios das demais regionais. Portanto, a partir desta data, todos e quaisquer assuntos relacionados a esta região favor dirijam-se a este coordenador que terá apenas o papel de somar e contribuir com o território naquilo que for útil para todos, como sempre tem sido feito de prática juntamente com demais grandes e verdadeiros líderes e guerreiros da região e do Território Araribóia [...].⁶⁸

O trecho adotado, de mensagem posta em circulação por Zezico, um dia antes de seu assassinato, confirma sua posição de liderança da CCOCALITIA (Região Zutiwa). As falas que giram em torno das ações de ameaças, denúncias, emboscadas e mortes de lideranças, por um lado, expõem situações próprias da condição de fronteira. Por outro lado, revelam também um aspecto importante do ponto de vista da perspectiva decolonial, isto é, a perspectiva do pensamento fronteiriço, de que essas mesmas falas, como vozes fronteiriças, chegam até o que é considerado “centro”, em relação à fronteira, já que a fronteira compreende o que, para a perspectiva fronteiriça, é considerado “a borda”.

Assim, questões da fronteira ecoam e se fazem presentes nos centros de poder, através das vozes e falas dos sujeitos decoloniais/frenteiriços, mesmo que seja a partir de uma condição própria da fronteira, que é a condição de morte, como revelam os casos mencionados de Paulino e Zezico. Morte e luta, dor e grito, silêncio e voz: questões intrínsecas, que fazem parte de um mesmo processo. Num sentido simbólico, os indígenas assassinados permanecem vivos, como sugerem as falas: Paulino e Zezico vivem, vivem nas vozes dos seus iguais, dos seus parentes, sujeitos que compartilham as mesmas experiências de estar, de lutar e de resistir na fronteira.

Nesse sentido, sobre os assassinatos de indígenas na TI Araribóia, a APIB apresentou documento à CIDH, em 09 de abril de 2020, como pedido de apelo pelo povo Guajajara, diante do que considerou “reiteradas violações de direitos humanos perpetradas

⁶⁸ Zezico Guajajara, em mensagem compartilhada nos grupos do aplicativo de mensagens instantâneas WhatsApp, mencionada e anexada à nota de pesar publicada por Sonia Bone Guajajara em sua página, na rede social Facebook, 31 mar. 2020.

contra o povo Guajajara” (ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL, 2020b, s. p.). A seguir, destacamos trecho da nota da APIB sobre o documento:

A petição foi direcionada a relatora sobre os Direitos dos Povos Indígenas, Sra. Antonia Urrejola Nogueira e ao Relator para o Brasil, Sr. Joel Hernández Garcia.

O documento aponta que a escalada da violência contra o povo Guajajara tem aumentado significativamente nos últimos anos. [...] Somente nos últimos cinco meses, quatro lideranças foram assassinadas (na Terra Indígena Araribóia), notadamente Paulo Paulino Guajajara (01.11.2019), Firmino Prexede Guajajara e Raimundo Benício Guajajara (ambos no dia 07.12.2019) e Zezico Rodrigues Guajajara (31.03.2020). [...]

Ao final a Apib solicita apoio da Cidh para que cobre do governo brasileiro, através de suas autoridades federais e estaduais, as seguintes medidas:

- 1) Informar a Comissão Interamericana de Direitos Humanos, e estas Relatorias especificamente, sobre as principais medidas para apuração dos fatos.
- 2) Informar a Comissão Interamericana de Direitos Humanos, e estas Relatorias especificamente, sobre o andamento do inquérito instaurado na Polícia Federal.
- 3) Garantia de participação das organizações indígenas e da sociedade civil no acompanhamento dos inquéritos.
- 4) Garantia, por parte do Ministro da Justiça e Segurança Pública, Sérgio Moro, de autorização do envio das tropas da Força Nacional para monitoramento do território enquanto perdurar o clima de eminentes conflitos (ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL, 2020b, s. p.).

Os casos dos quatro últimos assassinatos, mencionados no trecho acima, ocorreram entre os meses de novembro de 2019 e março de 2020. Como enfatizamos, os casos Paulino e Zezico ganharam ampla projeção, o que foi facilitado também pela atuação das redes de comunicação indígena que se encontram em projeção e atuação no Brasil, por meio das redes virtuais/digitais de comunicação na internet, dentre as quais destacamos a REJUIND e a rede Mídia Índia.

Pelo exposto, observamos também o papel e a atuação das organizações indígenas, a exemplo da APIB, na cobrança de esclarecimentos sobre as medidas relacionadas às investigações dos assassinatos de indígenas, na TI Araribóia. Esses instrumentos, como as redes de comunicação e as organizações indígenas, funcionam como espaços através dos quais as lideranças atuam articulando as ações (resistências) e agendas indígenas.

Por ocasião das programações da campanha *Abril Vermelho*⁶⁹ 2020, por exemplo, houve o lançamento do *Caderno de Conflitos da CPT 2019*. Nas palavras da coordenadora da APIB, representante da Amazônia brasileira, Sonia Guajajara, o *Abril Vermelho* teve, como objetivo, também “retratar a violência, os assassinatos”. Relembrou os casos dos assassinatos

⁶⁹ Trata-se de uma ação promovida pela APIB e instituições indígenas e indigenistas parceiras, realizada durante o mês de abril, mês em que o movimento indígena “comemora” o dia da resistência indígena. A campanha *Abril Vermelho* tem como objetivo mobilizar e articular ações em defesa da vida dos povos indígenas. No ano de 2020, devido ao contexto pandêmico de Covid-19 a campanha foi realizada de modo virtual (ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL, 2020d).

de Paulo Paulino Guajajara e Zezico Guajajara, no MA, e enfatizou situações de impunidade aos assassinos, referindo a tal situação como “império da impunidade que motiva outros crimes”. Para a ativista, política e liderança indígena, toda a “gente que defende a terra, o meio ambiente e os direitos humanos” se encontra em situação de perigo, encontra-se ameaçada.

Como podemos perceber, nos relatos anteriores, há construções narrativas em torno das mortes das lideranças, ao mesmo tempo em que são cobradas das autoridades responsáveis investigação e punição dos assassinos e a proteção das vidas dos demais agentes indígenas atuantes (nas fronteiras) na defesa dos territórios. Analisamos que essas construções narrativas configuram discursos de resistências. Nesse sentido, tais resistências são forjadas a partir dos acontecimentos que se dão na fronteira, no caso específico aqui investigado, na fronteira amazônica maranhense, sendo que, a partir dessa fronteira, articulam-se e se interconectam, pelas redes de relações sociais (e pelas redes digitais), com ações realizadas em outras fronteiras, constituindo o movimento em rede.

Cabe considerar, também, que, apesar das campanhas e das resistências em defesa da vida, como expresso no lema “Sangue Indígena: nenhuma gota mais”, as mortes (os sangues derramados) de indígenas continuam a acontecer, como exemplificam os casos de Paulino e Zezico, aqui analisados. Outros casos demonstram, também, o racismo e a violência estrutural praticados contra indígenas – racismo e violência estes presentes mesmo nas ações das organizações governamentais, jurídicas, policiais. Nesse sentido, destaca-se o tratamento diferenciado por parte da justiça aos agressores, quando estes são indígenas e quando são não indígenas: os indígenas que assassinaram Zezico foram presos, enquanto os assassinos de Paulino permanecem impunes e seu caso, sem apuração⁷⁰.

3.3 Lideranças maranhenses e nacionais e a resistência indígena na atualidade

Convém notar o protagonismo e atuação indígenas principalmente em organizações e associações indígenas, como a APIB. Criada em 2005, atua na “promoção e defesa dos direitos indígenas, a partir da articulação e união entre os povos e organizações indígenas das distintas regiões do país” (ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL, [2020], s. p.); a COIAB, por sua vez, atua em seu “compromisso de lutar em defesa

⁷⁰ A distinção dada no tratamento entre indígenas e não indígenas em situações consideradas crimes pode ser vista no trabalho de Judite Ballerio (2020), indígena Tentehar, advogada membro da Assessoria Jurídica da APIB. Entendemos a pertinência desse tema, entretanto, o aprofundamento acerca do mesmo nos ocorreu em momento avançado da escrita deste trabalho.

da garantia dos direitos dos povos indígenas para que nossas culturas, nossa gente e nossos territórios sejam respeitados” (COORDENAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DA AMAZÔNIA BRASILEIRA, [2018b], s. p.).

No caso específico do MA, temos a COAPIMA, a qual opera “[...] promovendo iniciativas que assegurem o respeito à organização social, os costumes, as línguas, as crenças, as tradições e todas as demais formas de manifestações culturais dos povos indígenas do Maranhão” (COORDENAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DA AMAZÔNIA BRASILEIRA, [2018a], s. p.); e, ainda, a Associação Wyty Catê das Comunidades Timbira do Maranhão e Tocantins, criada em 1994, organização que “[...] representa os povos Timbira na relação com as instituições da sociedade nacional, visando influenciar políticas públicas em saúde, educação, conservação ambiental e outras áreas, de modo a garantir as práticas socioculturais diferenciadas e a integridade de seus territórios” (CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA, [2011], s. p.).

Para além dessas organizações, uma multiplicidade de associações e movimentos indígenas atuam no que é conhecido como “as bases”⁷¹, isto é, as organizações e associações de fortalecimento locais, no âmbito das aldeias e territórios, que dão sustentação ao movimento indígena mais amplamente conhecido nos espaços públicos. No MA, podemos mencionar a AMIMA, a qual, conforme ressalta em sua Carta da Assembleia, realizada no ano de 2020, tem buscado construir uma trajetória de atuação em defesa dos direitos, com maior envolvimento das mulheres no movimento indígena, e lutado por autonomia, pelo direito de voz e pela ocupação dos espaços de luta (ARTICULAÇÃO DAS MULHERES INDÍGENAS DO MARANHÃO, 2020).

Destacamos, ainda, a APINOMA, que, segundo o indígena Bruno Caragiu Guajajara, liderança maranhense da TI Rio Pindaré, em exposição no evento *Diálogos Indígenas no ATL: Gestão dos territórios, retirada de direitos e a pandemia*, realizado durante o ATL 2020 online, trata-se de uma associação de base da COAPIMA. Nesse sentido, afirmou o seguinte sobre as articulações entre as organizações indígenas e as bases:

Falando, assim, de minha participação no movimento indígena, a gente tem a APIB, tem a COIAB, tem a COAPIMA, passa aqui para nós, para APINOMA, da APINOMA a gente desce aqui para a aldeia, a gente sempre fica naquela expectativa, tipo, tem uma convocatória da APIB para fazer uma manifestação, então fazer bloqueio de alguma coisa, da BR, ocupar alguma coisa, fazer uma mobilização nacional ou a nível de estado. A gente tem aqui a COAPIMA; a nível

⁷¹ Segundo Almeida (2019), “o termo ‘base’ é muito utilizado pelos movimentos sociais, incluindo o movimento indígena, para reforçar a ideia de ligação com as origens da militância. Ter base significa ter vínculos fortes com o grupo que representa” (p. 38, grifo do autor).

de região, região amazônica a gente tem a COIAB; aqui a nível de região norte do estado do Maranhão a gente tem APINOMA; e cada aldeia aqui a gente tem o seu cacique e também tem as suas lideranças, porque eu acho que o que fortalece hoje as lideranças maiores, que são as que estão à frente mesmo, vamos dizer como base a Sonia Guajajara, a gente diz que a base dela e das outras lideranças maiores que temos Brasil a fora. Eu tenho interpretado [...] [que] a base deles somos nós, as lideranças e os caciques que estão aqui no território, organizando e trabalhando para que o movimento indígena cada dia mais se fortaleça. [...] As bases nas aldeias, pelo menos na nossa região os caciques desenvolvem juntamente com as lideranças. Aqui na Pindaré nós temos oito caciques e temos as lideranças, tipo, liderança do segmento tal, que é da educação, que é da saúde, que é da proteção territorial, que é do fortalecimento cultural, que defende a bandeira do fortalecimento institucional das organizações indígenas. A gente tem se organizado mais ou menos aqui nesse sentido e a gente sempre tem respeitado aqui as ideias também dos caciques, que, hoje, são nossos chefes maiores aqui dentro da comunidade. Fora isso, tem as organizações indígenas que nos representam, e a gente está aqui sempre para fortalecer elas.⁷²

Pela exposição do cacique, percebemos que o movimento segue uma estrutura em rede, composta pelas organizações e lideranças indígenas atuantes em cada uma das escalas: nacional (APIB), regional (COIAB) e estadual (COAPIMA). Em escalas menores, em termos de regiões maranhenses, atuam outras associações, a exemplo da APINOMA, e nos territórios, uma série de outras associações e lideranças. Poderíamos dizer que essas diversas organizações e associações desempenham papéis estratégicos no contexto de atuação do movimento indígena, no Brasil, e, particularmente, na fronteira maranhense. Além disso, as articulações entre essas organizações, para a realização das ações, sustentam a ideia que defendemos da organização do movimento em rede.

Nosso interlocutor, Bruno Caragiu Guajajara, mencionou exemplos do que consideramos ações de resistência dos povos indígenas: manifestações, bloqueios, ocupações e mobilizações. Podemos analisar que tais atos, embora possam constituir ações localizadas, estão necessariamente articulados em rede, o que está implícito nos dizeres “a gente sempre fica naquela expectativa, tipo, tem uma convocatória da APIB”.

Almeida (2019) nos fornece um exemplo de instituição que faz parte desse conjunto de organizações de base, a CCOCALITIA. Ainda segundo o autor, “essa instituição foi criada pelo movimento indígena organizado na Araribóia”, em 2008, com a missão de defender os direitos do seu povo. A CCOCALITIA constitui-se como “a principal arena atual da política tentehar da T.I. Araribóia” (ALMEIDA, 2019, p. 92). Como mencionamos, no tópico anterior, Zezico, liderança indígena da TI Araribóia, foi assassinado por outros

⁷² Bruno Caragiu Guajajara, em exposição oral realizada no evento *Diálogos Indígenas no ATL: Gestão dos territórios, retirada de direitos e a pandemia*, realizado como parte da programação do ATL 2020 online, transmitido pelas redes Facebook, Youtube, Instagram, nas páginas da APIB, Mídia Índia, COIAB, e outras organizações parceiras, 28 abr. 2020.

indígenas, em emboscada, logo que assumiu a coordenação da referida associação, o que, em nosso entendimento, reafirma o destaque que Almeida atribui à CCOCALITIA, ao classificá-la como a arena principal da política tentehar.

A ideia da base serve, também, para pensarmos sobre as formas de resistências tratadas por Scott (2013), porque, na base, também se expressam as formas de resistências cotidianas, aquelas que se realizam de modo corriqueiro, por vezes não publicizadas, nos interstícios das ações públicas de resistência. Uma reflexão que surge, a partir dessas questões referentes às ideias de articulações de base, em suas relações com o movimento mais amplo, é se seria possível perceber formas de resistência oculta nos eventos públicos. Esse ponto nos parece pertinente de ser problematizado, no sentido de tentarmos perceber se as ações e eventos públicos denunciam resistência oculta, através de mensagens subliminares deixadas nessas ações – uma resistência em discursos ocultos.

Scott (2013, p. 198-200) afirma que a resistência oculta se manifesta através de lutas discretas, simulações ou, ainda, nos termos do autor, “formas elaboradas do disfarce”, “murmúrios” ou “ações anônimas”. Almeida (2019) nos fornece subsídio para pensar essas questões, ao tratar a sagacidade enquanto “estratégias tentehar nas relações sociais” que, inclusive, tornam-nos hábeis em “técnicas de manipulação das impressões” (ALMEIDA, 2019, p. 70). Conforme o autor, as estratégias de manipulação realizadas pelos indígenas, na interação com outros agentes, utilizam ações próprias do cotidiano, o que dialoga com Scott (2013) sobre as ações que denunciam a resistência oculta. Assim, a resistência oculta pode estar nas formas públicas dos discursos, de maneira dissimulada ou na manipulação das impressões.

