



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO  
AGÊNCIA DE INOVAÇÃO, EMPREENDEDORISMO, PESQUISA, PÓS-  
GRADUAÇÃO E INTERNACIONALIZAÇÃO  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, SAÚDE E TECNOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

**CLAYTON MARINHO DOS SANTOS**

**OS DONOS DO COCAR:**

indígenas em contexto urbano e a técnica no Parque Amazonas de Imperatriz-MA.

IMPERATRIZ  
2022

**CLAYTON MARINHO DOS SANTOS**

**OS DONOS DO COCAR:**  
indígenas em contexto urbano e a técnica no Parque Amazonas de Imperatriz-MA.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Centro de Ciências Sociais, Saúde e Tecnologia da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para obtenção do título de Mestre em Sociologia.

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

Orientador: Prof. Dr. Jesus Marmanillo Pereira

IMPERATRIZ  
2022

## VERSO DA FOLHA DE ROSTO

**Autorização para reprodução:** Declaro que autorizo a reprodução total ou parcial do presente trabalho para fins unicamente acadêmicos.

**Ficha Catalográfica:** Essa ficha pode ser produzida pelo SIGAA.

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

Santos, Clayton Marinho dos.

OS DONOS DO COCAR : indígenas em contexto urbano e a técnica no Parque Amazonas de Imperatriz-MA / Clayton Marinho dos Santos. - 2022.

133 f.

Orientador(a): Jesus Marmanillo Pereira.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Sociologia/ccim, Universidade Federal do Maranhão, Imperatriz, 2022.

1. Antropologia da Técnica. 2. Etnicidade. 3. Indígenas em contexto urbano. I. Pereira, Jesus Marmanillo. II. Título.

## **CLAYTON MARINHO DOS SANTOS**

**OS DONOS DO COCAR:** indígenas em contexto urbano e a técnica no Parque Amazonas de Imperatriz-MA.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Centro de Ciências Sociais, Saúde e Tecnologia da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Aprovada em     /     /

### **BANCA EXAMINADORA**

---

Presidente e Orientador  
Prof. Dr. Jesus Marmanillo Pereira  
Universidade Federal do Maranhão

---

Membro Titular Externo  
Prof. Dr. Fabio Mura  
Universidade Federal da Paraíba

---

Membro Titular Interno  
Prof. Dr. Wellington da Silva Conceição  
Universidade Federal do Maranhão

---

Suplente Membro Titular Interno  
Prof. Dr. Elio de Jesus Pantoja Alves  
Universidade Federal do Maranhão

---

Suplente Membro Titular Interno  
Prof. Dr. Wheriston S. Neris  
Universidade Federal do Maranhão

## **AGRADECIMENTOS**

Primeiramente a Deus, fonte da Divina Misericórdia, por permitir que alcançasse mais esse sonho e por ter me amparado mentalmente e fisicamente nesse processo.

A toda sociedade brasileira, que custeia a educação pública e a pesquisa no país, à Universidade Federal do Maranhão (UFMA) e a todos que compõem o Programa de Pós-graduação em Sociologia (PPGS) pela acolhida durante o período de estudos.

Ao meu orientador Prof. Dr. Jesus, pela confiança em meu potencial, pela saudável convivência e orientação segura. Muito grato por tudo que fez não só por mim, mas por sua contribuição ao PPGS, que jamais será esquecida.

Aos professores da Banca Examinadora, Prof. Dr. Fábio Mura pelas valiosas contribuições que me guiaram na pesquisa e na boa conclusão deste trabalho, e ao Prof. Dr. Wellington pela disponibilidade e pelos produtivos debates que foram moldando minha aprendizagem de pesquisador.

As minhas filhas, Eloah e Maitê, onde busco inspiração diária para ser uma pessoa melhor e que tiveram que conviver com minha ausência e a minha esposa Yaciara, companheira de vida, que suportou minha irritabilidade e ansiedade em certos momentos.

As minhas irmãs que a UFMA gerou, Jaira, Katia e Luziane pelo apoio irrestrito, e admiração mútua. É gratificante ter amigos que te impulsionam sempre a crescer. Agradeço aos colegas da terceira turma do PPGS, pelo respeito durante a longa jornada, especialmente, a Isabela e Verônica pela cumplicidade e generosidade.

Aos companheiros do Laboratório de Estudos e Pesquisas sobre as Cidades (LAEPCI), Antônio e Glenda, que mesmo remotamente sempre estiveram próximos, ofertando palavras de ânimo e sanando dúvidas.

Finalizo com a profunda gratidão aos Guajajara do Parque Amazonas, pela receptividade, gestos afetuosos e a oportunidade de aprender com eles durante esse período.

“Os brancos se dizem inteligentes. Não o somos menos. Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm de nossos antepassados. Porém, não precisamos, como os brancos, de peles de imagens para impedi-las de fugir da nossa mente. Não temos de desenhá-las, como eles fazem com as suas. Nem por isso elas irão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós. Por isso nossa memória é longa e forte”.

ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. A queda do céu: Palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p.75.

## RESUMO

SANTOS, Clayton Marinho dos. **OS DONOS DO COCAR: indígenas em contexto urbano e a técnica no Parque Amazonas de Imperatriz-MA.**

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

Essa pesquisa pretende investigar a relação entre a técnica e a etnicidade entre os indígenas do Povo Tenetehára/Guajajara, que ocupam uma área do Parque Amazonas na periferia da cidade de Imperatriz-MA, e que utilizam do trabalho com artesanato como fonte de renda e estratégia de resistência coletiva dos seus saberes tradicionais, sendo esta atividade impactada pela pandemia da COVID-19. A princípio foi realizada uma revisão da literatura sobre a abordagem antropológica da técnica e corpo e dos estudos sobre indígenas em contexto urbano. Ancorando-se nos conceitos de Mura (2006) e Barth (2011), busca-se examinar como as relações sociais nas fronteiras interétnicas e suas fricções com outros grupos influenciam na seleção e aquisição de materiais, nas adaptações de suas funções, bem como no emprego das técnicas de confecção de artesanato e sua circulação. Destacando na observação dessas interações o papel da técnica política como ato transformador. Metodologicamente, o trabalho de cunho etnográfico mobilizou dados através de registros fotográficos, observação participante e relatos de interlocutores.

**Palavras-chave:** Indígenas em contexto urbano. Antropologia da técnica. Etnicidade.

## ABSTRACT

This research intends to investigate the relationship between technique and ethnicity among the indigenous people of the Tenetehára/Guajajara People, who occupy an area of the Amazonas Park on the outskirts of the city of Imperatriz-MA, and who use handicraft work as a source of income and strategy collective resistance of their traditional knowledge, this activity being impacted by the COVID-19 pandemic. Initially, a literature review was conducted on the anthropological approach to technique and the body and studies on indigenous peoples in an urban context. Based on the concepts of Mura (2006) and Barth (2011), the aim is to examine how social relations on interethnic borders and their frictions with other groups influence the selection and acquisition of materials, the adaptations of their functions, as well as the use of handicraft making techniques and their circulation. Highlighting in the observation of these interactions the role of political technique as a transforming act. Methodologically, the ethnographic work mobilized data through photographic records, participant observation and interlocutors' reports.

**Keywords:** Indigenous peoples in an urban context. Anthropology of technique. Ethnicity.

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1</b>	Mapa de localização do Município de Imperatriz.....	29
<b>Figura 2</b>	Firmino e Badú.....	32
<b>Figura 3</b>	Destaque da aldeia urbana do Parque Amazonas em Imperatriz-MA .	33
<b>Figura 4</b>	Firmino, Badú, Zacarias. Três gerações de Guajajara.....	35
<b>Figura 5</b>	Ari rezando Pai Nosso .....	36
<b>Figura 6</b>	Crianças indígenas rezando com um grupo católico.....	36
<b>Figura 7</b>	Preparação da terra para o plantio de feijão e hortaliças.....	39
<b>Figura 8</b>	Aparelhos celulares usados por indígenas são circulados de vermelho.....	40
<b>Figura 9</b>	Imagem aérea do aldeamento Parque Amazonas.....	50
<b>Figura 10</b>	Jovem indígena fazendo pintura corporal em jovem branca.....	52
<b>Figura 11</b>	Reunião na FUNAI.....	53
<b>Figura 12</b>	Indígenas no plenário da Câmara Municipal .....	54
<b>Figura 13</b>	Divisória no aldeamento.....	57
<b>Figura 14</b>	Habitações dos indígenas no Parque Amazonas.....	63
<b>Figura 15</b>	Ari discursa no Plenário da Câmara Municipal.....	77
<b>Figura 16</b>	Pau Brasil .....	85
<b>Figura 17</b>	Badú com arco e flecha .....	88
<b>Figura 18</b>	Badú com uma borduna.....	89
<b>Figura 19</b>	Badogue.....	90
<b>Figura 20</b>	Criança indígena sendo vacinada contra Covid .....	91
<b>Figura 21</b>	Visita do vereador Carlos Hermes (PCdoB) .....	92
<b>Figura 22</b>	Badú usando a ferramenta de furar sementes .....	94
<b>Figura 23</b>	Semente de olho de boi perfurada.....	94
<b>Figura 24</b>	Mesa de trabalho de Badú.....	95
<b>Figura 25</b>	Colar feito de sementes e peças metálicas .....	96
<b>Figura 26</b>	Corporalidade de Ari na produção do arco.....	98
<b>Figura 27</b>	Badu trançando um saiotê observado pelos netos .....	99
<b>Figura 28</b>	Corporalidade de Badú na produção de saiotê .....	100
<b>Figura 29</b>	Convite para audiência pública .....	107
<b>Figura 30</b>	Badú discursa na tribuna da Câmara Municipal.....	114

<b>Figura 31</b> Ari discursando na audiência pública .....	116
<b>Figura 32</b> Badú cortando o cabelo durante ação social.....	117
<b>Figura 33</b> Barraca de artesanato em frente a FUNAI .....	118
<b>Figura 34</b> Jahidê na feirinha do artesanato na Praça da Cultura .....	118
<b>Figura 35</b> Artesanato indígena exposto na feirinha da Praça da Cultura .....	119
<b>Figura 36</b> Artesanatos expostos em moradia da aldeia urbana .....	120
<b>Figura 37</b> Técnica corporal de confecção do arco .....	121
<b>Figura 38</b> Produção de <i>badogue</i> por Zacarias.....	122

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CF	Constituição Federal
CRAS	Centro de Referência em Assistência Social
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
MA	Maranhão
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
BDTD	Biblioteca Digital de Teses e Dissertações
TI	Terra Indígena
APIB	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
ISA	Instituto Socioambiental
PPGS	Programa de Pós-graduação em Sociologia
UFMA	Universidade Federal do Maranhão
STF	Supremo Tribunal Federal
SUS	Serviço Único de Saúde
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
OIT	Organização Internacional do Trabalho
PCdoB	Partido Comunista do Brasil
COVID-19	<i>Corona Virus Disease 2019</i>
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
INSS	Instituto Nacional do Seguro Social
TO	Tocantins
UBS	Unidade Básica de Saúde
LAEPCI	Laboratório de Estudos e Pesquisa sobre Cidade e Imagens

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>13</b>
<b>1</b>	<b>EXISTIR E RESISTIR NA CIDADE .....</b>	<b>29</b>
1.1	Portal da Amazônia .....	29
1.2	Os donos do Cocar .....	31
1.3	Estigma de <i>desaldeado</i> .....	37
1.4	tramas e trançados do <i>homem verdadeiro</i> .....	50
1.5	Fricções na fronteira.....	66
<b>2</b>	<b>TÉCNICA E CULTURA EM MOVIMENTO .....</b>	<b>79</b>
2.1	Considerações sobre a Antropologia da Técnica .....	79
2.2	Artesanato indígena.....	84
2.3	Repertório urbano .....	93
<b>3</b>	<b>CONTEXTO SOCIO-ECOLÓGICO-TERRITORIAL DOS GUAJAJARA DO PARQUE AMAZONAS.....</b>	<b>103</b>
3.1	Fluxo cultural e dinâmica territorial .....	103
3.2	Técnica política.....	110
3.3	Impacto da pandemia.....	117
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>124</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>127</b>

## INTRODUÇÃO

O presente estudo tem como proposta uma investigação sobre a relação entre a técnica e etnicidade entre os indígenas em contexto urbano do Povo Tenetehara Guajajara, que habitam no Parque Amazonas, em Imperatriz-MA e que utilizam do trabalho com artesanato como fonte de renda e estratégia de resistência coletiva dos seus saberes tradicionais, sendo esta atividade impactada pela pandemia da COVID-19.

Nesta busca, proponho examinar como as relações sociais nas fronteiras interétnicas e suas fricções com outros grupos influenciam na seleção e aquisição de materiais, nas adaptações de suas funções, bem como no emprego das técnicas de confecção de artesanato e sua circulação. Destaco na observação dessas interações o papel da técnica política como ato transformador.

No Brasil, é possível observar um conjunto significativo de pesquisas sobre a temática indígena em diferentes áreas do conhecimento. As discussões e reflexões trazem contribuições valiosas, não apenas por apresentar o protagonismo desses coletivos, mas por também procurarem compreender os sentidos e os significados da cultura dos povos indígenas, além de despertar um diálogo com o intuito de ressignificar e desconstruir ideias impostas pela colonialidade, como estereótipos, preconceitos, e as ideias de homogeneização e uniformização.

Com base nos estudos de Cardoso de Oliveira (1968) a presença de populações indígenas em contexto urbano pode ser registrada desde o ano de 1920. Porém, é a partir de 1960 que a migração de indígenas para o espaço geográfico citadino se intensifica. A busca de oportunidades de trabalho e acesso às escolas para os filhos são os principais motivos desse deslocamento. O crescimento da população indígena em área urbana pode ser entendido segundo Baines (2001, p. 16), como uma ação da política indigenista. Para o autor,

A ideologia do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) visava a uma pressuposta integração rápida dos índios à sociedade nacional, o que favorecia o estabelecimento de áreas reduzidas para os índios e a liberação das demais terras para ocupação pelos brancos. A falta de terras adequadas para a sua sobrevivência é um dos fatores que leva à migração indígena e à busca de trabalho assalariado em fazendas e cidades.