Sobre a questão das organizações de base do movimento indígena, além das assembleias, reuniões e eventos convocados exclusivamente para esses fins de organização e articulações políticas, entre os Tentehar, mas não apenas, Almeida (2019, p. 95) enfatiza que “[...] as festas rituais [...] tornam-se importantes espaços de poder. Nessas ocasiões, a mobilização dos índios é grande, a mobilização de parceiros, também, o que propicia discussões políticas tanto internas [...], quanto externas”. Percebemos que as mobilizações políticas, nas festas tentehar, contribuem para a compreensão das formas como o movimento indígena atua no âmbito das aldeias, com as lideranças tanto desse âmbito, quanto com lideranças que atuam em outras escalas, como também envolvendo outras instituições.

Almeida trata dessa questão, ao sustentar que as festas também são espaços ou ocasiões de se fazer política tentehar, “a política é a festa e a festa é a política” (ALMEIDA, 2019, p. 94), ou, na expressão que compõe o título da tese do pesquisador: “a política vai à

festa”. Com o exemplo das festas, o autor demonstra que as ações dos Tentehar são ações políticas em todas as esferas da vida, desde as pequenas ações cotidianas até as dimensões amplas do movimento indígena.

O autor argumenta que a mobilização para a realização de festas rituais envolve a arregimentação de uma série de atores sociais, “parceiros” e “aliados”. Parceiros referem-se àqueles atores cuja “ação é pontual e pode encerrar logo após a festa, ou, conforme as indicações políticas da administração pública, pode passar a inimigo a ser combatido” (ALMEIDA, 2019, p. 97). Conforme o autor, aliados referem-se às instituições que atuam frente a demandas políticas, inclusive demandas relacionadas ao movimento indígena, como CIMI e CTI, por exemplo, independentemente de sua parceria para a realização de festas (ALMEIDA, 2019).

O fato de indígenas ocuparem diferentes espaços/funções nas organizações que estão para além das etnias, como também nas organizações e associações que compõem as bases do movimento, demonstra o protagonismo desses sujeitos nas fronteiras de resistências às diferentes estratégias de dominação que lhes são impostas, “protagonistas de suas próprias histórias”⁷³ ou, nos dizeres da Carta da Assembleia da AMIMA 2020, “para que ninguém mais fale por nós” (ARTICULAÇÃO DAS MULHERES INDÍGENAS DO MARANHÃO, 2020). Constituem, assim, protagonismos de lutas e resistências, tanto nos espaços cotidianos, quanto nos espaços públicos de atuação, negociação e, quando necessário, de enfrentamento a seus interlocutores e suas ameaças.

Discutir o movimento indígena em suas dimensões mais amplas e em suas complexas redes de relações, isto é, o movimento como uma articulação em redes de organizações, lideranças indígenas e demais entidades parceiras, leva-nos a considerar que as agendas, ou seja, as demandas apresentadas em pauta, não constituem demandas individuais, mas questões coletivas, interétnicas, nacionais e até internacionais, que não correspondem aos anseios apenas de um grupo étnico específico, ou de sujeitos específicos, mas que se integram numa agenda maior. Na maioria das vezes, são questões que dizem respeito aos interesses da sociedade como um todo, como elucidam as próprias narrativas das lideranças: são questões que não interessam apenas aos indígenas, mas à humanidade em geral.

Nessa perspectiva, uma questão relevante a ser considerada é que os sujeitos constituídos lideranças, por vezes, ganham ascensão para além da representação – tanto sujeitos como organizações indígenas atuam como representantes dos interesses indígenas –

⁷³ Relato publicado na página da rede de comunicação indígena Mídia Índia, na rede social Facebook, 04 out. 2019.

de sua etnia. Constituem representantes do movimento em seu sentido mais amplo. Desse modo, percebe-se a existência de lideranças indígenas no MA, por exemplo, que ganham projeção nacional e até internacional.

Nesse sentido, o movimento se estabelece como um movimento étnico, por ser indígena, mas, ao mesmo tempo, está para além dos grupos étnicos, reunindo, em suas articulações, uma diversidade de povos cujas demandas coletivas atravessam e interconectam fronteiras (BARTH, 2000). Em aproximação com a ideia de movimento étnico, Gonçalves (2018), ao analisar os processos em que se constroem, modelam e agem as lideranças indígenas Pitaguary, povo indígena do Ceará, sugere tratar o movimento indígena em termos de “mobilizações étnicas”. Assim, o autor afirma:

Estou pensando o movimento indígena cearense como uma articulação entre povos e lideranças que se estabelecem enquanto mobilização étnico-política. Ressalto a especificidade de pensar o movimento cearense, visto que ele tem nuances próprias que não podem, a priori, ser generalizadas para outros movimentos indígenas estaduais, regionais ou nacional (GONÇALVES, 2018, p. 17).

Nossas percepções, a partir dos relatos das lideranças indígenas, sugerem pensarmos o movimento indígena a partir de suas articulações. Com base nas falas de Sonia Guajajara, percebemos ênfase nas articulações entre organizações, lideranças e parceiros, como ONGs, figuras públicas e uma série de outras entidades. As ideias de Bruno Guajajara, além de nos oferecerem pistas sobre as articulações entre as organizações indígenas maiores, sugerem também pensarmos as articulações entre estas e as associações, organizações indígenas menores, e suas mobilizações existentes e atuantes nos territórios, isto é, na base que sustenta e fortalece o movimento. Essas redes de articulações compõem o movimento indígena organizado.

Nossas observações e análises nos direcionam, ainda, a pensar a existência de diferentes graus de atuação das lideranças. A depender das dimensões das lutas, há lideranças que atuam nas bases, lideranças que atuam em organizações regionais, lideranças de destacada atuação nacional e internacional. Ficou evidente, em nossas investigações e percepções, bem como nas próprias ações e narrativas, que as mulheres indígenas assumem importante papel no movimento indígena maranhense e nacional – assunto a que voltaremos no próximo tópico. Essas considerações supõem considerarmos a complexidade das relações e articulações que compõem o movimento indígena em seu sentido macro.

O cacique e liderança indígena Bruno Caragiu Guajajara, da TI Rio Pindaré, tratou sobre a atuação das organizações de base, na proteção e na gestão dos territórios,

contexto em que discutia com outras lideranças, no *ATL online 2020*, a respeito de como a pandemia atingiu esses trabalhos no Norte do estado do MA, região de abrangência da APINOMA, que compreende, além da já citada, as TI Awá, Alto Turiaçu e Caru:

[...] a gente faz um conjunto de atividades, juntamente com a Terra Indígena Caru, que é a atividade de rotação territorial, junto com os Guardiões da Floresta, as Guerreiras da Floresta, juntamente com mulheres. [...] A gente vinha numa atividade bem interessante na questão da gestão do território, que é a sensibilização do entorno. A gente tem aqui um grupo de mulheres que elas desenvolvem um trabalho tanto aqui, como na terra indígena Caru, pelas Guerreiras da Floresta, e era um trabalho de ir lá, conversar com os nossos vizinhos, que são os povoados, e tentar chegar a um diálogo, levar o porquê que a gente defende o território, levar todo o contexto atual do nosso território, da nossa cultura, o porquê que o território é importante para a gente. [...] A gente sofre uma pressão muito grande, a gente tem aqui cinco cidades, a cidade de Tufilândia, Bom Jardim, Pindaré-Mirim, Monção e Santa Inês. A mais perto aqui é Santa Inês, que fica praticamente a dez minutos daqui lá, de carro, e a BR-316, que corta o nosso território no meio, praticamente. [...] A gente vê nos últimos dias, que teve o assassinato do Zezico. Então se o indígena sai para fora corre o risco de ser contaminado, fica na aldeia e é assassinado. Tudo isso tem nos preocupado muito em relação a todo esse contexto [...], um governo totalmente anti-indígena e com apoiadores.⁷⁴

O excerto destaca, dentre outros pontos, as ações realizadas por mulheres indígenas maranhenses do grupo Guerreiras da Floresta, que atuam na defesa das florestas e na conscientização das comunidades não indígenas do entorno dos territórios, sobre a importância da proteção destes. Questionado sobre como as comunidades estão se organizando para resistir às ameaças dos direitos, no contexto atual, Bruno enfatiza:

Eu acho que trabalhar nesse momento um pensamento que a gente já vinha desde o começo do ano, a gente teve um encontro da juventude do Centro-oeste do Maranhão, e saiu com uma agenda de lá para fazer o Primeiro Encontro Estadual da Juventude do Maranhão. [...] Nesse momento, eu acho que é articular [...] a gente agora usar essa ferramenta que é a internet a nosso favor para a gente articular, buscar cada vez mais parcerias. [...] uma estratégia seria fortalecer a base, aproveitar enquanto a gente está na aldeia, fazer as nossas reuniões de WhatsApp [...]. Acho que o caminho é esse, a gente pensar no momento da base porque hoje quem é liderança, as lideranças aí de ponta [...], o que sustenta ela é a base. Nesse momento, acho que as ameaças que estão aí, o que pode salvar, o que pode nos blindar, vamos dizer assim, é a gente está organizado. As organizações e toda a base junto, que a gente consegue ser mais fortes.⁷⁵

⁷⁴ Bruno Caragiu Guajajara, em exposição oral realizada no evento *Diálogos Indígenas no ATL: Gestão dos territórios, retirada de direitos e a pandemia*, realizado como parte da programação do *ATL 2020 online*, transmitido pelas redes Facebook, Youtube, Instagram, nas páginas da APIB, Mídia Índia, COIAB, e outras organizações parceiras, 28 abr. 2020.

⁷⁵ Bruno Caragiu Guajajara, em exposição oral realizada no evento *Diálogos Indígenas no ATL: Gestão dos territórios, retirada de direitos e a pandemia*, realizado como parte da programação do *ATL 2020 online*, transmitido pelas redes Facebook, Youtube, Instagram, nas páginas da APIB, Mídia Índia, COIAB, e outras organizações parceiras, 28 abr. 2020.

Percebemos, na fala do cacique Bruno Caragiu Guajajara (TI Rio Pindaré, no MA), ênfase no reforço das bases como estratégia para o fortalecimento do movimento. As articulações que acontecem para realização de ações e mobilizações, nos domínios dos territórios, são apontadas como caminhos para o fortalecimento do movimento. Para o cacique, esse fortalecimento das bases é fundamental para sustentar a atuação das lideranças, a quem chamou de “lideranças de ponta”, que são as que estão à frente do movimento indígena, nos espaços públicos de articulação. Nesse sentido, observamos que as aldeias estão no movimento e o movimento está nas aldeias, como também está nas cidades, nas redes, nas telas, nas mobilizações, nos mais variados setores e em diferentes escalas.

Trata-se de um movimento complexo. Essa complexidade fica evidenciada nas inúmeras agendas que compõem o conjunto do movimento indígena. As questões de liderança, por exemplo, são, ainda, questões geracionais e de gênero, como também de posições e posicionamentos no interior do movimento.

Além disso, podemos incluir o pensamento de que outras lideranças talvez não aceitam ou que receiam Sonia Guajajara, ou não concordam com sua forma de estar no cenário público nacional e internacional. Há, também, a questão das fronteiras étnicas, que envolve as relações interétnicas (ALMEIDA, 2019) entre distintos povos indígenas, o que nos leva a cogitar a existência de dinâmicas diversas em que as lideranças se constituem.

Conforme relatou Bruno Guajajara, inicialmente somos levados a pensar que existem diferentes “níveis” de lideranças em movimento, tais como lideranças no âmbito da aldeia, lideranças no âmbito do território, lideranças estaduais, lideranças nacionais e lideranças internacionais. São possíveis, também, as situações de lideranças por agendas, indígenas que lideram de modo mais enfático uma agenda específica, o que é possível pelo nível de especialização, de preparação que esses sujeitos obtêm no contexto das lutas, dos movimentos, das resistências, da ocupação de lugares sociais, de posições.

No entanto, é preciso considerar que tal tentativa de hierarquização pode não fazer, de fato, tanto sentido para o movimento indígena. Ao que podemos observar, as lideranças se forjam nas relações sociais nas quais estão inseridas, como também a questão de definir quem é ou não é liderança constitui-se de um campo de disputa.

3.4 Novas pautas? Mulheres, juventudes indígenas e LGBTQIA+

No tópico anterior, mencionamos a relevância da atuação das mulheres indígenas no âmbito do movimento indígena maranhense e nacional. Paralelas às discussões em torno

da agenda “mulheres indígenas”, observamos, também, discussões no que se refere às “juventudes indígenas” e à emergência da temática LGBTQIA+. Sobre essas agendas e movimentos, realizaremos breves apontamentos neste tópico, a partir da percepção que tivemos de suas articulações e organizações no campo Amazônia maranhense e nas redes.

Como exemplo sobre a questão das juventudes, observamos, no evento *Defendendo a Amazônia em Tempos de Covid-19: Uso estratégico de dados em comunicação e campanhas*, promovido pela organização Hivos América Latina, o que afirmou o jovem e comunicador indígena Erisvan Bone Guajajara:

[...] a gente vem aqui para dar um pouco dessa visibilidade de como que está a atuação dos povos indígenas frente ao coronavírus. A gente tem usado a comunicação como ferramenta de luta. [...] É muito bom a gente falar que [...] atua diretamente com as lideranças. Não é falar “eu sou uma liderança”, porque também tem muito essa questão territorial e regional na divisão das tarefas das representatividades de base. Então, na verdade eu não sou uma liderança específica. Eu sou um jovem que atua direto com as lideranças indígenas, para estar buscando as informações de base para a gente poder estar atualizando, também, o mundo de como que está a situação dos povos indígenas no Brasil.⁷⁶

O trecho aponta, dentre outras questões, para a atuação da juventude junto ao movimento indígena. Para Erisvan Guajajara, ativista fundador da rede de comunicação indígena Mídia Índia, no MA, sua atuação, bem como a atuação das demais lideranças indígenas no movimento, não se trata apenas de representação, mas de ocupação de espaços. Em suas palavras, “[...] ocupar espaços, que por muito tempo foi nos negado, é mostrar esse protagonismo que sempre existiu e poucos o enxergavam”⁷⁷.

Dentre as estratégias de ocupação de espaços, estaria o uso da “comunicação como ferramenta de luta”. Isso implica dizer que, por meio da atuação na internet e na comunicação indígena, esses sujeitos e suas ferramentas não estariam apenas sendo representados, mas utilizando esses instrumentos como espaços de organização do movimento (CASTELLS, 2013) e, ao mesmo tempo, ocupando tais espaços. Trata-se da ocupação de espaços sociais, espaços de fala, para dizer nos termos de Djamila Ribeiro (2019, p. 89), para quem “pensar lugar de fala seria [também] romper com o silêncio instituído para quem foi subalternizado”.

Trata-se de outra perspectiva de compreensão sobre as lideranças. São ocupações de espaços, tanto no mundo virtual, do que chamam de telas – “ocupação das telas” (que foi

⁷⁶ Erisvan Bone Guajajara, em exposição oral no evento *Defendendo a Amazônia em Tempos de Covid-19: Uso estratégico de dados em comunicação e campanhas*, transmitido nas redes Facebook e Instagram da Hivos América Latina, 23 abr. 2020.