As variáveis cor e raça, resultando na identificação do termo indígena, somente começaram a ser registradas e publicadas pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a partir de 1991<sup>1</sup>, devido à promulgação da Constituição Federal de 1988, a qual passou a respeitar os povos indígenas como grupos étnicos diferenciados, “com direito a manter sua organização social, línguas, costumes, tradições e crenças, além de assegurar os seus processos próprios de aprendizagem e uma educação escolar indígena específica, diferenciada, comunitária, intercultural e bilíngue” (NASCIMENTO; VIEIRA, 2015, p. 124).

A ausência de dados demográficos do IBGE sobre os povos indígenas na cidade, no período anterior à década de 1990, é um indicativo da invisibilidade desses coletivos e da construção de um imaginário colonial com forte viés ideológico. Até mesmo na Antropologia no Brasil, existiam enormes dificuldades em se tratar sobre a questão indígena sobretudo na década de 1970, pois assim como a Amazônia eram considerados assuntos de interesse militar, o que impediu a presença mais ativa dos antropólogos brasileiros na divulgação, por exemplo do encontro de Barbados (1971), que é visto como um marco de apresentação dos povos indígenas como agentes de sua própria transformação, rompendo com a noção integracionista.

Nesse período da ditadura do governo militar, o patrulhamento ideológico impactou de tal forma os estudos antropológicos brasileiros que, de acordo com Pacheco de Oliveira (2020, p.228) “el uso de expresiones como etnocidio y genocidio llevaban a la clasificación inmediata del documento como ‘subversivo’ y convertían em sujeto de persecución a quien los mencionara o los guardara”. O Estado, ao desconsiderar a população indígena em contexto urbano nos Censos, exerce o poder que Santiago Castro-Gomez (2005, p. 81) denomina “*invenção do outro*”. Segundo o filósofo colombiano, ao falar em invenção,

[...] não nos referimos somente ao modo como um certo grupo de pessoas se representa mentalmente a outra, mas nos referimos aos dispositivos de

---

<sup>1</sup> Convém esclarecer que, nos Censos Demográficos de 1940 e 1950, foi investigada a língua falada pelas pessoas que não falavam habitualmente o português no lar, e, assim, era possível quantificar os indígenas que conservavam o uso da língua nativa, identificados mediante o critério da língua indígena falada. Em 1960, houve uma experiência na pesquisa indígena com a introdução da categoria “índio” no quesito cor, contudo, a aplicação dessa categoria era somente para os que viviam em aldeamentos ou postos indígenas (critério da localização geográfica). (Cf. IBGE, 2010, p.06)

saber/poder que servem de ponto de partida para a construção dessas representações. Mais que como o “ocultamento” de uma identidade cultural preexistente, o problema do “outro” deve ser teoricamente abordado da perspectiva do *processo de produção material e simbólica* no qual se viram envolvidas as sociedades ocidentais.

De acordo com levantamento do IBGE (2010), uma população de, aproximadamente, 315 mil indígenas vivem em espaços urbanos dos municípios brasileiros. Em Imperatriz, situada no sudoeste do Maranhão, fronteira entre os estados do Maranhão e Tocantins, também conhecida como *Portal da Amazônia*, existem 501 indígenas, dentre os quais 487 na área urbana (IBGE, 2010) distribuídos por diversos povos, como Gavião, Krikati, Canela, Guajajara, dentre outros.

Para Pereira (2018 p. 255), esses importantes atores sociais são praticamente invisíveis nas narrativas sobre o processo de formação da cidade de Imperatriz, que têm priorizado a história dos grandes ciclos econômicos e do desenvolvimento que emergiu a partir da construção da BR-010, conhecida como Belém-Brasília, invisibilizando ou esquecendo a participação de tais agentes na formação cultural desta cidade.

Para escapar dessa armadilha, Barth (2011), sugere abandonar essa projeção de sistemas estanques, isolados, e se passar a trabalhar com processos de circulação de significados, enfatizando que a cultura tem o caráter não estrutural, dinâmico, como o fluxo de uma corrente.

Nesse desafio de observar a cidade por outro prisma, questionando o viés hierarquizado da modernidade, é importante registrar o pensamento do antropólogo Darcy Ribeiro (1995) que notou que a urbanização no Brasil, embora tenha trazido consigo um aspecto homogeneizador e a criação de um certo modo de vida citadino, não eliminou, porém, as alteridades provenientes de nossa própria composição social, dentre elas a dos povos nativos. Nessa linha de pensamento, Pereira (2018) percebe que,

As cidades podem ser vistas como um ponto de tensão entre as tendências de homogeneização de práticas e condutas, por um lado, e características específicas, por outro. [...] Isso porque essa perspectiva; 1) possibilita pensar o local a partir de sua história específica, e não como um dado a-histórico que deve ser inserido dentro de algum ponto do “*continuun*”; 2) considera os aspectos comunicacionais, pois as cidades não crescem isoladas, mas em redes, desenvolvendo assim o fluxo de informações entre elas; e 3) pensa tais formações a partir de atitudes e valores

contextualizados nesse processo de tensão, e não a partir das “ideias fora do lugar” (PEREIRA, 2018, p.244).

No aldeamento urbano do Parque Amazonas, situada na periferia de Imperatriz-MA, habitam cerca de 60 pessoas entre indígenas do Povo Tenetehara/Guajajara e não indígenas, divididos em 23 famílias, que passaram a ocupar aquela área desde 2001, vivendo em habitações de madeira feitas por eles mesmos, tendo como principais fontes de renda os benefícios da assistência social e a venda de artesanatos. Esses indivíduos estão interagindo com centenas de pessoas quando circulam pela cidade nos seus deslocamentos, seja para venda de seus produtos, seja quando as crianças vão à escola ou a projetos sociais associados com a prática esportiva do futebol, ou mesmo no fluxo dinâmico entre aldeia e a cidade.

A partir das minhas diligências como Oficial de Justiça do Tribunal de Justiça do Maranhão, lotado na Comarca de Imperatriz, minha cidade natal, caminhando pelas ruas do bairro Parque Amazonas, o que auxiliou na minha circulação em campo, e no desenvolvimento de um olhar aguçado e ir me descobrindo como pesquisador, no processo de construção de uma etnografia de rua (ECKERT E ROCHA, 2003) fui sensibilizado pela condição daquele coletivo que moram em barracões de madeira, sem saneamento básico, o que aos meus olhos de homem branco, oriundo de classe média, que até o momento tinha um contato superficial com as Ciências Sociais e a cultura indígena. Mas ao mesmo tempo, como um instalado, fui instigado pelas estratégias de adaptação ao meio urbano, a solidariedade entre eles, pela mobilização dos conhecimentos e as adaptações criativas na escolha de materiais para produção de artesanato.