⁷⁷ Erisvan Bone Guajajara, em relato publicado na página @itaynwa na rede social Instagram, 28 jun. 2020.

uma marca do *ATL 2020* e de outros eventos que ocorreram durante o período da pandemia de COVID-19) –, mas também nas diferentes organizações e associações indígenas. São ocupações de posições, num movimento de protagonismo público das lideranças e dos povos indígenas.

Outra perspectiva sobre o movimento, que podemos pensar a partir da fala de Erisvan Guajajara, embora não desarticulada da questão da comunicação como estratégia de luta – a qual será tratada de forma mais específica no tópico seguinte –, refere-se às mobilizações das juventudes indígenas. Conforme o cacique Bruno Caragiu Guajajara, é uma forma de fortalecimento do movimento como um todo, como também de fortalecimento das demais lideranças e, ainda, uma estratégia de garantir a continuidade do movimento, tendo em vista a preparação das juventudes no “fortalecimento das bases”. Sobre o protagonismo e atuação das juventudes indígenas, vejamos o texto publicado pela rede de comunicação indígena Mídia Índia, em sua página na rede social Facebook, em outubro de 2019:

Erisvan Bone participou hoje, de uma roda de conversa com alunos indígenas e professores da Universidade do Estado do Amazonas – UEA, ressaltando a importância da @rejuind (Rede de Juventude Indígena), que tem o objetivo de ser uma ferramenta para apoiar e fortalecer as juventudes indígenas, utilizando as novas tecnologias de informação e de comunicação, apontando as ações de avanços e desafios, e priorizando as oportunidades de empoderamento político. Possibilitando o diálogo entre a diversidade dos povos indígenas no Brasil, organizações e movimentos que atuam em defesa dos direitos Humanos e dos povos indígenas. Afirmando também como a @mídiaindiaoficial tem dado visibilidade a luta do movimento indígena, mostrando que nós podemos ser protagonistas da nossa própria história, e assim vamos seguindo pintando de urucum e jenipapo as ruas desse Brasil profundo. Na oportunidade, conheci o excelente trabalho do Tecendo REDES, Construindo Saberes que faz um trabalho incrível trazendo os jovens para ocupar os espaços da comunicação. #seremosresistência.⁷⁸

Pelo relato, podemos perceber uma relação entre a atuação da juventude indígena e o uso das “tecnologias de informação e de comunicação”. Esses espaços são apontados, pelo próprio discurso indígena, como espaços de “empoderamento político”, espaços de atuação política e de protagonismo, como também espaços de articulações. Em termos de articulações, é destacado, ainda, no trecho, o diálogo que as redes de comunicação indígenas possibilitam, e na prática realizam, entre a diversidade dos povos indígenas.

Quanto às redes de comunicação indígenas, nós as entendemos em diálogo com Castells (2013), como redes não hegemônicas, mas como redes de resistência nas quais se busca construir e demonstrar a autonomia do movimento indígena. Ao mesmo tempo, essas

⁷⁸ Relato publicado na página da rede de comunicação indígena Mídia Índia, na rede social Facebook, 04 out. 2019.

redes atuam como redes de contrapoder, mediante um processo de comunicação autônoma que desafia o poder institucional dominante.

Na esteira dos apontamentos anteriores sobre protagonismo e empoderamento indígenas como sujeitos de fala a partir das fronteiras, consideramos elucidativo o relato da jovem, mulher e estudante indígena maranhense Lídia Guajajara, da TI Araribóia, publicado na ocasião do 19 de abril, em referência à “comemoração” do “Dia do Índio”.

[...] Por que é fácil desejar “feliz dia do índio” e difícil desejar o fim da violência contra nosso povo? O fim da exploração de nossas terras? O fim da retirada dos nossos direitos? Direitos esses que são constitucionais e a todo momento negados e ameaçados? E o fim do genocídio? Por que é difícil negar que passamos por opressão, perseguição, o preconceito/racismo? Também é difícil reconhecer nossa diversidade cultural? Porque somos muitos, não somos os “índios”, somos povos/etnias... somos tantos, diversos! Nesse país que nega a nossa existência, somos 305 povos, 274 línguas, mais de 6 mil aldeias, mais 817 mil indígenas. Vem junto dizer não à #MP910, não à #PL191. Deseje o fim das injustiças, deseje a demarcação de nossas terras, deseje que respeitem o nosso modo de vida. Deseje que este país extremamente excludente, que a todo custo tenta negar nossa existência, reconheça que somos originários deste país, que respeitem e reconheça a nossa luta, luta essa que é diária e não só pelo território, mas uma luta pela vida. Uma luta por nós, pelos nossos ancestrais e pelos que virão! [...].⁷⁹

Essas declarações permitem perceber os usos políticos da fala e dos instrumentos tecnológicos, das tecnologias digitais, como câmeras, filmadoras, internet e redes sociais, não apenas pela juventude, mas pelo movimento indígena como um todo, enquanto movimento social, coletivo e político. Assim, a atuação do movimento indígena constitui-se de uma atuação política, como o é também a atuação das lideranças e demais militantes.

Assim, as redes são utilizadas como espaços de atuação política, pelos sujeitos indígenas que lideram e protagonizam o movimento, mas também pelos militantes que não assumem posições de liderança nas redes. Por esses meios, estes últimos indivíduos também trazem à visibilização sua cultura, seus cantos, seus rituais, suas demandas, seus territórios, seus modos de vida, seus pensamentos, saberes, visão de mundo, suas versões, suas falas, seu ser, suas existências, suas resistências, suas formas de organização.

Outras questões estão atreladas às agendas principais do movimento indígena, na atualidade. Dentre elas, estão as mobilizações relacionadas ao movimento de juventude, protagonizado pelas lideranças jovens, as quais observamos que trazem a público a força e a voz da juventude, como também o movimento de mulheres indígenas, o qual vem mostrando a força, a voz e as experiências das indígenas mulheres. E, ainda, há a própria agenda da

⁷⁹ Lídia Guajajara, em relato publicado no perfil @lidiaguajajara, na rede social Instagram, 19 abr. 2020.

comunicação indígena, fortalecida pelas experiências de construção de redes de comunicação digitais, a exemplo das já mencionadas Mídia Índia e REJUIND.

Comentando as Assembleias da AMIMA e da COAPIMA, a primeira realizada nos dias 28 e 29 de fevereiro, e a segunda realizada nos dias 01 e 02 de março de 2020, Sonia Bone Guajajara se expressou nos seguintes termos:

[...] sobre a Assembleia da AMIMA e da COAPIMA e a participação forte das mulheres, da juventude, das crianças, dos guardiões do território, das mulheres guerreiras guardiãs, dos anciãos e anciãs, enfim uma mistura de gerações que enriqueceu significativamente esse momento. Aproveito para dizer da minha alegria de ter sido eleita Conselheira consultiva da COAPIMA, representando o Povo Guajajara do estado do Maranhão. E, assim, seguimos incansavelmente nessa luta que só se fortalece a cada dia.⁸⁰

Por seu turno, a rede Mídia Índia divulgou vídeo em sua página, sobre a Assembleia da COAPIMA e da AMIMA, com o seguinte comentário:

Um momento marcante na VI Assembleia ordinária da COAPIMA, foi a força da juventude indígena que participou de forma democrática do processo eletivo da nova diretoria, tendo dois jovens eleitos na composição @magno_guajajara e Ronny Krenyê, o grupo Zawato trouxe ao encerramento a força dessa juventude que está ocupando os espaços e fortalecendo o movimento indígena! Viva coragem e força dos jovens indígenas!⁸¹

Como dito anteriormente, nos dias anteriores à realização da Assembleia da COAPIMA, foi realizada também a assembleia da AMIMA, a qual foi relatada por Sonia Guajajara em sua página na rede social Facebook:

A Articulação das Mulheres Indígenas do Maranhão – AMIMA, esteve reunida [...] na aldeia Maçaranduba, Terra Indígena Caru, Bom Jardim-MA para realização da IV Assembleia Geral, que contou com mais de 160 participantes do povo Ka'apor, Gavião, Mermotumré-Kanela, Apãjnekra-Kanela, Guajajara, Awá Guaja, Krikati, Tremembé e Krenyê. Também participaram parceiros e aliados do movimento indígena, de instituições Indigenistas, de Defesa dos Direitos Humanos, em âmbito local, regional e nacional. Houve diálogo sobre a conjuntura política nacional e uma memória da trajetória desde a constituição da AMIMA até os dias atuais, onde discutiram e identificaram desafios da atuação da mesma buscando novos caminhos para manter a caminhada em defesa dos nossos direitos. Ao final do evento foi pactuado um novo formato de organização da coordenação política, onde ficou definido que a Coordenação Geral, será composta por quatro Coordenadoras Regionais e suas vices Representantes, assim foram eleitas pela Região Norte: Coordenadora Geral: Taynara Caragiu Guajajara, Vice Coordenadora: Cilene Guajajara de Souza. Região Centro Oeste: Coordenadora Geral: Sulane Ribeiro Lopes Guajajara, Vice coordenadora: Inai'ury Carneiro Pompeu. Região Centro Oeste: Coordenadora Geral: Ruth Parkrit Canela, Vice Coordenadora: Geneci de

⁸⁰ Sonia Bone Guajajara, em comentário publicado em sua página, na rede social Facebook, 05 mar. 2020.

⁸¹ Comentário publicado na página Mídia Índia, na rede social Facebook, 04 mar. 2020.

Araújo Timbira. Região Sul: Coordenadora Geral: Cíntia Maria Santana da Silva, Vice-Coordenadora: Maria Helena Gavião. Sendo firmada assim a nova composição da AMIMA, para juntas fortalecer a luta em defesa dos nossos territórios, Sangue Indígena Nenhuma Gota Mais!⁸²

Como podemos perceber pelo exposto até aqui, embora o movimento indígena tenha suas bandeiras de luta principais, tem, em seu meio, uma diversidade de linhas de atuação. Ao mesmo tempo, a liderança que é jovem também pode ser mulher, mãe, professora, cacica, bem como uma série de outros papéis e subjetividades que, conforme os discursos acima, estão na luta, na linha de frente em defesa dos direitos e dos territórios.

Os corpos indígenas – jovens e velhos –, como corpos fronteiriços, étnicos, femininos, lideram e protagonizam as resistências frente às dominações, o que significa dizer, com Munduruku (2012, p. 75), que estes sujeitos “vivem em seus corpos e em suas memórias os conflitos históricos para os quais têm que dar uma pronta resposta”. Trazem e afirmam suas experiências históricas, seus saberes e suas lutas cotidianas.

Em sua tese, *Os Pataxó Hãhãhã e as Narrativas de Luta por Terra e Parentes, no sul da Bahia*, Jurema Machado de Andrade Souza (2019) escreve (sobre) narrativas indígenas acionadas no contexto de luta pela terra: as narrativas que demarcam diferenças e as que demarcam união entre as famílias étnicas. Partindo da ideia de que diferença e união fazem parte do mesmo processo de retomada da terra e de reconquista do território, podemos mencionar, em nossa análise do movimento indígena a partir da fronteira amazônica, que este é constituído tanto pelas características e/ou experiências que unem os diversos povos, quanto por elementos que demarcam suas especificidades, suas diferenças.

Esses elementos estão presentes em suas formas de luta e em suas maneiras de se posicionar frente à luta, frente ao movimento. Em suas ações. Nesse sentido, destacamos a diversidade de povos presentes na Assembleia da AMIMA 2020, na qual, conforme o relato de Sonia Guajajara, estiveram participando mulheres indígenas dos povos Ka’apor, Gavião, Memortumré, Apaniekra, Guajajara, Awá Guajá, Krikati, Tremembé e Krenyê, em torno de demandas e agendas comuns.

Partindo de Munduruku (2012), consideramos que o despertar do sentimento ancestral do coletivo, assim como a ênfase da sabedoria ancestral na atualidade do movimento indígena, atua como resistência às tentativas de “apagamento da memória”, que eram

⁸² Sonia Bone Guajajara, em relato publicado em sua página e nas páginas Mídia Índia e Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, na rede social Facebook, 03 mar. 2020.

características dos projetos de integração e assimilação⁸³ dos indígenas. Nessa direção, quando analisamos a ênfase das lideranças na ancestralidade como fundamento da luta, a retomada das experiências ancestrais (inclusive as experiências míticas), entendemos que estas ações funcionam como resposta às tentativas de “apagamento”, bem como constituem maneiras de se manterem vivas as experiências, os saberes, a identidade, a história e o sentido da luta.

O autor informa, nesse sentido, a respeito das lideranças que estiveram no início da organização do movimento que “estava contido em sua memória o saber de seus avós antigos, e deveriam ser obedientes a esse modelo social ao qual pertenciam por herança” (MUNDURUKU, 2012, p. 64). Pelo que podemos analisar, as lideranças atuais mantêm esse sentimento, expresso nos sentidos que atribuem aos avós, aos anciãos, mantêm relações com a ancestralidade por meio desses sujeitos. Eles são, assim, considerados, depositários da memória, dos saberes, as “bibliotecas vivas” e, quando morrem, passam a fazer parte da ancestralidade.

As falas indígenas anteriores enfatizam os movimentos e associações indígenas na Amazônia maranhense, com a organização da juventude e associação das mulheres, articuladas à COAPIMA. Percebemos essas organizações, associações e lideranças articuladas na fronteira amazônica maranhense na realização das ações demonstrando a ideia da rede em que se realiza o movimento indígena nessa fronteira, o que também pode ser reforçado pela presença de “parceiros e aliados do movimento indígena, de instituições Indigenistas, de Defesa dos Direitos Humanos, em âmbito local, regional e nacional” na assembleia da AMIMA.

As associações indígenas no MA, embora com especificidades (mulheres, juventudes), atuam em conjunto por fazer parte da mesma fronteira, a fronteira amazônica maranhense. Também estão articuladas por suas agendas comuns, como a defesa e proteção dos territórios e das vidas indígenas, especialmente as reivindicações pela proteção das vidas das lideranças. Nessa direção, observamos a preocupação em garantir a segurança dos Guardiões da Floresta, homens e mulheres, e ainda a preocupação em defender e garantir os demais direitos relacionados à proteção dos territórios e das vidas indígenas.

⁸³ Munduruku (2012) menciona que, na ocasião do regime preconizado pelos militares, a partir de 1964, adentrando os anos 1970, “a política indigenista do Governo previa que os povos indígenas deveriam ser integrados pela nação e, conseqüentemente, abrirem mão de suas identidades étnicas, para tornarem-se ‘apenas’ brasileiros” (p. 209, grifo do autor). Assim, o autor afirma que o movimento indígena surge como resposta a essas ações políticas que vinham transformando a memória ancestral dos diversos povos indígenas do Brasil.

Sobre juventude, Inai'ury Pompeu Guajajara, da TI Rodeador, que se apresentou como uma das representantes da juventude do Centro-Oeste do MA, falou no *ATL 2020 online* no evento denominado *Juventude Indígena: Comunicação e Ação: um pé na aldeia e outro no mundo*, em que, além de tratar sobre formas de mobilização da juventude, ofereceu também subsídios para se entender a atuação do movimento indígena na fronteira, sobre a qual nos ocupamos nesta pesquisa.

[...] a gente foi convidado para participar do ATL ano passado e lá a gente viu a organização da juventude dos outros estados. Então a gente fez a cobrança para nós mesmos: “por que que eles eram tão organizados e a gente era desorganizado?” [...] Foi dali que a gente pensou e disse: “pois a gente vai fazer o nosso primeiro encontro [...] da juventude indígena no Maranhão, do Centro Oeste”. [...] Veio pessoal da região do Araribóia, do Pindaré, da região do norte, toda a juventude [...]. E dali a gente entendeu que [...] tinham vários outros jovens que também estão nessa luta e que a gente passou a ter conhecimento, [...] a gente está tendo conhecimento das ações que acontecem em prol das nossas comunidades, dos movimentos que acontecem em prol do nosso povo. [...] A gente teve uma grande participação também na AMIMA, onde também estou participando da coordenação do Centro Oeste. A gente também teve grande participação na COAPIMA, na eleição que houve, a juventude teve (participação). E é isso que a gente está fazendo, não só a juventude. Como mulher a gente está indo atrás de nossos direitos, ganhando nossos espaços, mesmo com todas as nossas opiniões, a gente respeita quem já vem como liderança há muito tempo, porque através deles que eles passam os conhecimentos das lutas que já tiveram, ficam repassando para a gente e a gente vai adquirindo também. A gente espera muito que logo tudo isso passe para a gente estar se reencontrando, trocando conhecimentos com outras lideranças da juventude que a gente [...] sabe já da luta. Por mais que sejam jovens que já vem de muito tempo e que a gente está se espelhando também. [...] A gente espera que no próximo ano aconteça (o ATL) e que a gente possa levar um grande número de jovens para estar participando, para estar unindo forças dentro desse movimento e se fortalecendo, porque [...] a gente precisa se fortalecer para a gente dar continuidade nessa luta que já vem de muito tempo [...].⁸⁴

Há muito que destacar aqui. Inicialmente, o relato da jovem liderança do povo Guajajara enfatiza a existência de um “movimento jovem” no MA, inspirado em experiências do movimento jovem em outros estados com os quais tiveram contato no *ATL 2019*, o que reforça a ideia do movimento em rede.

Percebemos, com esse exemplo, que as lideranças, por suas trajetórias, passam a ter contato com diferentes contextos e agentes sociais (mundos outros) o que tem relevância fundamental na constituição de suas experiências. Conforme o relato, a mobilização da juventude no MA, a partir dessa inspiração no *ATL 2019*, teria começado pela realização do *Primeiro Encontro da Juventude do Centro-Oeste*, a partir do qual articularam o *Primeiro*

⁸⁴ Inai'ury Pompeu Guajajara, em exposição realizada no evento *Juventude Indígena: Comunicação e Ação: um pé na aldeia e outro no mundo*, realizado como parte da programação do *ATL 2020 online*, transmitido pelas páginas da APIB, COIAB, Mídia Índia e demais organizações parceiras, pelas plataformas Facebook, YouTube, Instagram, 28 abr. 2020.

Encontro Estadual da Juventude do Maranhão, o qual ao final desta pesquisa ainda não havia sido realizado devido a pandemia de Covid-19.

Podemos afirmar que a mobilização da juventude indígena no MA está presente em vários povos, embora com suas especificidades, em alguns mais fortalecida, noutros em princípios de articulação. Há povos em que a juventude tem menor engajamento, menos acesso e conhecimento acerca das mobilizações, articulações e lutas do movimento. A fala de Inai'ury revela que o exemplo de outros povos pode inspirar mobilizações onde o movimento ainda esteja em estágio potencializado.

Outros pontos suscitados pelo relato de Inai'ury Pompeu Guajajara dizem respeito à participação da juventude nas assembleias da AMIMA e da COAPIMA, bem como na eleição das coordenações dessas organizações estaduais. O relato destaca inclusive a eleição de jovens para a composição dessas coordenações.

O movimento indígena amazônico maranhense é articulado pelas organizações em suas atuações conjuntas/coletivas, tais como COAPIMA, AMIMA, juventudes, associações dos territórios e Mídia Índia, o que sugere que essas organizações não podem ser pensadas de modo dissociado, tendo em vista sua condição de atuarem na fronteira, assim como suas agendas em comum/coletivas. Assim, Edilena Krikati, por exemplo, mulher, indígena, mãe e liderança coordenadora da COAPIMA, atua também pela AMIMA e dá assistência aos diversos povos. Inclusive, percorre os diversos territórios indígenas da fronteira maranhense.

Dado sobre as lideranças jovens: os mais jovens estão na universidade, estão diríamos, em processos de preparação, em fase de conhecer o mundo não indígena por meio dos conhecimentos. Das sujeitas interlocutoras nesta pesquisa, podemos mencionar Inai'ury Guajajara e Lídia Guajajara, que estão em fase de formação universitária. Munduruku (2012, p. 195), referindo-se às lideranças que foram interlocutoras em sua pesquisa sobre o caráter educativo do movimento indígena brasileiro observa que “para que este sonho minimamente se conformasse, foi necessário o domínio dos instrumentos próprios do Ocidente, que foram trazidos, em grande maioria, pela escola [...] cada vez mais presente nas aldeias indígenas brasileiras”.

Quando iniciamos a pesquisa sobre o movimento indígena na fronteira maranhense, um dos critérios na procura pelos interlocutores e interlocutoras/lideranças era que estes sujeitos ou sujeitas estivessem na rede (especialmente nas redes sociais), o que, olhando agora, percebemos que se tratava ter a militância como critério. Ao final, vemos que todos eles passaram pela escola formal.

Nesse sentido, partimos de Eriki Wapichana, que faz a narrativa das trajetórias de lideranças Wapichana⁸⁵ no movimento indígena e afirma que as atuações dessas lideranças no movimento e “nas demandas que eles trazem consigo foram definidas a partir de suas experiências em contextos diversos (WAPICHANA, 2020, p. 411). Entendemos que as atuações das lideranças na Amazônia maranhense, como nas demais fronteiras de atuação, também são definidas a partir de suas experiências em contextos diversos.

Jurema Souza, ao estudar as narrativas de lutas dos Paraxó Hãhãhã, afirma que “a ênfase nas identidades étnicas específicas faz referência não apenas às distintas origens, mas também às trajetórias vividas na dispersão a que os indígenas foram violentamente compelidos” (SOUZA, 2019, p. 5). Entendemos que as “trajetórias vividas” de Souza (2019) têm aproximação com o elemento que Wapichana (2020) menciona como experiências.

Se, em Souza (2019), no caso dos Pataxó Hãhãhã, essas trajetórias são acionadas para dar sentido ao movimento de luta pela terra, em Wapichana, no caso dos Wapichana e Macuxi, as experiências constituem elementos que dão sentido às mobilizações étnicas (também no contexto de luta pela ampliação da terra). Entendemos que as “trajetórias vividas” em Souza (2019) se relacionam à ideia de experiências em contextos diversos em Wapichana (2020), como também se fazem sentir nas trajetórias e experiências das lideranças amazônico-maranhenses.

No caso das lideranças analisadas em nossa pesquisa, observamos que esses sujeitos e sujeitas estão a falar de suas experiências coletivas e históricas, como estratégias e como meio de fortalecer a luta, como meio de resistência. Assim, podemos mencionar que uma característica das lideranças atuais do movimento indígena é a trajetória que fizeram ou fazem em contextos diversos, a exemplo dos aspectos relacionados a escolarização, formação, participação em organizações e no próprio movimento indígena.

Nessa direção, Ilma Oliveira Silva analisou as trajetórias das lideranças indígenas Silvia Cristina Puxcwyj Krikati e Lourenço Borges Milhomem Acýxit Krikati (este já mencionado no primeiro capítulo), também em seus processos de escolarização no que podemos entender como contextos diversos. A autora afirma que considerou ambos como “lideranças políticas” que “têm em comum a experiência da escolaridade [...], o retorno às

⁸⁵ Eriki Aleixo Wapichana descreve a mobilização étnica realizada pelos povos Wapichana e Macuxi pela ampliação da TI Serra da Moça (Comunidade Indígena Serra do Truarú – Roraima) e considera como um dos elementos importantes na constituição desse processo as experiências das lideranças indígenas (WAPICHANA, 2020, p. 383), ponto em comum com nossa análise do movimento indígena na fronteira amazônica maranhense.

suas comunidades depois disto e a participação política em organizações e movimentos indígenas” (SILVA, 2018, p. 43).

Conforme relata a autora, Silvia iniciou seu processo de alfabetização na língua portuguesa aos 12 anos de idade na Aldeia São José, depois teve que fugir de casa⁸⁶ para estudar o Ensino Fundamental na cidade de Barra do Corda-MA. Após um ano em Barra do Corda teve que voltar à Aldeia para cuidar de sua mãe que adoeceu. Continuou a cursar o Ensino Fundamental na cidade de Imperatriz e, antes de concluir o Ensino Médio retornou à Aldeia devido os conflitos pela demarcação da TI Krikati, dando continuidade ao Ensino Médio em Montes Altos.

Em 1999, Silvia Krikati cursava o Magistério Intercultural Indígena ao mesmo tempo em que iniciava sua atuação como professora em sua comunidade. Atuou como membro do Grupo de Trabalho dos Povos Indígenas do Maranhão entre 2010 e 2013, presidiu o grupo que elaborou o Projeto Político Pedagógico da Escola Indígena Krikati e foi membro do grupo que elaborou as Diretrizes para Educação Escolar Indígena no Estado do Maranhão.

Em 2014, concluiu o curso de Licenciatura Intercultural indígena na Universidade Federal de Goiás (UFG), dentre outras experiências e atuações (SILVA, 2018, p. 80-86). Atualmente se encontra em processo de curso de mestrado na cidade de Imperatriz. Silva (2018) considera que a trajetória de Silvia, assim como a de Lourenço, constitui-se de caminhos para o fortalecimento das lutas dos povos indígenas.

Um dado relevante relacionado às articulações entre lideranças, que nos permite pensar também nas relações entre lideranças jovens e lideranças mais experientes, é que, conforme afirma a interlocutora Inai'ury Guajajara, “através deles que eles passam os conhecimentos das lutas que já tiveram, ficam repassando para a gente e a gente vai adquirindo também”. Esse trecho aponta para o fato de como a luta é repassada de gerações anteriores para as gerações atuais, analisamos que a luta é repassada na própria luta, pelas experiências, num tecer de relações que acontece entre velhos e jovens. Assim, a luta permanece sempre viva, num movimento que perpassa gerações.

Percebemos ainda, na fala da interlocutora Inai'ury Guajajara, o destaque à participação como mulher: “como mulher a gente está indo atrás de nossos direitos, ganhando nossos espaços, mesmo com todas as nossas opiniões, a gente respeita quem já vem como liderança há muito tempo, porque através deles que eles passam os conhecimentos das lutas

⁸⁶ Impedida de sair da Aldeia para estudar na cidade, por ainda não ter independência, pois, conforme afirma, para sua independência, a mulher Krikati precisaria perder a virgindade ou ter um filho. Após ter o filho, ainda havia a resistência das outras mulheres, mais velhas: “na cultura Krikati a mãe não pode separar do filho antes de um ano de idade” (SILVA, 2018, p. 85).

que já tiveram”. Nesse sentido, destacamos as articulações em torno da organização da AMIMA, que reúne lideranças femininas dos diferentes povos e territórios indígenas do estado. Bem como a atual coordenadora-geral da COAPIMA é uma indígena, mulher, do povo Krikati, a liderança Edilena Torino.

Ainda, ressaltamos o caso de Sonia Guajajara, atual coordenadora executiva da APIB, cuja trajetória tratamos brevemente no primeiro capítulo, destacando pontos fundamentais no seu processo de constituição enquanto liderança indígena através da educação escolar e da atuação em organizações como COAPIMA, COIAB e APIB. Sonia Guajajara tem ampla representatividade entre indígenas e não indígenas, como mulher, indígena, liderança e política.

Nascida na TI Araribóia, construiu sua trajetória a partir das “possibilidades” (desafios) que lhes foram sendo apresentados desde a infância. No movimento indígena atuou como coordenadora da COAPIMA, em seguida da COIAB e atualmente atua na coordenação executiva da APIB. Em 2018, foi candidata a vice-presidente da república pelo PSOL, condição que lhe logrou o status de primeira indígena candidata a vice-presidência na história do Brasil, em chapa que tinha Guilherme Boulos como candidato a presidente. A partir dessas e de outras diversas experiências e desses espaços de atuação, Sonia é atualmente uma das mais destacadas articuladoras de mobilizações e agendas de lutas dos povos indígenas em âmbito nacional e internacional.

Além desses exemplos, outras mulheres indígenas maranhenses ocupam diferentes posições de liderança no movimento indígena em seus territórios, como também nos cenários estaduais, nacionais e internacionais. Como exemplo de liderança da Amazônia maranhense com grande influência no movimento podemos mencionar ainda Cíntia Guajajara, cuja trajetória demarca pontos importantes no processo de formação de lideranças, os quais podem ser percebidos também nas trajetórias e experiências de outras lideranças indígenas, inclusive de outros povos.

Cíntia, conforme relatou a Almeida (2019), iniciou seus estudos na cidade de Amarante do Maranhão, mas por não ter se adaptado, foi estudar o Ensino Fundamental na cidade de Imperatriz. Ao voltar para a aldeia passou a atuar como professora, ocasião em que fez um curso de monitor bilíngue ofertado pela Funai. Após 10 ou 15 anos atuando pelo município, passou a atuar pelo Estado, momento em que teve a oportunidade de cursar o Magistério Indígena.

Além disso, Cíntia tem curso de Licenciatura Intercultural Indígena pela UFG e Mestrado em Linguística pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) (*apud*

ALMEIDA, 2019, p. 180-181). Conforme informou em *live* sobre Espiritualidade Indígena, promovida pela CESE/CIMI, em 29 de julho de 2020, Cíntia Guajajara estava vice-coordenadora da AMIMA e Conselheira da União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira (UMIAB)⁸⁷.

Os exemplos mencionados e discussões apontadas anteriormente demonstram o protagonismo e resistência indígenas femininos na Amazônia maranhense, nos espaços e organizações indígenas tanto na referida fronteira, como partindo desta para outros espaços e organizações com influências em escalas regional, nacional e internacional.

Outro ponto de discussão que surge no seio do movimento indígena atual, o qual não era objetivo dessa pesquisa investigar, porém o campo foi nos sugerindo, refere-se à temática LGBTQIA+. Sobre essa temática, Erisvan Guajajara publicou relato em 28 de junho de 2020, na página @itaynwa, na rede social Instagram, em que enfatiza a pauta que constitui o que denominou movimento indígena LGBTQIA+.

Somos e seremos resistência! O grito que traz o amor está ecoando pelo mundo a fora. [...] Que o dia de hoje não seja lembrado apenas hoje, mas sim todos os dias, pois o amor vencerá o ódio. Ainda é um assunto muito delicado para se dialogar dentro das comunidades, mas é uma bandeira que precisa ser colocada na visibilidade dentro das discussões de cada povo. Só assim venceremos o ódio e o preconceito que predomina nesse país hoje. O movimento @indigenaslgbtq traz o colorido da resistência, da luta e do amor para fortalecer ainda mais o movimento indígena. Seguimos ocupando as ruas e avenidas desse país. Basta de ódio, basta de racismo, o amor prevalecerá. Tire seu preconceito do meu caminho, irei passar com o meu COCAR.⁸⁸

A fala de Erisvan é um exemplo de como o movimento indígena mobiliza a categoria resistência. Vale destacar que outras falas de outros sujeitos também exemplificam o uso dessa categoria em variados contextos, isto é, ao acionar tal categoria as lideranças tomam como suporte os discursos, ações, mobilizações, posicionamentos, reinvenções, articulações, bem como seus próprios corpos e vozes são acionados como elementos de resistência no interior do movimento. Nesse sentido, entendemos os corpos desses sujeitos (indígenas mulheres, homens, jovens e LGBTQIA+) como espaços de enunciação de resistências, como corpos-políticos, no sentido de que estes sujeitos e sujeitas falam a partir de seus próprios corpos (ROSEVICS, 2017).