Ao cumprir uma determinação judicial naquela área urbana em outubro de 2020, passei a ter acesso a um “interlocutor chave” (FOOTE-WHITE, 2005), o Henrique Filho Oliveira Guajajara (60 anos), o “Ari”, um dos caciques da aldeia, que franqueou meu acesso e convivência junto ao grupo. O contato com Ari perdurou até junho de 2022, quando por um desentendimento entre a parentela, ele acompanhado de filhos e netos regressaram para a Terra Indígena Araribóia. Passei então a ter como principal interlocutor, a outra liderança da área, Eduardo Lopes Oliveira Guajajara (72 anos), o “Badú”, que é genro de Ari e foi o primeiro a se estabelecer naquele território.

No atual cenário de pesquisas acadêmicas, identifica-se que os trabalhos sobre indígenas em contexto urbano, e seus processos sociotécnicos ainda despertam pouco interesse nos pesquisadores brasileiros, fato que se pode observar realizando uma busca no Banco de Teses e Dissertação da Capes e na Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD).

A potencialidade desse trabalho, portanto é dar visibilidade a personagens urbanos através da centralidade de suas narrativas. Compreende-se que os povos indígenas, devem receber especial atenção às suas necessidades e observância de suas demandas, bem como devem ter oportunidade de se expressar através de suas narrativas as problemáticas enfrentadas, valorizando sua cosmologia e seus saberes tradicionais e estratégias de resistências.

Assim, a pesquisa se mostra relevante na medida em que objetivo analisar os indígenas do Povo Tenetehára/Guajajara em contexto urbano, na área do Parque Amazonas, em Imperatriz-MA e investigo sua organização em grupo doméstico, unidade sociológica básica, para se definir comunidade política cidadina, a construção de sua identidade e seu percurso experiencial de produção de artesanato durante a Pandemia da Covid-19.

Identifico nesses aspectos a base da formação de habilidades técnicas e da aquisição e transmissão de conhecimentos através dos quais estes sujeitos urbanos lidam com os elementos que compõem o ambiente onde estão através de uma análise *socioecológico-territorial* (MURA, 2006) e registro o movimento das fronteiras desse grupo étnico na cidade (BARTH, 2011), como um conceito articulador do contato entre as alteridades e as negociações das afiliações identitárias.

Pretendo situar o indígena citadino como um ator social que representa um outro modelo para a cidade moderna que foi pensada não para a diversidade, mas para homogeneidade. Nesse choque de interação entre indígenas *desaldeados* e os não indígenas, constato a possibilidade da aplicação do enquadramento teórico do conceito de estigmatizado proposto por Goffman (1988), compreendendo que o papel social vai depender da situação e do contexto destacado.

Busco relatar quais as fachadas que esses indivíduos criaram com essa situação emergencial da Pandemia da COVID-19, e os impactos nas suas relações sociais, econômicas, no acesso a direitos básicos como educação, saúde, e na cosmologia do Povo Tenetehara/Guajajara em contexto urbano.

## **Percurso Metodológico**

A presente dissertação está delimitada dentro do contexto da pesquisa social e utiliza métodos e técnicas que se aplicam a este tipo de investigação. Deste modo, foi desenvolvida a partir de uma abordagem qualitativa, que tem como objetivo a compreensão e o significado do fenômeno observado e não apenas sua mera descrição, além de possibilitar uma participação significativa dos sujeitos. (TRIVIÑOS, 1987, p. 121).

O recorte do trabalho de campo foi em um aldeamento urbano situada no Parque Amazonas, bairro da região periférica da cidade Imperatriz-MA. A área está localizada entre as ruas Pensilvânia e Ayrton Senna, estendendo-se por cerca de 24.00m<sup>2</sup> de terra. Trata-se de um terreno quase todo murado, com a presença de árvores de grande porte (mangueiras), pequenas plantações (feijão, milho etc.), onde foram construídas casas de madeira e coberta de telhas, com estruturas bem reduzidas, onde habitam os indígenas, a maioria pertencentes ao Povo Tenetehara/Guajajara, oriundos da Terra Indígena Bacurizinho, próxima ao município de Grajaú, distante aproximadamente 150km de Imperatriz e da Terra Indígena Araribóia, na região do município de Amarante, a cerca de 110km de Imperatriz.

Desta forma, procurei através das incursões ao campo, e nas interações realizadas com aquela coletividade “dar ênfase maior na profundidade e não na precisão, o que leva o pesquisador a preferir a utilização de depoimentos e entrevistas com níveis diversos de estruturação” (GIL 2002, p. 131).

O estudo de campo na visão de Gil (2002, p. 53), tende a utilizar muito mais “técnicas de observação do que de interrogação. Procuram muito mais o aprofundamento das questões propostas”. Para melhor observar o grupo, procurei também estar presente na aldeia em dias de visitas de agentes comunitários de saúde, em ações sociais da Igreja Católica, bem como acompanhando as lideranças em reunião na sede da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e em uma audiência pública na Câmara de Vereadores.

Dessa forma, realizei quatorze visitas ao aldeamento urbano, na maioria das vezes sozinho, ou acompanhava visitas de equipes da Unidade Básica de Saúde e do Centro de Referência de Assistência Social do bairro Cafeteira. As idas ao campo foram geralmente pela manhã, por volta das 9h, onde todos já tinha acordado e

estavam iniciando seus afazeres diários e se mostraram mais receptivos ao diálogo e interações.

Na minha inserção em campo fui percebendo que a situação é que foi sendo o meu ponto de entrada para análise. Fui procurando ancorar-me metodologicamente a autores aglutinados em torno da figura de Max Gluckman (1958), grande expoente da Escola de Manchester, que trabalharam essa tensão entre a tradição e modernidade, e que se destacaram nos estudos urbanos ao lado da Escola de Chicago.

De acordo com Van Velsen (1967, pp. 439-440), “À medida que a pesquisa de campo se tornou aceita como método de coleta de material antropológico, a ênfase, que antes se concentrava no estudo das sociedades como um todo, foi gradualmente deslocada para comunidades específicas ou segmentos de sociedades”. Deste modo, o autor apresenta que para os antropólogos alinhados com o estruturalismo era preciso que houvesse uma delimitação para que o estudo etnográfico, a investigação, fosse construída levando em conta a “perspectiva estruturalista de referência” que é citada por Fortes (1953, p.39 *apud* VAN VELSEN, 1963, p. 440):

[...] o procedimento para a investigação e análise por meio do qual o sistema social pode ser percebido como uma unidade feita por partes e processos, que estão vinculados uns aos outros por um número limitado de princípios de ampla validade em sociedades homogêneas e relativamente estáveis.