Percebemos que a questão LGBTQIA+ indígena ganha espaço, sobretudo nas redes de comunicação indígenas, na medida em que seus representantes atuam também em

⁸⁷ Informações relatadas pela própria Cíntia Guajajara, na *live* sobre Espiritualidade Indígena, promovida pela CESE/CIMI, transmitida pelo canal CESE, no YouTube, 29 jul. 2020.

⁸⁸ Erisvan Bone Guajajara, em relato publicado na página @itaynwa na rede social Instagram, 28 jun. 2020.

outras agendas do movimento indígena. Assim, essa “discussão” por si só não encontraria tanta aceitação nas relações (e articulações) internas do próprio povo, nos espaços das aldeias. Em nossa pesquisa, há relatos de que os indígenas LGBTQIA+ enfrentam discriminação mesmo entre os seus, pois como sugere a fala do nosso interlocutor, trata-se de um “assunto delicado para dialogar dentro das comunidades”, o que em nosso entendimento ocorre pela própria questão do preconceito que estes sujeitos enfrentam.

O fragmento da fala de Erisvan demonstra uma discussão presente no movimento indígena ainda de maneira periférica e inicial. Ela não aparece como agenda do movimento, embora esteja presente no ativismo de determinadas lideranças, tanto na Amazônia maranhense, como é o caso de Erisvan, como em outros pontos da rede do movimento, em que um exemplo de liderança ativista nas discussões e defesa dos direitos LGBTQIA+ é Kinho Tupinikim, jovem estudante de Educação Física da Universidade de Brasília.

Um aspecto importante nessa temática é que essas lideranças são jovens e ativas nas telas, elas estão na rede, embora sua agenda não esteja presente no centro das discussões e agendas do movimento. Exemplo disso é que essa temática não compõe agenda no *ATL* e nas demais ações de caráter oficial do movimento. Quer dizer, essa temática (ainda) não possui o mesmo espaço de discussão e atuação no movimento como tem, por exemplo, a temática juventude (enquanto movimento de juventude indígena) a temática mulheres (enquanto movimento de mulheres indígenas) e a temática comunicação (enquanto estratégia de atuação do movimento indígena).

Na Amazônia maranhense, essas discussões podem ser exemplificadas. No caso das mulheres, com a AMIMA, no caso de juventudes (em caráter embrionário) as articulações por meio de encontros de juventude indígena (como vimos na fala de Inai’ury Guajajara) e o envolvimento da juventude nas assembleias da AMIMA, por exemplo. No caso da comunicação, podemos mencionar a criação da rede Mídia Índia, de origem no território Araribóia, atuando hoje em diversos pontos da rede que compõe o movimento.

Além disso, cabe destacar a realização de estratégias de formação/preparação de comunicadores indígenas realizadas nos territórios por meio de encontros, oficinas, sobretudo relacionadas ao uso de tecnologias digitais como forma de registrar e “divulgar” aspectos relacionados à luta e aos modos de vida. No que se refere à atuação de mulheres indígenas, cabe afirmar a atuação nas redes de “destacadas” lideranças do movimento no MA, a exemplo de Sonia Guajajara, Cíntia Guajajara, Edilena Krikati, como também as jovens Lídia Guajajara (sobre esta última, temos uma fala na rede, como um perfil de ativismo) e Inai’ury

Guajajara. Nesse sentido, em termos de organização, estas mulheres estão articuladas através da AMIMA.

3.5 “Demarcando as telas, ocupando as redes”

Enquanto estratégia de atuação do movimento indígena, um aspecto presente em campo durante as observações da pesquisa diz respeito à ênfase nas discussões sobre comunicação virtual/midiática, bem como sua instrumentalização para a continuidade de realização das ações. Tal aspecto ficou marcado na expressão que ganhou forma no *ATL 2020* “demarcar as telas e ocupar as redes”, o que no entendimento de Sonia Guajajara constitui um elemento a mais nas agendas do movimento indígena. Cabe afirmar que tal estratégia foi reforçada e aprimorada no contexto de realização da pesquisa em situação de isolamento social, o contexto de pandemia de Covid-19.

O trecho a seguir da liderança Célia Xakriabá, mulher indígena atuante pela APIB, conhecida nacional e internacionalmente, publicado por ocasião do encerramento do *ATL 2020 online*, nas páginas articuladas do movimento indígena nas redes sociais Facebook e Instagram, em 30 de abril de 2020, afirma que:

[...] foi no demarcar das telas que o grito ecoou. As lágrimas podem não atravessar a lente, mas até os olhos de quem estava cego enxergou. Como se calar diante de um ataque, diante de um genocídio que a terra grita mesmo quando estamos em silêncio? A terra tem muitos filhos e uma mãe chora quando vê, quando sente que a própria mãe que gerou a vida, hoje está ameaçada. Mas ainda há tempo, há tempo porque precisamos reinventar o tempo. Ainda há tempo porque precisamos repensar os calendários, ainda há tempo porque a velocidade do nosso corpo, da nossa vida, não pode ser refém de um relógio do capital. Ainda há tempo de ocupar as redes, demarcar e descolonizar as telas. Ainda há tempo porque uma sociedade só pode permanecer surda se não escutar a voz que toca a alma, a voz guiada pelo espírito ancestral, a voz que quer ser escutada não apenas pelo ouvido, mas principalmente pelo coração. Ainda há tempo porque conseguimos conectar com o mundo.⁸⁹

O trecho aponta questões importantes que fazem parte dos discursos do movimento indígena na atualidade, tais como: o “demarcar das telas” e a atuação indígena pelas redes de comunicação digital. Pensamos essas ações como estratégias de resistência frente às condições impostas pelo contexto, como também sugerimos que tais estratégias se relacionam com outro modo de pensar a fronteira, a saber as fronteiras digitais.

⁸⁹ Reflexão de Célia Xakriabá, publicada na página @guajajasonia, na rede social Instagram, por ocasião do encerramento do *ATL 2020 online*, 30 abr. 2020.

Um ponto que emerge da narrativa diz respeito ao “grito que ecoa”, o protagonismo da fala indígena na denúncia das violações de seus direitos e na reivindicação da garantia destes, esta fala que para nós se apresenta como resistência pública (SCOTT, 2013) articulada nas redes da internet (CASTELLS, 2013). A “terra/mãe ameaçada” faz referência à exploração desenfreada dos recursos naturais e à destruição ambiental (e a degradação da vida) provocadas pelo avanço do capital. Denuncia, assim, a ameaça aos seus territórios e à própria vida.

O “descolonizar as telas”, por sua vez, ao referir-se às “telas” como espaços de atuação contra as tentativas de dominação e colonização, para nós se apresenta como o campo que faz emergir as experiências históricas e anseios de sujeitos decoloniais (ROSEVICS, 2017). A narrativa aborda também a ideia de ancestralidade, cara aos povos indígenas devido sua relação com suas formas de compreensão de mundo, suas cosmologias e suas compreensões sobre as formas de como estar no mundo. Essas formas de compreensão são distintas das formas de compreensão dominantes.

Djamila Ribeiro (2019, p. 86) afirma que “com todos os limites, o espaço virtual tem sido um espaço de disputas de narrativas; pessoas de grupos historicamente discriminados encontram aí um lugar de existir, seja na criação de páginas, sites, seja em canais de vídeos, blogs”. Assim, os espaços virtuais têm sido constituídos enquanto espaços de fala desses sujeitos historicamente discriminados, subalternizados, ao mesmo tempo em que suas narrativas entram em disputa com outras narrativas também historicamente hegemônicas. Entendemos as falas indígenas como falas não hegemônicas em disputas numa situação de protagonismos com os discursos dominantes.

Friso que mesmo diante dos limites impostos, vozes dissonantes têm conseguido produzir ruídos e rachaduras na narrativa hegemônica, o que muitas vezes, desonestamente, faz com que essas vozes sejam acusadas de agressivas por lutarem contra a violência do silêncio imposto (RIBEIRO, 2019, p. 86).

Como tentamos demonstrar, a realização das atividades e articulações das organizações indígenas de forma *online* se relaciona diretamente com a expressão cunhada pelo movimento de “ocupar as redes e demarcar as telas”. Sonia Guajajara enfatizou diversas vezes este ponto, bem como a participação da juventude, na realização do *ATL 2020 online*. Para Sonia, a participação da juventude foi fundamental para assegurar a estrutura de gravação e transmissão dos eventos, juntamente com a rede Mídia Índia. A transmissão ocorreu através de diversas plataformas digitais, desde as páginas oficiais do movimento

nacional, como também as páginas das organizações de base e páginas de organizações indígenas e apoiadores.

Começamos a pensar como fazer um ATL online e foi muito legal porque rapidamente a gente se apropriou das tecnologias. E nossos jovens, os jovens indígenas foram fundamentais para segurar todas essas estruturas de gravação, de transmissão e de orientação para nossas atividades. Uma parceria superimportante com a Mídia Ninja, que eles têm essa expertise de transmitir ao vivo, de fazer transmissão colaborativa. E a Mídia Ninja [...] junto com a Mídia Índia, que são os jovens indígenas comunicadores, organizou para a gente toda essa estrutura [...]. Antes nunca teve essa preocupação de fazer uma transmissão qualificada nas redes sociais. Agora a gente fez de forma qualificada, transmitida a partir da base, do site da APIB, mas que a gente retransmitiu em mais de cinquenta páginas de entidades parceiras. Com isso, somente da página da APIB nós tivemos mais de um milhão e meio de acesso durante a nossa programação. [...] E a gente trouxe como um chamado “vamos ocupar as redes sociais e demarcar as telas”. A gente sempre lutou pela demarcação das terras, então a gente trouxe um elemento a mais, “vamos demarcar as telas” e trazer a pauta indígena para a visibilidade e fazer as denúncias que têm que ser feitas. [...] Logo em seguida, a gente organizou a Assembleia da Resistência Indígena [...].⁹⁰

O protagonismo e articulação indígenas pelas telas, isto é, nas redes, tem suas marcas mais evidentes na realização do *ATL 2020*, a maior Mobilização Nacional Indígena do país, seguida pela *Assembleia Nacional de Resistência Indígena* e de outros eventos que se sucederam a esses em momentos em que os direitos indígenas e os próprios indígenas foram fortemente atacados e, contraditoriamente, ignorados pelo Estado brasileiro.

Não é que o movimento tenha atuado por meio da “demarcação das telas” apenas quando do período da pandemia, ele já vinha atuando nas redes digitais mesmo antes, como espaços estratégicos de luta. Porém, nesse período esse modo de atuação foi intensificado e aprimorado, ressignificando o papel e o poder das telas como espaços de articulação e organização. Pensamos que o protagonismo indígena nas telas, enquanto espaços de articulação e movimento no contexto de isolamento físico, foi possível porque este já vinha acontecendo, consistindo também num movimento de protagonismo nas redes, que, na situação de isolamento foi ampliado e fortalecido.

Um dado importante mencionado por Sonia se refere ao apoio e colaboração da rede Mídia Ninja na realização do *ATL 2020*. Essa aproximação já se fazia presente em 2018 na construção da campanha presidencial de Guilherme Boulos e Sonia Guajajara, em que organizações sociais como APIB e Mídia Ninja faziam parte da Frente social e política construída pelo PSOL, Partido Comunista do Brasil (PCB) e Unidade Popular pelo

⁹⁰ Sonia Bone Guajajara, em entrevista oral concedida a Conceição Amorim, na página @forummaranhensedemulheres, na rede social Instagram, 03 jun. 2020.

Socialismo (UP) (MOTA, 2018). Como podemos observar, Mídia Ninja trata-se de um aliado daquela época que continua a contribuir com os povos indígenas.

As diversas questões suscitadas pela narrativa de Sonia expõem a complexidade do movimento indígena na atualidade, bem como a dinamicidade de suas estratégias de atuação conseguindo articular uma série de atores sociais e uma diversidade de instrumentos técnicos. O texto de convocação da *Assembleia Nacional de Resistência Indígena 2020*, publicado nas páginas da APIB, COIAB, Mídia Índia, Sonia Bone Guajajara e em páginas de outras organizações e lideranças indígenas também menciona a questão da “ocupação das redes e demarcação das telas”. Vejamos o trecho do texto convocatório:

[...] *Diante de novas ameaças, precisamos repensar nossas estratégias de luta.* Nesse sentido, a APIB e suas organizações de base convocam a Assembleia Nacional de Resistência Indígena. Depois de *ocuparmos as redes e demarcar milhões de telas* com a 16ª edição do Acampamento Terra Livre, convocamos a Assembleia Nacional de Resistência Indígena. [...] Nos encontraremos nos dias 8 e 9 de maio nas redes da @apiboficial das 9h às 21h. Não nos caemos diante das ameaças que a Covid-19 representa para nossa sobrevivência. #coronavírus #assembleiaindigena #resistencia ⁹¹ (grifos nossos).

O trecho acima, além de mencionar o tópico das estratégias de luta, faz referência ao contexto de ameaças aos povos indígenas, tanto ameaças históricas quanto a ameaça da doença Covid-19. Dentre as ameaças mencionadas na carta, podemos citar invasões de todos os tipos aos territórios indígenas, como grileiros, madeireiros, missionários e garimpeiros.

Além disso, há os assassinatos de lideranças e outras formas de violência, estimuladas pelo próprio governo brasileiro e intensificadas nos territórios contra os povos indígenas (APIB, 2020). Nesse contexto, ao mesmo tempo em que os direitos ao território e os povos são atacados pelas ações do governo, também os indígenas e seus direitos foram ignorados nas políticas oficiais de enfrentamento e combate ao coronavírus, como também foram ignorados e invisibilizados, mais uma vez, pelos meios de comunicação hegemônicos.

Desse modo, conforme apontam as narrativas anteriores, é que se faz necessário o repensar as estratégias de luta, em que as redes de comunicação indígenas têm destacada importância e atuação. Assim, durante a realização de nossa pesquisa nas redes, observamos que o movimento indígena buscou visibilizar suas pautas através das mídias indígenas, a exemplo da Mídia Índia e REJUIND, bem como através das redes próprias das lideranças e das organizações em suas páginas nas redes sociais. Esses espaços também foram amplamente

⁹¹ Trecho da carta convocatória da *Assembleia Nacional de Resistência Indígena*, publicada nas páginas da APIB, Mídia Índia e Sonia Bone Guajajara, nas redes sociais Facebook e Instagram, 5 maio 2020.

utilizados como forma de denunciar publicamente os ataques, mortes e impunidades, bem como forma de articular suas ações e agendas.

Percebemos que o movimento indígena contemporâneo se utilizou (e continua a utilizar) dos espaços midiáticos, das redes sociais, de meios não hegemônicos de divulgação de mensagens, ideias e ideologias, numa exposição do sujeito indígena como protagonista de sua própria história e das mobilizações étnico-políticas. Essa exposição, contudo, em nosso entendimento, não deixa de ser um movimento de resistência a diversas formas de dominação, opressão e tentativas de degradação. Analisamos que os discursos das mais variadas lideranças indígenas desde a Amazônia maranhense e de outras fronteiras pelo Brasil enfatizam a questão da resistência indígena.

O movimento criou a exposição da agenda indígena em diversos espaços de atuação, definindo estratégias de luta. Há, nesse sentido, e em diálogo com Castells (2013) e suas análises sobre movimentos sociais em rede, um debate contínuo do movimento indígena na internet.

Nos espaços midiáticos, percebemos o uso dessas ferramentas como espaços de atuação política, de resistência indígena, espaços de articulação e atuação do movimento. São também espaços de exposição do indígena, de suas aflições, de seus anseios, de suas agendas e estratégias de atuação. Como espaços de resistência pública no sentido de Scott (2013), são também espaços de enfrentamento, de lutas e conflitos em face do que lhes representa qualquer ameaça. Como espaços de exposição (pública), são, sobretudo, espaços em que as agendas indígenas buscam visibilidade.

O movimento indígena é, nesse sentido, realizado de modo articulado em redes de relações e compreende todas as pautas indígenas. Embora esteja nas realidades dos diferentes povos, em suas especificidades, é também um movimento para além das fronteiras mais imediatas que demarcam os limites dos territórios, se considerarmos a fronteira também de acordo com essa acepção.

Trata-se de um movimento de articulação de povos (interétnico), lideranças, agendas e organizações indígenas numa rede de resistência, conforme Castells (2013). Não se trata de um fenômeno social rural ou urbano, isto é, do domínio da sociologia rural ou urbana, mas de um fenômeno situado nas interfaces desses domínios e para além deles, inclusive no domínio digital, o que supõe a noção de redes na qual procuramos compreendê-lo, um movimento indígena nas redes.

Assim, o movimento indígena se faz visível em diferentes escalas, de modo que está presente nas realidades dos territórios indígenas, na chamada Amazônia maranhense, na

Amazônia brasileira, como também se faz em nível de Brasil e numa escala internacional. Isso significa dizer que ele está na fronteira amazônica, enquanto espaço de atuação, como também está para além dessa fronteira. Articula em rede uma série de entidades, organizações, associações e suas agendas que compõem um todo abrangente que compreende o que estamos chamando de movimento indígena.

Todas essas teias, relações, convergências e divergências de ideias compõem ao todo o movimento indígena, movimento que vai desde as aldeias, que é o chão e onde se forma e está a base, até o cenário internacional. O movimento indígena constitui um movimento complexo também por juntar povos com importantes diferenças culturais entre si, porém complementares (BARTH, 2000, p. 39). Para além dos conflitos internos e das discordâncias de posicionamentos, há um projeto maior e uma pauta integradora.

Esse contexto de atuação, protagonismo nas mídias, nas redes sociais, é também um protagonismo de lideranças e militância jovem, que trazem consigo também a pauta, além da comunicação e ocupação das redes digitais, a pauta do movimento de juventude indígena e suas agendas, de modo específico, como também as demais pautas centrais que envolvem o movimento como um todo. A atuação das redes de comunicação indígena, como Mídia Índia e REJUIND, é realizada de modo direto com as lideranças nas aldeias e territórios buscando e trazendo ao público as informações de base, como enfatiza Erisvan Bone Guajajara.

As lideranças do movimento, bem como os comunicadores indígenas, são os sujeitos porta-vozes, aqueles que fazem “ecoar a voz dos povos” indígenas. É também nesse sentido que o movimento indígena na Amazônia maranhense se projeta para além das fronteiras amazônicas, porque a voz se estende para além dos seus limites, inclusive através dos espaços digitais (CASTELLS, 2013).

Os espaços midiáticos, dos quais as redes sociais constituem um exemplo e nos quais atuam as redes de comunicação indígenas, como já apontado, são lugares propícios para o indígena exercer o direito de voz sobre suas questões. As mídias constituem, nesse sentido, instrumentos que viabilizam os “lugares de fala”, ao permitirem o exercício da fala e afirmação de subjetividades aos sujeitos historicamente subalternizados e silenciados (RIBEIRO, 2019). São também lugares sociais utilizados por sujeitos com intuito de conferir visibilidade às suas pautas, às suas questões, às suas demandas e, assim, mostrarem sua força e a força do movimento que realizam.

Constituem também, para os nossos propósitos, as fronteiras digitais. Por isso, entendemos que as mídias sociais, enquanto fronteiras, são espaços propícios de atuação indígena, de organização, de resistência e de enfrentamento. Conforme Castells (2013), estes constituem espaços em que os movimentos sociais podem se articular com autonomia; espaços de busca por visibilidade. As redes de relações físicas e digitais permitem às lideranças e às organizações atravessarem as fronteiras, que também são fluídas, indo desde as articulações de base às articulações internacionais, envolvendo um conjunto de sujeitos sociais, não apenas indígenas, como também apoiadores e aliados não indígenas.

Almeida (2019, p. 115) sustenta que um dos aspectos que compreendem as estratégias e a *sagacidade* tentehar⁹² é sua capacidade de “troca de conhecimentos” e de “aprender com quaisquer que sejam seus interlocutores”. Essa questão pode ser pensada em relação ao uso de tecnologias digitais, como também em relação à busca indígena pela “escolarização formal” de sujeitos indígenas nas relações ou em instituições de educação “não indígenas”.

Nesse sentido, o autor afirma: “a ideia de busca de conhecimento que está nas mãos dos outros parece-me bastante profícua para pensar o caso tentehar” (ALMEIDA, 2019, p. 116). Também nos parece pertinente para pensar o caso das lideranças do movimento indígena, se não de modo geral, pelo menos nos casos das lideranças que acompanhamos em nossas pesquisas, observações e entrevistas públicas. Buscar se apropriar dos conhecimentos não indígenas parece um caminho para poder disputar com esse outro os espaços e sua ocupação. Com base em suas análises, o autor afirma que para os Tentehar, “[...] conhecer os brancos e suas organizações, ação fundamental para o “futuro do seu povo” (ALMEIDA, 2019, p. 116).

Luciano (2011) analisa a necessidade da busca pela apropriação de conhecimentos através dos processos de escolarização como caminho para a retomada da construção da autonomia, que pode ser entendida como condição para o que o autor denominou “manejo de mundo”. O autor define o manejo do mundo “fundamentalmente como a capacidade e garantia de livre circulação no mundo e a liberdade de viver dos indivíduos e dos grupos” (LUCIANO, 2011, p. 339).

O autor argumenta quanto à busca por espaço e autonomia indígena que é a capacidade de controle e manejo que dá sentido à vida. Por isso, defende que por meio da

⁹² Conforme o autor, “Os *Tentehar* são um povo indígena conhecido entre os maranhenses e os antropólogos como Guajajara” (ALMEIDA, 2019, p. 16, grifo do autor). No entanto, utilizamos ao longo do texto, grosso modo, o termo Guajajara, por ser esta ainda a denominação como as lideranças são majoritariamente conhecidas nos espaços públicos.

escola os indígenas buscam “garantir condições de comunicabilidade com o mundo dominante [...] para o manejo da relação e para apropriar-se dos instrumentos úteis [...], principalmente os instrumentos de poder, dos quais os saberes das escolas fazem parte” (LUCIANO, 2011, p. 339). O manejo do mundo, como capacidade de circulação por este mundo, ou ainda, como capacidade de transitar pelo mundo dos indígenas e não indígenas é construído na relação com a escola e com os conhecimentos aí construídos e apropriados.

Luciano (2011) lança luz para pensarmos o perfil das lideranças indígenas do movimento, isto é, o que convencionamos denominar liderança no movimento indígena amazônico maranhense, ao mencionar que as lideranças do movimento no Alto Rio Negro, bem como no movimento indígena nacional são sujeitos “capacitados, engajados, ativos, críticos, competentes e, sobretudo, comprometidos com os processos de luta de seus povos” (LUCIANO, 2011, p. 321). Percebemos, de modo geral, que essas características estão presentes nos sujeitos e sujeitas que assumem posições de liderança no âmbito do movimento que analisamos na fronteira Amazônia maranhense.

Como podemos perceber nas narrativas elencadas, há atualmente inúmeras estratégias de afirmação indígenas. Um elemento importante dessas estratégias refere-se ao uso das redes, como também é de fundamental importância a utilização de elementos do universo simbólico não indígena, como a educação escolar, por exemplo. Entendemos que esses mecanismos funcionam como meios de acessar o sentido do outro para reafirmar a si mesmo. Assim, parte dos saberes dos quais lançam mão para reafirmar sua identidade são apropriados dos não indígenas, mas utilizados para reafirmar os seus próprios modos e saberes, bem como para reafirmar seus territórios, a terra, a ancestralidade, sua visão de mundo, sua visão sobre a terra, visão sobre território, e reafirmar um modo próprio de se relacionar com a terra e com o território.

Nesse sentido, Almeida (2019), em seus estudos sobre a *sagacidade* tentehar, afirma: “[...] compreendo o contato com a alteridade como processo que atualiza a condição do tentehar no mundo. Os elementos do dito ‘mundo do branco’, absorvidos por eles, enriquecem a leitura que fazem de si mesmos e dos outros” (ALMEIDA, 2019, p. 75). Podemos pensar, seguindo o raciocínio do autor, que os contatos com esses mecanismos, instrumentos ditos não indígenas atualizam a experiência indígena no mundo, na medida em que os permitem absorver e manipular conhecimentos variados a partir de suas experiências de estar no mundo.

No contexto da pesquisa de campo, as pautas que ficaram bem claras e emergenciais para o momento giravam em torno da a) proteção à saúde indígena e b) da

proteção ao território. No entanto, outras questões paralelas apareceram com bastante ênfase, como o tema da c) ocupação das telas como estratégia para realização das ações do movimento que não poderiam ser realizadas de maneira presencial, bem como forma de mostrar a força e capacidade de atuação do movimento mesmo em situações adversas. A d) questão de lideranças (não que fosse uma pauta, mas o discurso da liderança ganhou bastante ênfase e repercussão, isto é, o próprio termo apareceu com relevo nas falas públicas das próprias lideranças).

Do mesmo modo, foram presentes e) questões de gênero e sexualidade nos povos indígenas – sobretudo nas redes, pela liderança e protagonismo de indígenas mulheres, como também pelo protagonismo jovem no movimento LGBTQIA+ indígena, questões sobre as quais observamos tanto em suas emergências na Amazônia maranhense como num panorama nacional.

Assim, algumas das formas ou ações de resistência, além das formas cotidianas (SCOTT, 2013), se dão também através de ocupações de espaços públicos, sob a forma de resistência pública – porque o movimento precisa, para sua própria dinamicidade, ser visibilizado no meio social (CASTELLS, 2013), nessa direção entendemos a “ocupação das telas” também como forma de resistência, como também a atuação nesses espaços como resistência pública, nas “vozes dissonantes” aos discursos e tentativas de dominação. Assim, espaços públicos físicos como rodovias e o próprio órgão indigenista do governo, a Funai são alvo de ocupações sempre que as lideranças considerem necessário.

Ações como o *Abril Indígena*, *ATL*, Assembleia Nacional de Resistência Indígena, bem como assembleias e mobilizações das organizações regionais de base e das organizações e associações dos territórios constituem ações de resistência (articuladas, organizadas, coletivas, públicas) às ações do governo que constituem tentativas de dominação e violação dos direitos constitucionais dos povos indígenas. As resistências públicas ocorrem através da realização de mobilizações e articulações em níveis locais, regionais, nacionais e internacionais, como também através de encontros/reuniões de formação e treinamento de lideranças, capacitação de pessoal para atuação na defesa e proteção dos territórios, contra as diversas formas de ameaça e destruição.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Fronteiras em Movimento constitui a ideia basilar em torno da qual construímos as análises ao longo deste trabalho de pesquisa. Tomamos a noção de fronteira a partir de duas perspectivas que, inicialmente, parecem caminhar em direções opostas, a saber: a noção de Martins (2019), da fronteira como espaço do encontro de alteridades, em que ocorre degradação e morte; noutro sentido, temos o pensamento sobre fronteira dos autores fronteiriços decoloniais, dos quais tomamos por base Mignolo (2015), que apresenta a fronteira como lócus de enunciação (de voz) de sujeitos historicamente subalternizados.

Nessa perspectiva, analisamos a atuação do movimento indígena – o que sustenta a ideia das fronteiras em movimento – a partir da Amazônia maranhense, pois entendemos que, nesse espaço fronteiriço, ocorrem tanto situações de degradação e morte, como também de afirmação e enunciação de resistências indígenas. Evidenciam-se o caráter contraditório e as ambiguidades das relações sociais que são desenvolvidas nesse espaço.

Tivemos, como hipótese, que as lideranças do movimento (sujeitos indígenas fronteiriços) protagonizam ações de resistência frente às violações de seus direitos e aos processos de dominação que lhes são, recorrentemente, impostos, sobretudo pelas ações orientadas pelas políticas indigenistas do Governo Federal, as quais denominamos como política anti-indígena, por entender que atentam contra os direitos indígenas fundamentais, estes já conquistados e assegurados tanto na Constituição Federal de 1988, quanto em outros instrumentos (jurídicos) legais.

Assim, no primeiro capítulo, nosso intuito foi discutir as categorias de análise que, no decorrer da pesquisa, foram se configurando como centrais para a compreensão das variadas dinâmicas que perpassam o movimento indígena na atualidade, desde a fronteira amazônica maranhense. No segundo capítulo, nosso objetivo foi apontar elementos para a construção da ideia da Amazônia maranhense como espaço fronteiriço e como campo de possibilidade de emergência do movimento indígena, enquanto movimento de luta por direitos, de modo particular, entendendo-o como movimento de resistências pelo direito de existir.

No terceiro capítulo, analisamos as narrativas indígenas, objetivando entender como o movimento e suas lideranças, desde a Amazônia maranhense, apresentam-se frente às demandas do movimento nacional, bem como os sentidos do ser liderança e de sua construção/atuação no movimento indígena, especialmente numa condição de fronteira.

Buscamos entender como as ações e estratégias do movimento indígena no MA dialogam com o movimento nacional.

Nesse sentido, pudemos analisar que, na Amazônia maranhense, enquanto fronteira sociológica, espaço de encontro de alteridades, desenvolvem-se relações marcadas por contradições e ambiguidades, em que, a partir de situações de degradação e morte, sujeitos indígenas fronteiriços impõem resistências num movimento de protagonismos contra os mais variados tipos de dominação. Essa hipótese demonstramos por meio dos casos do assassinato de Paulo Paulino e Zezico Guajajara, os quais expuseram a capacidade do movimento de ressignificar experiências de morte em instrumentos de luta e também funcionaram como demonstração de força do movimento indígena, agregando sentimentos de coletividade e ancestralidade.

O caso Paulino, como os casos de construção de organizações indígenas, de modo a atender as demandas emergentes nesse espaço, a exemplo das articulações rumo ao fortalecimento da autonomia e participação política das mulheres indígenas do MA através da AMIMA e das discussões e mobilizações da juventude indígena no estado, sob influência e auxiliados pelas organizações indígenas regional (COIAB), nacional (APIB) e pelas redes de comunicação (a exemplo de Mídia Índia), além de demonstrar estratégias de resistências indígenas na fronteira, constituem também elementos que comprovam a capacidade de organização e enunciação fronteiriça.

Assim, sujeitos indígenas afirmam suas identidades, sua capacidade de agência, suas resistências, como também afirmam o próprio espaço fronteiriço como espaço de movimento, de experiências históricas vistas sob outro olhar, de sujeitos que impõem ações e alternativas para se repensar as relações com o território e para repensar a própria existência.

Outro ponto central em nossa análise consistiu em demonstrar que as ações do movimento indígena são realizadas em rede. Olhando como essa rede se manifesta na fronteira amazônica maranhense, podemos mencionar o fato da presença de lideranças da organização regional (COIAB) e nacional (APIB) na assembleia da COAPIMA em 2020. Como também, a participação de “parceiros e aliados do movimento indígena”, de instituições Indigenistas, de Defesa dos Direitos Humanos, em âmbito local, regional e nacional, na assembleia da AMIMA 2020, além de representações dos diversos povos e associações indígenas do MA nessas ações.