Verifica-se que as análises estruturais estão focadas nas relações sociais entre posições sociais ou de *status* e não nas relações reais. Isso é evidenciado com mais clareza no ensaio de Max Gluckman (1958) sobre a Zululândia moderna, onde o autor consegue identificar toda a rede de relações sociais, *status*, relação de interdependência que consolidará e dará configuração a estrutura social daquela região a partir do evento da inauguração da ponte em Zululândia. Uma interessante definição da situação social por Gluckman (1958) é a seguinte:

[...] em algumas ocasiões, o comportamento de indivíduos como membros de uma comunidade, analisando e comparando com seu comportamento em outras ocasiões. Dessa forma, a análise revela o sistema de relações subjacente entre a estrutura social da comunidade, as partes da estrutura social, o meio ambiente físico e a vida fisiológica dos membros da comunidade. (GLUCKMAN, 1958, p. 252)

Percebe-se nitidamente que ao invés de seguir uma metodologia genealógica, o autor sugere o foco na análise situacional ou estudo de caso detalhado buscando a análise de redes de relações sociais. Por vezes, alguns acontecimentos ou eventos não programados, acontecimentos espontâneos surgem como dados fundamentais para a pesquisa. Essa análise situacional foi a perspectiva metodológica que inspirou o meu trabalho.

Comprovando que o “trabalho de campo etnográfico é orientado, mas não necessariamente determinado, pela visão teórica do antropólogo”, conforme sugeriu Van Velsen (1965, p.345) foi que durante as minhas visitas no campo de pesquisa, as conversas com os profissionais de saúde do município que atendem a área e principalmente com os próprios indígenas, percebi que naquele grupo não houve casos registrados de contaminação por COVID, e que todos, inclusive as crianças tiveram acesso a vacinação de forma prioritária. Essa perspectiva situacional do campo foi determinante para uma mudança do enfoque que passou a ser voltada a uma experiência etnográfica urbana, dialogando com a Antropologia da Técnica, conferindo possibilidades qualitativas para uma análise reflexiva da interação entre esse grupo étnico e outros atores externos, buscando uma perspectiva de movimento tanto relacionado à cultura, quanto dos conhecimentos técnicos usados na produção de artesanato.

Para elaboração da dissertação, em primeiro lugar fiz uma revisão bibliográfica acerca do tema indígenas em contexto urbano, abordando autores como Roberto Cardoso de Oliveira, João Pacheco de Oliveira, Amanda Horta, Alexandra Barbosa da Silva e Carmem Lúcia da Silva Lima que se propuseram a pesquisar sobre a temática em questão, assim como o levantamento de dados secundários através de consultas aos documentos oficiais que tratam sobre a Pandemia da COVID-19 (leis, decretos, orientações, tratados internacionais, boletins epidemiológicos) e os dados fornecidos por entidades não governamentais, que atuam de forma potente na defesa aos povos indígenas, como a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB).

Em seguida, utilizo a observação participante e relaciono com as teorias de contato interétnico, a partir das percepções e experiências coletivas ligadas a cosmologia daquele povo, estruturadas na narrativa de suas lideranças, de suas memórias de lutas, saberes ancestrais e de seu cotidiano na cidade. Com essa abordagem de cunho etnográfico, procuro realizar uma reflexão das representações

frente à crise sanitária atual e quais formas de enfrentamento e resistências nessa situação emergencial. A Sociologia e Antropologia têm na etnografia e na observação participante, a possibilidade de estabelecer a aproximação entre pesquisador e o grupo em estudo para obtenção de conhecimento a respeito dos outros. Nesse sentido, o método etnográfico é composto de

Técnicas e de procedimentos de coletas de dados associados a uma prática do trabalho de campo a partir de uma convivência mais ou menos prolongada do (a) pesquisador (a) junto ao grupo social a ser estudado. A prática da pesquisa de campo etnográfica responde, pois a uma demanda científica de produção de dados de conhecimento antropológico a partir de uma inter-relação entre o (a) pesquisador (a) e o (s) sujeito (s) pesquisados que interagem no contexto recorrendo primordialmente as técnicas de pesquisa da observação direta, de conversas informais e formais, as entrevistas não-diretivas etc. (ROCHA; ECKERT, 2008, p.14)

Como fontes de pesquisa, além de observação direta e estudo de campo, utilizei registros fotográficos e vídeos da vivência do grupo, sobretudo no processo de produção, exposição e comercialização de produtos do artesanato, possibilitando assim a articulação dos dados com as experiências cotidianas, da memória e da exploração de possíveis significados e características políticas e sociais dessas imagens.

Em relação ao uso da fotografia sobretudo nas pesquisas sociais urbanas, Pereira (2016) percebe que quanto mais próxima é a relação entre pesquisador e pesquisados, mais detalhes e informações serão obtidas nas imagens.

Uma forma de visualizar isso pode ser exemplificada na diferença entre um sociólogo-fotógrafo que faz suas primeiras fotografias de forma distante do grupo, percebendo-o em relação a uma paisagem mais ampla, e outro que já possui contato duradouro com algum informante do grupo que lhe possibilita adentre os ambientes privados e domésticos da comunidade, apreendendo imagens possíveis para aqueles que vivem o cotidiano das dinâmicas internas do grupo (PEREIRA, 2016, p.320)

Após sentir que fui acolhido pelo grupo, indaguei se poderia realizar fotografias dos membros do aldeamento, de suas habitações, dos objetos e utensílios do dia a dia. Com a anuência deles, ao fazer os registros fui percebendo a naturalidade que eles tem com a presença de máquinas fotográficas, câmeras de vídeo e de serem fotografados e filmados. Observei que é comum que todo visitante que vai até a aldeia urbana, seja para pesquisa, ações sociais, religiosas ou prestação de serviços de saúde e assistencial social façam fotos e vídeos com eles,

e eles próprios, sobretudo os mais jovens, também fazem fotos e filmagens com seus celulares.

A pesquisa, por envolver indígenas em contexto urbano, preserva o caráter ético e, sendo assim, obedece aos critérios previstos na resolução 196 do Conselho Nacional de Saúde, que prevê o consentimento livre e esclarecido como forma de participação do grupo na pesquisa, explicando o objetivo da pesquisa, e os procedimentos metodológicos que foram adotados ao longo da investigação.

Para a coleta de dados utilizei os seguintes instrumentos: observação direta e entrevistas narrativas e semiestruturada gravada através de aparelho celular, e a confecção de um diário de campo, com anotações datadas e registros fotográficos feitos através de *smartphone*, totalizando cento e oitenta fotos e imagens capturadas de redes sociais. Utilizei também como fonte, três vídeos no *Youtube*, sendo que dois sobre as audiências públicas na Câmara Municipal, e um de uma matéria jornalística da TV Meio norte sobre uma ação social da Prefeitura Municipal no aldeamento. Serviram ainda como materiais, um recorte do Jornal “O Progresso”, periódico de circulação regional que noticia a reivindicação de moradores sobre a área do aldeamento, um vídeo da reportagem da TV Mirante, afiliada à Rede Globo realizada no local com ênfase na demanda por melhorias na área.

**Quadro 1. Fontes fotográficas**

Data	Quantidade	Temática /Enfoque
21/10/2021	13	Visita de agente de saúde/ Sociabilidade
21/12/2021	19	Ação social da Igreja Católica/ Sociabilidade
11/01/2022	12	Conversas /Artesanato
27/01/2022	11	Conversas/Território
02/02/2022	32	Visita vereador/Habitação
17/02/2022	10	Reunião FUNAI/Movimentos fora da aldeia
26/02/2022	10	Visita de religiosas/Artesanato
24/03/2022	20	Visita de estagiários/Artesanato
19/04/2022	14	Audiência na Câmara/Movimentos fora da aldeia
10/10/2022	39	Entrevistas/Artesanato
Total	180	

Fonte: elaborado pelo autor

Pelo quadro apresentado, nota-se que houve essa mudança progressivamente do meu *olhar* em campo, que é evidenciado pelo foco dos

registros fotográficos que fui fazendo nas idas até o local da pesquisa. Uma jornada com uma abordagem inicialmente pensada na sociologia/antropologia urbana, mas que paulatinamente foi dialogando um pouco com movimentos sociais até o encontro teórico com a antropologia da técnica.

A elaboração do conhecimento nas ciências sociais, conforme aponta Roberto Cardoso de Oliveira (1998), passa por três maneiras, ou etapas: *olhar, ouvir e escrever*. Na minha trajetória de descoberta enquanto pesquisador, fui seguindo por esse itinerário, passando de um estágio de apenas ver/escutar/relatar, que já vinha condicionado, para através da construção de uma nova visão buscar olhar/ouvir/escrever. Nessa digressão, fui buscando também, valorizar o meu *sentir*, a percepção não apenas sensorial, mas a capacidade de percepção quando gestos eram mais afetivos ou ríspidos.

Inicialmente ao ter contato com aquela comunidade, tive um “choque de realidade”, chegando a ficar estarecido ao *ver* a situação de moradia de indivíduos que vivem em casas de madeira, desprovidos de saneamento básico. Porém com o passar do tempo, das idas a campo, construção da confiança e intimidade com os interlocutores, momento em que as conversas deixaram de frisar sobre as demandas urgentes que eles tem e que de certa forma viam como oportunidade, para que eu ao *ouvir* pudesse *relatar* os fatos para as autoridades, ajudando na visibilidade de suas reivindicações.

Foi quando esses diálogos face a face passaram a ser norteadas pelas histórias pessoais, as condutas na vida diária, a rotina, a solidariedade, as experiências das festas que ocorriam na aldeia, os rituais e objetos de proteção pessoal e espiritual, que passei a *olhar* a riqueza e particularidades daquela cultura a qual progressivamente estava-me sendo descortinada e que ao *ouvir* de forma atenta aqueles relatos teria um relevante material para *escrever*.

Fazer uso dos sentidos, ter a sensibilidade de “aprender quando perguntar e quando perguntar, e que perguntas fazer” (FOOTE WHYTE, 2005, p. 303) são atos fundamentais para observação em campo e apreensão dos fenômenos sociais em uma investigação empírica. Nesse processo de entrada e aceitação em campo, as negociações empreendidas, é que fui “transformando o exótico em familiar” (DAMATTA, 1978).

Nesse percurso fui *sentindo* gestos de afetividade, quando ao me despedir de Ari em uma visita a campo em 2021, naquela época com altos índices de

contaminação da Covid-19, ele “quebrou o protocolo” e me abraçou. Em outra ida a campo, ao se aproximar de meio dia, a Dona Jocilene (esposa de Badú), serviu-me uma refeição, um generoso prato de arroz “Maria Isabel” (prato típico da região nordeste, consistente de arroz misturado com feijão e alguma proteína) com linguiça e comemos todos juntos, com o prato na mão, sentados em círculo na frente da casa de Badú.

Com a convivência e despertando para a importância do *sentir*, fui percebendo o incômodo quando tentava entender um pouco mais sobre a rixa que deu origem a separação dos grupos dentro do aldeamento, limitando-se Dona Jahidê (esposa de Ari e filha de Badú) a declarar de forma ríspida que “tinham inveja dela”. Ali tive a impressão, corroborada por atitudes hostis dela, no momento da distribuição de cestas básicas, ou na visita feita por um vereador local, de que ela seria o pivô dos desentendimentos familiares, e passei a ter cautela ao tratar sobre o assunto.

Nessa pesquisa, optei não utilizar entrevistas formais com os interlocutores indígenas, dando preferência por conversas informais e observações, tendo em vista que percebi que a utilização das entrevistas resultaria em respostas curtas, evasivas e que não iriam proporcionar os dados satisfatórios para o trabalho. Na minha percepção, eles falam pouco, por isso, várias deduções e inferências do trabalho foram feitas a partir dos gestos, emoções expressadas e das anotações complementares registradas no diário de campo.

Uma adaptação no percurso metodológico foi necessária. As visitas a campo iniciaram em fevereiro de 2021, praticamente após um ano da decretação da pandemia do novo Coronavírus (SARS-COV-2). Em poucos meses, os impactos da disseminação da COVID-19 nas várias dimensões existenciais foram evidentes. O uso de máscaras, higienização das mãos, assepsia com álcool em gel, e termos como distanciamento social, *lockdown*, *home office*, passaram a fazer parte do cotidiano.

Esse grande temor pelo risco inesperado é destacado por Conceição e Cruz (2020, p. 8) que asseveram que “assim como as grandes tragédias naturais, repentinas e não previstas, a atual pandemia impacta as vidas cotidianas trazendo uma outra rotina e uma série de novos perigos que não sabemos ou não estamos acostumados a lidar”.

Diante desse cenário de pandemia, as idas a campo foram feitas com o uso

de máscara, mantendo na medida do possível o distanciamento social e após a comunidade ter feito o ciclo de vacinação, e após eu ter recebido as primeiras doses da vacina imunizante, respeitando a condição de vulnerabilidade imunológica a que os povos originários estão submetidos.

Urge repisar que ocorreram importantes mudanças epistemológicas e metodológicas após a escolha deste objeto de estudo, mais especificamente depois das visitas a campo, e das aulas de Tópicos Especiais em Sociologia I, ministrada pelo meu orientador professor Jesus Marmanillo Pereira, fazendo-me deixar em segundo plano, assim, uma abordagem que fora pensada até então de apresentar a relação histórica de doenças epidêmicas e os povos originários, registrar os dados atualizados sobre a Covid-19 nos povos indígenas, com ênfase na aldeia do Parque Amazonas, e destacando as denúncias por parte das entidades não governamentais como APIB e Conselho Indigenista Missionário (CIMI) das omissões e suposto genocídio praticado pelo governo federal.

A mudança deu-se mediante uma dupla compreensão do meu campo de estudo: Pelo lado epistemológico, a aproximação com a discussão em torno da abordagem da urbe segundo aspectos do corpo, da técnica e de teorias clássicas e contemporâneas da Sociologia e da Antropologia durante as aulas da referida cadeira optativa ofertada no Mestrado. E a segunda como já foi mencionado, a constatação da situação do campo que não houve registros de casos de Covid-19 entre os integrantes daquela coletividade.