Ainda corroborando com essa ideia, há as articulações da juventude indígena maranhense, inspiradas nos movimentos de juventude de outros povos indígenas com os quais os jovens do MA tiveram contato, nas experiências de participação no ATL 2019, conforme

informou Inai'ury Guajajara. Também o movimento de mulheres indígenas amazônico maranhense, em articulação ao movimento de mulheres indígenas em nível nacional.

Nessa direção, importantes ações nacionais como *ATL*, Assembleia de Resistência Indígena, *Abril Indígena*, bem como campanhas, manifestos contam com a contribuição de uma série de organizações: indígenas, indigenistas, ONGs de apoio às causas indígenas, ambientais e de direitos humanos (nacionais e internacionais), partidos políticos etc. Também cabe destacar a mobilização de importantes atores nacionais e internacionais na realização desses eventos e no apoio às causas indígenas, como: políticos, artistas, lideranças de movimentos sociais etc.

Ao analisarmos que as fronteiras estão em movimento (nos confins), podemos dizer que são os sujeitos indígenas, em nossa perspectiva, as lideranças – numa condição de fronteira – que protagonizam tal movimento. A ideia de fronteira em movimento se relaciona com o movimento indígena maranhense porque este acontece na fronteira, e em movimento por conta das ações sociais e políticas de resistência nela realizadas.

Constituem-se de relações dialéticas, complexas e de complementaridade: a fronteira está em movimento e o movimento está na fronteira. Assim, podemos perceber que as diferentes fronteiras (físicas, sociais, digitais) constituem espaços fluidos, estão em constante movimento e se articulam em redes de relações sociais que conectam diferentes frentes/pontos de atuação, desde a Amazônia maranhense.

A partir da perspectiva multissituada, analisamos que as redes virtuais também constituem fronteiras, no sentido de que são, como os espaços físicos amazônicos maranhenses, espaços de disputas por protagonismo e de disputas de narrativas sobre a própria rede, em que concorrem com discursos dominantes sobre sua autoafirmação e autorrepresentação. Os discursos indígenas concorrem com outros na afirmação de suas identidades, de sua condição étnica, de seus territórios, de suas demandas. As redes funcionam também como espaços de resistências e de denúncia de violações de direitos, como também constituem espaços de violações de direitos.

O movimento indígena maranhense e nacional, como demonstrou Daniel Munduruku (2012), expressa a resistência dos povos para manter atualizada a luta indígena. Em nosso entendimento, trata-se de uma luta política em rede que é, ao mesmo tempo, resistência, o que significa dizer que o movimento é constituído de múltiplas resistências (ou formas de resistência), que se fazem por ações coletivas.

Assim, analisamos a presença nas redes digitais como estratégia de resistência, como também observamos a construção das telas como estratégia de resistência, articulando

ações por meio desses espaços, construindo e fortalecendo a rede. Nas redes (de articulações), as resistências acontecem em vários pontos e em múltiplas situações.

Percebemos que os sujeitos indígenas vivenciam os conflitos em seus próprios corpos, estes entendidos como corpos-políticos, corpos instrumentos políticos de luta, na linha de frente das resistências, seja nas ações que ganham corpo social nos espaços físicos, seja nas telas, a partir dos quais (corpos, espaços físicos e telas) enunciam suas experiências. Corpos expostos aos revezes, às contradições das situações extremas a que são submetidos e desafiados a enfrentarem.

Como exemplos de ações realizadas pelo movimento, podemos mencionar o *Abril Indígena*, *ATL*, assembleias, campanhas, mobilizações, debates, reivindicações, cartas, relatórios, etc. Como exemplos de coletividades atuantes nas variadas frentes do movimento, podemos citar os movimentos de mulheres e juventudes indígenas.

Nesse sentido, observamos o avançar nas pautas a partir de várias frentes do movimento: o movimento com suas pautas históricas, as organizações e articulações em torno do Movimento de Mulheres Indígenas, o Movimento de Juventudes Indígenas, as redes de comunicação indígenas e as preocupações em torno da discussão LGBTQIA+. O movimento de mulheres e o de juventudes, bem como as discussões sobre demarcação das telas e ocupação das redes e as discussões em torno da temática LGBTQIA+, constituem questões encontradas no movimento (em campo) mesmo não tendo sido objetivo da pesquisa.

Portanto, podemos afirmar que o movimento é constituído também por uma diversidade de pautas que elencam as demandas históricas e atuais, estas últimas fruto de novas demandas que se apresentam. Em nossa análise, constituem práticas políticas de resistência. As pautas históricas (e que continuam atuais) giram em torno das questões relacionadas à demarcação e proteção dos territórios indígenas, bem como em torno de questões relacionadas à educação, saúde etc. A proteção contra invasores dos mais variados tipos, inclusive por meio de ações orientadas pelo Estado, este representando os interesses dos grupos “dominantes” – hidrelétricas, mineradoras, madeireiras, agronegócio etc.

As novas preocupações ou novas agendas do movimento indígena, observadas em nossas investigações, estão relacionadas ao reconhecimento e fortalecimento das organizações de mulheres e juventudes indígenas. Também as preocupações e ações relacionadas ao fortalecimento das redes de comunicação indígenas e a emergência da discussão em torno da temática LGBTQIA+ no âmbito do movimento indígena.

Na Amazônia maranhense, a organização das mulheres indígenas parece mais avançada e fortalecida em relação ao movimento de juventude. O que podemos mensurar pelo

fato de as mulheres estarem articuladas e atuando em torno da AMIMA, a qual conta com a participação em posições de liderança de mulheres de diversos povos da fronteira. No que se refere ao movimento de juventude, este ainda não conta com uma organização formalizada, estando em estágio de mobilização, o que podemos afirmar com base na realização de ações como o Primeiro Encontro da Juventude Indígena do Centro-Oeste Maranhense, depois com as mobilizações para realização do primeiro encontro de juventudes que, conforme constatamos, seria realizado a nível de estado, o que não pode ser concretizado devido o contexto de pandemia.

Pensando a partir de Ferreira (2013), analisamos que a atuação política indígena constitui uma ação no âmbito do movimento de decolonialidade, no sentido de que esta busca romper com a política não indígena e anti-indígena brasileira, num enfrentamento político através da luta, das resistências – nisto também consiste o movimento de decolonialidade. Entendemos que há um pensamento indígena que subjaz as práticas do movimento (práticas políticas, de resistência, por visibilidade). Os indígenas apresentam outra concepção de enfrentamento, de vida, baseada na ancestralidade, em suas experiências históricas diversas e nos conhecimentos indígenas.

Nesse sentido, compreendemos a fronteira Amazônia maranhense como locus de enunciação de uma epistemologia indígena de fronteira (o pensamento indígena) que subjaz as ações realizadas pelo movimento indígena, embora ainda não tenhamos condições de demonstrar as bases que fundamentam tal proposição, o que exigiria maiores investigações e reflexões. As redes indígenas, como partes desse processo, também são instrumentalizadas como espaços de enunciação, por isso que ela é também, em nosso entendimento, uma fronteira onde se constrói decolonialidade. Esse pensamento o entendemos como contraposição às ideias dominantes e, ao mesmo tempo, como opção a tais ideias.

Analisamos a fronteira em suas contradições e em suas complexas relações: ao mesmo tempo em que percebemos ações de degradação e morte, também percebemos ações de resistência, de organização e de enunciação, em forma de denúncia, das violações de direitos e das situações de morte, da omissão e descaso do Estado, no que se refere à garantia dos direitos indígenas e da proteção à vida. Essas ações de degradação, morte, invasões de territórios, enunciação e denúncias encontram ecos em ações semelhantes, em outros pontos da rede, em outras fronteiras/realidades que, juntas, formam uma complexa articulação indígena que tem, como base, as organizações indígenas das diferentes regiões e a atuação de suas lideranças.

Observamos exemplos de ações indígenas que geram repercussão e ações nas esferas da justiça, ministério público, STF, como o recente caso das acusações da Funai, visando à criminalização de Sonia Guajajara e APIB, por supostamente difamarem o governo federal e as políticas deste voltadas aos povos indígenas, e o caso de Paulo Paulino Guajajara que gerou repercussão no Brasil e na Europa, por exemplo. O desfecho do caso envolvendo Sonia, bem como as repercussões da morte de Paulo Paulino, são exemplos de como as vozes fronteiriças têm ecos e geram ações nos “centros” de poder (dominantes).

Essas são ações de resistência protagonizadas por sujeitos fronteiriços. São as lideranças indígenas a estar à frente de tais ações, são elas a expor seus corpos e suas vozes nos espaços públicos em movimento nas ações realizadas, seja nos espaços (físicos) da vida social, seja nas telas, como nas instâncias jurídicas, espaços onde denunciam, reivindicam, negociam.

Cabe salientar nossa preocupação em como definir nosso campo de pesquisa. Nesse sentido, pusemo-nos a pensar e chegamos à conclusão de que ele constitui um campo multissituado. Como também chegamos à reflexão de que assumimos uma perspectiva metodológica que rompe com o modo predominante de se fazer etnografia, na longa duração e de maneira aprofundada sobre a cultura de determinada comunidade.

É importante afirmar, ainda, que o próprio campo nos mostrou os caminhos dessa pesquisa. Desse modo, os povos e lideranças que nela aparecem nos foram sendo apresentados pelo campo nas telas, como os Guajajara, Krikati e Gavião – com estes últimos sem nenhum momento de interlocução –, embora outros povos não presentes nas telas em situação de fala também estejam atuantes na luta do movimento indígena. Como exemplo, podemos mencionar os Ka’apor, Mermotumré, Apaniekra, Awá Guaja, Tremembé e Krenyê, os quais tiveram “representantes” participando nas assembleias da AMIMA e COAPIMA em 2020. Estes povos, de certa forma, estão nas telas através da força do movimento indígena.

Por fim, encerramos o trabalho com algumas indicações de campos que se abriram em nossa pesquisa. Como exemplos, os distintos tratamentos dados pela justiça nos casos de assassinatos de indígenas quando estes crimes são cometidos por indígenas e quando por não indígenas; as discussões sobre gênero e sexualidade entre os povos indígenas, a exemplo do movimento de mulheres indígenas na Amazônia maranhense (o protagonismo feminino) e os debates em torno da temática LGBTQIA+.

Podemos mencionar ainda, nesse sentido, a emergência das redes de comunicação indígenas e o movimento que evidencia o protagonismo das juventudes indígenas, bem como a necessidade de aprofundamento da dimensão decolonial das resistências e do movimento

indígena fronteiriço. Esses campos apresentam-se, inclusive, como possibilidades de pesquisa nas redes. Por força do tempo e da necessidade de encerrar o trabalho essas indicações de campos não puderam ser exploradas.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Apresentação: A “Turma do Brasil Central” e a “Antropologia da Amazônia”. In: VELHO, Otávio Guilherme. **Frentes de expansão e estrutura agrária**: estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica. 3. ed. Manaus: UEA Edições, 2013. p. 9-24. (Coleção Antropologia da Amazônia).

ALMEIDA, Emerson Rubens Mesquita. **A política vai à festa**: sagacidade e estratégia Tentehar nas relações interétnicas. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2019. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/36880>. Acesso em: 15 jun. 2020.

ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. Prefácio - Apresentando Spivak. In: SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução: Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora da UFMG. 2010. p. 7-17. Título original: Can the Subaltern Speak?

AMARAL, Adriana. Etnografia e pesquisa em cibercultura: limites e insuficiências metodológicas. **Revista USP**, São Paulo, n. 86, p. 122-135, jun./ago. 2010. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13818>. Acesso em: 14 jun. 2020.

ARTICULAÇÃO DAS MULHERES INDÍGENAS DO MARANHÃO. Carta da Assembleia de articulação das mulheres indígenas do Maranhão – AMIMA. In: ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. **Notícias**. [Brasília], 05 mar. 2020. Disponível em: <<https://apiboficial.org/2020/03/05/carta-da-assembleia-de-articulacao-das-mulheres-indigenas-do-maranhao-amima/>>. Acesso em: maio 2021.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. A mãe terra enfrenta dias sombrios. In: ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. **Notícias**. [Brasília], 10 maio 2020a. Disponível em: <https://apiboficial.org/2020/05/10/carta-final-da-assembleia-de-resiste%cc%82ncia-indigena/>. Acesso em: 07 ago. 2020.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. Apib faz apelo à CIDH em favor do povo Guajajara. In: ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. **Notícias**. [Brasília], 09 abr. 2020b. Disponível em: <https://apiboficial.org/2020/04/09/apib-faz-apelo-a-cidh-em-favor-do-povo-guajajara/>. Acesso em: 07 jul. 2020.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. **Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental**. A fim de que sejam adotadas as providências listadas ao final, voltadas ao equacionamento de graves lesões a preceitos fundamentais desta Constituição [...]. Brasília, [jul. 2020]. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/dl/adpf-apib.pdf>. Acesso em: 12 ago. 2020.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. Comitiva de lideranças indígenas vai à Europa denunciar violações no Brasil. In: CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Leia mais**. [Brasília], 11 out. 2019a. Disponível em: <https://cimi.org.br/2019/10/comitiva-de-liderancas-indigenas-vai-a-europa-denunciar-violacoes-no-brasil/>. Acesso em: 11 jul. 2020.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. **Informe n. 01/2021 - AJUR/APIB**. Resolução n. 4, de 22 de janeiro de 2021, da Fundação Nacional do Índio – Funai. Direito constitucional à autodeterminação dos povos indígenas. Direitos humanos dos povos indígenas. Ato administrativo que atenta contra a autodeterminação dos povos. Brasília, 01 fev. 2021. Disponível em: <https://apiboficial.org/files/2021/02/Informe-Juri%CC%81dico-APIB-01-21-RESOLUC%CC%A7A%CC%83O-N.-4-FUNAI.pdf>. Acesso em: 14 maio 2021.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. Nota da APIB: Governo deve apresentar plano de prevenção e atendimento para evitar riscos de contaminação de Coronavírus nos territórios indígenas. *In: ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. Notícias*. [Brasília], 20 mar. 2020c. Disponível em: <https://apiboficial.org/2020/03/20/governo-deve-apresentar-plano-de-prevencao-e-atendimento-para-evitar-riscos-de-contaminacao-de-coronavirus-nos-territorios-indigenas/>. Acesso em: 07 maio 2021.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. Nota sobre a Jornada Sangue Indígena: Nenhuma Gota Mais. *In: ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. Notícias*. [Brasília], 30 dez. 2019b. Disponível em: <https://apiboficial.org/2019/12/30/nota-sobre-a-jornada-sangue-indigena-nenhuma-gota-mais/>. Acesso em: 15. jul. 2020.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. Participe do Abril Vermelho. *In: ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. Notícias*. [Brasília], 14 abr. 2020d. Disponível em: <https://apiboficial.org/2020/04/14/participe-do-abril-vermelho/>. Acesso em: 04 mar. 2021.

BARBOT, Janine. Conduzir uma entrevista face a face. *In: PAUGAM, Serge (coord.). A pesquisa sociológica*. Tradução: Francisco Morás. Petrópolis: Vozes, 2015. cap. 6, p. 102-123. (Coleção Sociologia). Título original: L'enquête sociologique.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. *In: BARTH, Fredrik. O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Organização: Tomke Lask. Tradução: John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000. p. 25-67. (Typographos, 2).

BECKER, Bertha K. Desafios e perspectivas da integração regional da Amazônia sul-americana. **Parcerias Estratégicas**, Brasília, v. 15, n. 30, p. 25-44, jan./jun. 2010. Edição Especial. Disponível em: http://seer.cgee.org.br/index.php/parcerias_estrategicas/article/view/375. Acesso em: 12 jun. 2020.