A presente dissertação está estruturada para ser discutida em três capítulos. Inicialmente para contextualização da pesquisa, apresento o grupo estudado, relatando a dinâmica da aldeia urbana em questão, quantidade de famílias, histórico da ocupação da área além de apresentar registros fotográficos e mapas para situar o leitor sobre o espaço pesquisado. Faço também a exposição de dados estatísticos do Censo do IBGE (2010) sobre a presença dos indígenas nas cidades, destacando a cidade de Imperatriz, no sudoeste do Maranhão, trazendo a localização geográfica da cidade, na qual o grupo se encontra e destaco o silenciamento e marginalização desses coletivos no espaço urbano, como algo histórico e sistêmico, ancorando-me nos estudos de Pereira (2018).

Ainda nesse capítulo inicial, pretendo explicar, em linhas gerais, como as relações sociais entre indígenas e não indígenas no contexto urbano, que são um processo primordialmente conflitivo, que envolve por vezes interesses e valores

contraditórios são percebidos por Cardoso de Oliveira (1968) e seu conceito de *fricção interétnica*, valendo-me também dos estudos de Barth (2011) sobre grupos étnicos e suas fronteiras e apresento de forma sucinta alguns conceitos como os de indianidade, etnicidade, territorialidade e unidade doméstica para melhor situar o leitor sobre as dinâmicas e relações sociais do aldeamento.

Posteriormente, faço uma revisão bibliográfica de estudos conceituais, considerando os indígenas dentro da discussão do contexto urbano. Utilizo autores como Cardoso de Oliveira (1968), Oliveira (1998), Barbosa da Silva (2014), Horta (2017) e Lima (2020) que abordam essas questões em suas obras, trazendo definições, e estudos dos motivos desse deslocamento para os centros urbanos nas últimas décadas.

Procuro apresentar o choque existente entre a concepção de cidade moderna homogênea, que não foi concebida para abrigar a diversidade, com a alteridade da presença dos indígenas. Irei demonstrar a perspectiva de Gilberto Velho (1981) sobre as relações entre sociedades complexas e a vida urbana. Ainda nesse capítulo voltado para definição do objeto, busco a possibilidade de conjugar o conceito de estigma (GOFFMAN, 1988) com as trajetórias daqueles atores sociais, com foco nas experiências de serem indígenas em contexto urbano e por essa condição serem considerados *desaldeados* pela FUNAI e demais órgãos governamentais de assistência aos povos originários.

Nesta parte também vou usar como referencial teórico, trabalhos publicados por autores que se dedicaram ao estudo de indígenas em contexto urbano na Região Tocantina (região formada por cidades que estão às margens do Rio Tocantins, na fronteira do Maranhão com Tocantins), como Marinho (2014) e os pesquisadores do Laboratório de Estudos e Pesquisa sobre Cidades e Imagens (LAEPCI), Pereira (2018) e Conceição (2021), grupo que faço parte desde o início da minha trajetória no Programa de Pós Graduação em Sociologia (PPGS) da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), em fevereiro de 2021.

No segundo capítulo, exponho de modo mais específico, alguns conceitos de corpo e objeto (MAUSS, 2003), bem como discuto como as diferenças contextuais urbanas possibilitam determinados tipos de habilidades (INGOLD, 2015), ritmos e estéticas (LEROI-GOURHAN, 2002). Para tanto, trago à baila a importância do artesanato na cultura Guajajara, fazendo uso de registros fotográficos e relatos dos interlocutores. Exploro como o movimento se aplica aos indígenas em contexto

urbano, tanto pelo prisma da sociologia e antropologia urbana, com a cultura da etnia Tenetehara/Guajajara deslocando-se para a cidade, como pelo viés da antropologia da técnica, com o deslocamento dos conhecimentos técnicos indígenas para o ambiente citadino.

Para tanto, uso como referencial teórico os estudos de MURA (2011), e observo como a aquisição de objetos, o emprego das técnicas de uso e produção de artesanato por aquele grupo podem ser vistas como ações políticas, e por consequência atos transformadores que permitem uma mudança na dinâmica dos relacionamentos nesta *fronteira interétnica* (BARTH, 2011).

No terceiro capítulo, pretendo apresentar os resultados e a análise da pesquisa de campo. Analisarei esses dados com base no *repertório de possibilidades* (MURA, 2011), ou seja, o leque de materiais, saberes e habilidades colocados à disposição daquele coletivo e como as escolhas técnicas nesse processo, como por exemplo o uso de sintéticos na confecção de colares, brincos e pulseiras e sua comercialização para suprir despesas domésticas contemporâneas, a participação de audiência pública na Câmara de vereadores, podem ser vistas pelo viés da técnica política de resistência e luta no cenário pandêmico e como se acomodam em um contexto *sócio-ecológico-territorial* (MURA, 2006)

Durante esses quase dois anos de pesquisa, busquei “dar ouvidos” a esses atores, respeitando os saberes e cosmologia do Povo Guajajara tanto durante minhas visitas ao aldeamento urbano quanto nas oportunidades que fui convidado por eles para acompanhá-los na circulação pela cidade, procurando filiar-me a uma visão do decolonialismo indígena.

Para as considerações finais pretendo retomar os objetivos da pesquisa e identificar de que forma os autores escolhidos, os conceitos utilizados e a trajetória metodológica escolhida nesse trabalho, permitiram compreender o problema proposto ao longo da escrita da dissertação.

A expectativa é que ao decorrer da leitura dos capítulos, seja possível a reflexão acerca da problemática apresentada e que ao final a pesquisa possa contribuir no universo dos estudos sobre os indígenas em contexto urbano tanto em uma perspectiva da sociologia urbana quanto da antropologia da técnica e fomentar o fortalecimento do Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal do Maranhão no cenário nacional.