BECKER, Bertha K. Por que a participação tardia da Amazônia na formação econômica do Brasil? *In: ARAÚJO, Tarcisio Patricio de; VIANNA, Salvador Teixeira Werneck; MACAMBIRA, Júnior (org.). 50 anos de formação econômica do Brasil: ensaios sobre a obra clássica de Celso Furtado*. Rio de Janeiro: Ipea, 2009. cap. 8, p. 201-228. *E-book*.

BOURDIEU, Pierre. Introdução a uma sociologia reflexiva. *In: O poder simbólico*. 5. ed. Tradução: Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2002. cap. 2, p. 17-58. Título original: Le pouvoir symbolique.

BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. **Ofício de sociólogo: metodologia da pesquisa na sociologia**. 7. ed. Tradução: Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2010. Título original: *Le métier de sociologue: préalables épistémologiques*.

CABRAL, Maria do Socorro Coelho. **Caminhos do gado: conquista e ocupação do sul do Maranhão**. 2. ed. São Luís: EDUFMA, 2008. (Coleção Humanidades, 5).

CAMARGO, Cristina; VALENTE, Rubens. ‘Guardião da floresta’, líder indígena Guajajara é morto em conflito com madeireiros no Maranhão. **Folha de S.Paulo**, Poder, São Paulo/Brasília, 02 nov. 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/11/guardiao-da-floresta-lider-indigena-guajajara-e-morto-em-conflito-com-madeireiros-no-maranhao.shtml>. Acesso em: 14 mar. 2020.

CAMPANHA DE MULHER. Candidatas 2018. Maranhão. **Sonia Guajajara**. [S. l.], [2018]. Disponível em: <https://campanhademulher.org/sonia-guajajara/>. Acesso em 12 maio de 2021.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Teses sobre o indigenismo brasileiro. **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 4, n. 1, p. 171-178, 1980. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6100>. Acesso em: 14 out. 2020.

CASTELLS, Manuel. **Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da internet**. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. Título original: *Networks of outrage and hope: social movements in the internet age*.

CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA. **A Associação Wyty Catê**. [Brasília], [2011]. Disponível em: <https://trabalhoindigenista.org.br/o-cti/programas/programa-timbira-acoes-associacao/>. Acesso em: 12 abr. 2020.

CHAUVIN, Sébastien; JOUNIN, Nicolas. A observação direta. In: PAUGAM, Serge (coord.). **A pesquisa sociológica**. Tradução: Francisco Morás. Petrópolis: Vozes, 2015. cap. 7, p. 124-140. (Coleção Sociologia). Título original: *L'enquête sociologique*.

COELHO, Elizabeth Maria Beserra; ALMEIDA, Mônica Ribeiro Moraes de. Dinâmicas das lutas por reconhecimento étnico no Maranhão. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 31., 2018, Brasília. **Anais eletrônicos** [...]. Brasília: ABA/UnB, 2018. Tema: Direitos Humanos e Antropologia em Ação. Disponível em: <http://www.evento.abant.org.br/rba/31RBA/T-196>. Acesso em: 14 abr. 2021.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. Carta aberta contra a exclusão de indígenas do Plano Prioritário de Imunização da Covid-19. In: CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Notícias**. [São Luís], 25 jan. 2021. Disponível em: <https://cimi.org.br/2021/01/indigenas-excluidos-vacinacao-duplamente-violentados-maranhao/>. Acesso em: 06 jul. 2021.

COORDENAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DA AMAZÔNIA BRASILEIRA. Nota de repúdio contra a declaração de Bolsonaro na ONU. In: COORDENAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DA AMAZÔNIA BRASILEIRA. **Portal COIAB**.

Documentos. Manaus, 24 set. 2019. Disponível em: <https://coiab.org.br/documentos>. Acesso em: 17 jul. 2020.

COORDENAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DA AMAZÔNIA BRASILEIRA. **Portal COIAB**. Maranhão. COAPIMA - Coordenação das Organizações e Articulações dos Povos Indígenas do Maranhão. Manaus, [2018a]. Disponível em: <https://coiab.org.br/quemsomos>. Acesso em: 12. jan. 2020.

COORDENAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DA AMAZÔNIA BRASILEIRA. **Portal COIAB**. Quem somos. Manaus, [2018b]. Disponível em: <https://coiab.org.br/quemsomos>. Acesso em: 12. jan. 2020.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012. (Coleção Agenda Brasileira).

DINIZ, Clélio Campolina. Celso Furtado e o desenvolvimento regional. **Nova Economia**, Belo Horizonte, v. 19, n. 2, p. 227-249, maio/ago. 2009. Disponível em: <https://revistas.face.ufmg.br/index.php/novaeconomia/article/view/1045>. Acesso em: 17 jul. 2020.

ELOY AMADO, Luiz Henrique. **Vukápanavo: o despertar do povo Terena para os seus direitos – movimento indígena e confronto político**. Rio de Janeiro: E-papers, 2020. (Coleção Antropologias, 15). *E-book*.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. **Tutela e resistência indígena: etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o Estado Brasileiro**. São Paulo: EDUSP, 2013.

FISCHER, Michael M. J. **Futuros antropológicos: redefinindo a cultura na era tecnológica**. Tradução: Luiz Fernando Dias Duarte, João de Azevedo e Dias Duarte. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. Título original: *Anthropological futures*.

FRANKLIN, Adalberto. **Apontamentos e fontes para a história econômica de Imperatriz**. Imperatriz: Ética, 2008.

GONÇALVES, Cayo Robson Bezerra. **Política, mediação e conflitos: a construção social de lideranças indígenas Pitaguary (CE)**. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/handle/123456789/26151>. Acesso em: 14 jul. 2020.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 80, p. 115-147, mar. 2008. Tradução: Inês Martins Ferreira. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/697>. Acesso em: 14 maio 2020.

GUERREIRO, Antonio. **Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia Kalapalo e seu ritual mortuário**. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Amazônia Legal. In: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Geociências. Cartas e*

mapas. Mapas regionais. **Acesso ao produto - 2019**. [Brasília], 2019. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/geociencias/cartas-e-mapas/mapas-regionais/15819-amazonia-legal.html?=&t=acesso-ao-produto>. Acesso em: 14. jul. 2020.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Amazônia Legal. In: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Geociências. Cartas e mapas. Mapas regionais. **O que é**. [Brasília], [2019?]. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/geociencias/cartas-e-mapas/mapas-regionais/15819-amazonia-legal.html?=&t=o-que-e>. Acesso em: 14. jul. 2020.

INSTITUTO FEDERAL DO MARANHÃO. Abertas inscrições para Seminário do NEABI/IFMA. In: INSTITUTO FEDERAL DO MARANHÃO. **Notícias**. São Luís, 15 maio 2020. Disponível em: <https://portal.ifma.edu.br/2020/05/15/abertas-inscricoes-para-seminario-do-neabi/>. Acesso em: 17 jul. 2020.

INSTITUTO NACIONAL DE PESQUISAS ESPACIAIS. A taxa consolidada de desmatamento por corte raso para os nove estados da Amazônia Legal (AC, AM, AP, MA, MT, PA, RO, RR e TO) em 2019 é de 10.129 km². In: INSTITUTO NACIONAL DE PESQUISAS ESPACIAIS. **Notícias**. São José dos Campos, 09 jun. 2020. Disponível em: http://www.inpe.br/noticias/noticia.php?Cod_Noticia=5465. Acesso em: 12 abr. 2021.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Em meio a crise do coronavírus, Funai edita portaria que ameaça isolados. In: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Notícias Socioambientais**. São Paulo, 19 mar. 2020. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/em-meio-a-crise-do-coronavirus-funai-edita-portaria-que-ameaca-isolados?>. Acesso em: 10 de abr. de 2020.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Guardiões da Floresta acusam Governo Federal de divulgar informações falsas sobre barreiras sanitárias. In: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Blogs. **Blog do Monitoramento**. São Paulo, 12 fev. 2021. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-monitoramento/guardioes-da-floresta-acusam-governo-federal-de-divulgar-informacoes-falsas-sobre-barreiras-sanitarias>. Acesso em: 20 mar. 2021.

ISRAËL, Liora. O uso dos arquivos em sociologia. In: PAUGAM, Serge (coord.). **A pesquisa sociológica**. Tradução: Francisco Morás. Petrópolis: Vozes, 2015. cap. 8, p. 141-155. (Coleção Sociologia). Título original: L'enquête sociologique.

KOZINETS, Robert V. **Netnografia**: realizando pesquisa etnográfica online. Tradução: Daniel Bueno. Porto Alegre: Penso, 2014. *E-book*. Título original: Netnography: doing ethnographic research online.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. **Educação para manejo e domesticação do mundo entre a escola ideal e a escola real**: os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2011. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/9931>. Acesso em: 11 ago. 2020.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. **O índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação

Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. (Coleção Educação para Todos – Série Vias dos Saberes, 1). *E-book*.

MARCUS, George E. Etnografía multisituada: reacciones y potencialidades de un ethos del método antropológico durante las primeras décadas de 2000. *In*: SIRIMARCO, Mariana; L'HOSTE, Ana Spivak (coord.). **Etnografías Contemporáneas**, v. 4, n. 7, p. 177-195. San Martín: Instituto de Altos Estudios Sociales/UNSAM EDITA, out. 2018. Disponível em: <https://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/etnocontemp/article/view/475>. Acesso em: 14 jun. 2020.

MARCUS, George E.; FISCHER, Michael M. J. **Anthropology as cultural critique: an experimental moment in the Human Sciences**. 2. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano**. 2. ed. 4. reimp. São Paulo: Contexto, 2019.

MARTINS, Marlúcia Bonifácio. O Programa de Pesquisa em Biodiversidade na Amazônia Maranhense. *In*: MARTINS, Marlúcia Bonifácio; OLIVEIRA, Tadeu Gomes de (ed.). **Amazônia maranhense: diversidade e conservação**. Belém: MPEG, 2011. p. 17-21. *E-book*.

MARTINS, Marlúcia Bonifácio; OLIVEIRA, Tadeu Gomes de. Prefácio. *In*: MARTINS, Marlúcia Bonifácio; OLIVEIRA, Tadeu Gomes de (ed.). **Amazônia maranhense: diversidade e conservação**. Belém: MPEG, 2011. p. 9-10. *E-book*.

MIGNOLO, Walter D. **Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. 2. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2014.

MIGNOLO, Walter D. **Habitar la frontera: sentir y pensar la descolonialidad** (Antología, 1999-2014). Barcelona: Bellaterra, 2015.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MIOTTO, Tiago. STF suspende resolução da Funai que restringia autodeclaração indígena. *In*: CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Notícias**. Coronavírus. Brasília, 17 mar. 2021. Disponível em: <https://cimi.org.br/2021/03/stf-suspende-resolucao-funai-restringia-autodeclaracao-indigena/>. Acesso em: 12 maio 2021.

MOTA, Will. Boulos e Sônia na Presidência da República, porque golpistas não merecem perdão. **Esquerda Online**, Belém, 02 out. 2018. Disponível em: <https://esquerdaonline.com.br/2018/10/02/boulos-e-sonia-na-presidencia-da-republica-porque-golpistas-nao-merecem-perdao/>. Acesso em: 14 maio 2021.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970 – 1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012. (Educação em Foco – Série Educação, História e Cultura).

OLIVEIRA, Luciana de. Etnografia, pesquisa multissituada e produção de conhecimento no campo da comunicação. **Questões Transversais: Revista de Epistemologias da**

Comunicação, São Leopoldo, v. 5, n. 10, p. 72-81, jul./dez. 2017. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/questiones/article/view/15735>. Acesso em: 14 jul. 2020.

OLIVERA, Andrea. Etnografía decolonial con colectivos charrúas: reflexionando sobre interconocimientos. **Anuario de Antropología Social y Cultural del Uruguay**, Montevideo, v. 12, p. 139-153, 2014. Disponível em: http://www.scielo.edu.uy/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1510-38462014000100010&lng=es&nrm=iso. Acesso em: 14 jul. 2020.

PINTO, Júlio Roberto de Souza; MIGNOLO, Walter D. A modernidade é de fato universal? Reemergência, desocidentalização e opção decolonial. **Civitas – Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 15, n. 3, p. 381-402, jul./set. 2015. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/20580>. Acesso em: 12 jul. 2020.

PINTO, Renan Freitas. A viagem das idéias. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 19, n. 53, 2005, p. 97-114. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10049>. Acesso em: 14 jun. 2020.

REDE PARA A CONSERVAÇÃO DA AMAZÔNIA MARANHENSE. **Comunicado à Imprensa**. São Luís, 4 ago. 2017. Disponível em: https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/nsa/arquivos/amazonia_maranhense_comunicacao_imprensa_port.pdf. Acesso em: janeiro de 2020.

REJUIND - Rede de Juventude Indígena (Brasil). **Sobre**: Mais informações. Informações adicionais. Brasília, [2009?]. Facebook: rejuind. Disponível em: <https://www.facebook.com/rejuind/about/>. Acesso em: 30 nov. 2020.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. São Paulo: Pólen, 2019. (Feminismos Plurais).

RODRIGUES, Alex. PF prende dois suspeitos de matar professor indígena no MA. **Agência Brasil**, Geral, Brasília, 24 abr. 2020. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2020-04/pf-prende-dois-suspeitos-de-matar-professor-indigena-no-ma>. Acesso em: 12 maio de 2021.

ROSEVICS, Larissa. Do pós-colonial à decolonialidade. In: CARVALHO, Glauber; ROSEVICS, Larissa (org.). **Diálogos internacionais**: reflexões críticas do mundo contemporâneo. Rio de Janeiro: Perse, 2017. cap. 24, p. 187-192.

SCOTT, James C. **A dominação e a arte da resistência**: discursos ocultos. Tradução: Pedro Serras Pereira. Lisboa: Letra Livre, 2013. Título original: *Domination and the arts of resistance: hidden transcripts*.

SILVA, Ilma Maria de Oliveira. **Lideranças Krikati**: implicações da escola não indígena em suas trajetórias e histórias de vida. 2018. Tese (Doutorado em História) – Escola de Humanidades, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2018. Disponível em: <http://www.repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/7350>. Acesso em: 14 ago. 2020.

SOUZA, Catiúscia Custódio de. **O movimento indígena e a luta por emancipação**. Curitiba: Appris, 2018.

SOUZA, Jurema Machado de Andrade. **Os Pataxó Hãhãhã e as narrativas de luta por terra e parentes, no sul da Bahia**. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2019. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/37520>. Acesso em: 14 ago. 2020.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução: Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora da UFMG. 2010. p. 7-17. Título original: Can the Subaltern Speak?

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. *In*: VELHO, Gilberto. **Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981. cap. 9. p. 123-132.

VELHO, Otávio Guilherme. **Capitalismo autoritário e campesinato**: um estudo comparativo a partir da fronteira em movimento. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009. (Biblioteca Virtual de Ciências Humanas). *E-book*.

VELHO, Otávio Guilherme. **Frentes de expansão e estrutura agrária**: estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica. 3. ed. Manaus: UEA Edições, 2013. (Coleção Antropologia da Amazônia).

WAPICHANA, Eriki Aleixo. Sociogênese da mobilização étnica ocorrida na comunidade Serra do Truarú (Terra Indígena Serra da Moça, etnorregião Murupú, Bela Vista-RR). *In*: QUINTERO, Pablo; OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **Horizontes Antropológicos**, ano 26, n. 58, p. 381-417. Porto Alegre: UFRGS/IFCH, set./dez. 2020. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/horizontesantropologicos/issue/view/4177/showToc>. Acesso em: 14 ago. 2020.