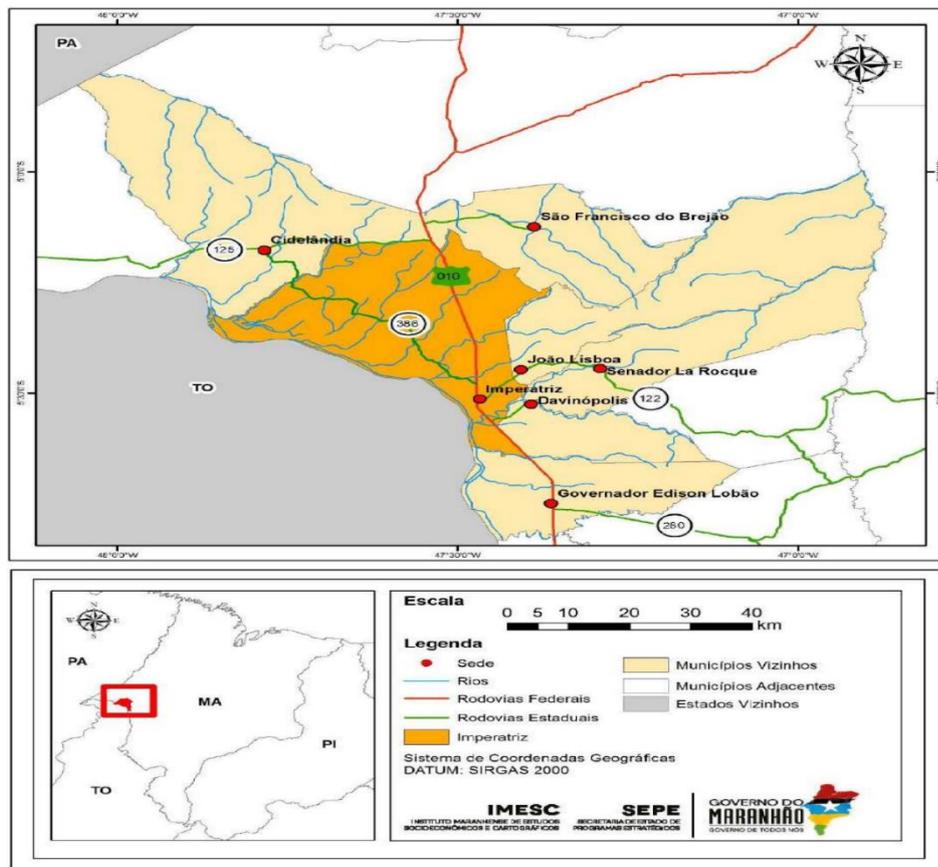


# 1 EXISTIR E RESISTIR NA CIDADE

## 1.1 Portal da Amazônia

O município de Imperatriz localiza-se no sudoeste maranhense, limitando-se ao Norte com os municípios de Cidelândia e São Francisco do Brejão; ao Oeste com o Estado do Tocantins; ao Sul com Governador Edson Lobão; ao Leste com Davinópolis, Senador La Rocque, João Lisboa e São Francisco do Brejão.

**Figura 1:** Mapa de localização do Município de Imperatriz



Fonte: IMESC (2020).

Com um total de 247.505 habitantes no ano de 2010 (IBGE), ocupando a 2ª posição no ranking populacional do Maranhão. O índice de Desenvolvimento Humano Municipal (IDHM) foi de 0,731, com a renda per capita de R\$613,87 (IPEA, 2010). O setor de serviços é o que mais impacta o PIB, com R\$ 4.206,925 bilhões (IMESC, 2020).

Em 2019, segundo dados da Pesquisa de Informações Básicas Municipais (MUNIC) o salário médio mensal era de 2.0 salários-mínimos. Ainda com relação a trabalho e rendimento, a proporção de pessoas ocupadas em relação à população

total era de 24.5%. Considerando domicílios com rendimentos mensais de até meio salário-mínimo por pessoa, tinha 37.4% da população nessas condições (MUNIC 2010).

Desde sua elevação à cidade, Imperatriz ainda esperou três décadas para se ver ligada por estradas ao restante do Maranhão e do país, o que veio a ocorrer somente a partir de 1953, com a abertura de uma estrada ligando-a a Grajaú, cidade com forte presença indígena. A partir da chegada dos migrantes nordestinos, no começo da década de 1950, ocorreu na cidade um substancial aumento da produção agrícola, dando início a uma nova etapa econômica da região, o chamado “ciclo do arroz”.

A primeira grande explosão demográfica de Imperatriz, expansão e desenvolvimento se deu com o início da construção da rodovia BR 010<sup>2</sup> (Belém-Brasília) em 1958. Chegaram homens, às vezes com suas famílias, de diversas partes do Brasil, mas principalmente do Nordeste, e a presença de máquinas, canteiros de obras, aviões passaram a alterar o cenário cotidiano da cidade.

O espaço urbano de Imperatriz formou-se inicialmente às margens do Rio Tocantins, possuindo um pequeno núcleo urbano. Posteriormente o centro foi se expandido, surgindo vários bairros. Com a abertura da BR 010, no início da década de 1960, a expansão se dá na direção Leste, com a abertura das Avenidas Dorgival Pinheiro de Sousa e Getúlio Vargas, que, ao ligar o antigo centro da cidade à rodovia recém-criada, tornam-se a espinha dorsal da nova área central que viria se desenvolver nos anos seguintes.

A Avenida Getúlio Vargas ao encontrar-se com a BR 010, prolongou para além da rodovia, recebendo a denominação de Avenida Babaçulândia, formando um novo núcleo na porção Leste da cidade. Ao final da década de 1970 e 1980 diante do grande fluxo migratório, as ocupações estenderam-se para as suas imediações com formação de bairros como Vila Cafeteira, Parque das Palmeiras e Parque Amazonas, onde está localizada o aldeamento urbano objeto desta pesquisa. As residências em sua maioria do Parque Amazonas são térreas e geminadas. Grande parte das ruas são pavimentadas com asfalto, embora haja vias piçarradas ou sem

---

<sup>2</sup> A BR-010, é um dos logradouros principais, cortando a cidade de Norte a Sul, com aproximadamente 13km, do distrito industrial à linha férrea, e 4,5km duplicados na sede municipal. Nessa via concentra-se o distrito industrial, a rede hoteleira, postos de combustíveis, concessionárias de veículos, lojas de autopeças, supermercados, shopping center, parque aquático, campo de futebol, condomínios residenciais, o aeroporto e o parque de exposições.

pavimentação alguma, como é o caso do trecho da rua Ayrton Senna que passa ao lado da aldeia urbana. A continuação da Avenida Babaçulândia originou a rodovia MA 122 também denominada Avenida Pedro Neiva de Santana<sup>3</sup>, fazendo com que Imperatriz expandir-se em direção ao município de João Lisboa, tornando as duas cidades quase conturbadas. Essa Avenida de trânsito rápido fica a cerca de duzentos metros da aldeia urbana do Parque Amazonas.

No começo dos anos 1970, por causa da imensa riqueza de florestas nobres ao seu redor, Imperatriz viu florescer o ciclo da extração de madeira. Esse extrativismo começou a arrefecer antes da chegada da década de 1980 e com o início da escassez de madeira nas proximidades da cidade, a insuficiência de capacidade da energia elétrica para movimentar tantas indústrias madeireiras que se instalaram na cidade, e ao mesmo tempo garantir o abastecimento dos habitantes.

Nos primeiros meses de 1980, aconteceu a descoberta de ouro na “Serra Pelada”, no sul do Pará. Inicialmente em toda esta região, depois em todo o país, houve uma corrida ao ouro paraense. Uma das principais portas de entrada para o garimpo foi Imperatriz, que também abastecia o garimpo com alimentos, remédios, máquinas e homens. Graças a sua privilegiada posição geográfica (que lhe valeu esse epíteto de “Portal da Amazônia”), equidistante das principais capitais e cidades do Norte e Meio-Norte, Imperatriz tornou-se o município mais populoso do estado, depois da capital São Luís. Consolidou-se nas décadas seguintes como polo de abastecimento comercial de todo o sul maranhense, do Sul do Pará e do Norte do Tocantins.

## 1.2 Os Donos do Cocar

Os Guajajara são um dos povos indígenas mais numerosos do Brasil. Habitam mais de 10 Terras Indígenas na margem oriental da Amazônia, todas situadas no Maranhão segundo dados de 2021 do Instituto Socioambiental (ISA). Além de Guajajara, este grupo tem uma outra autodenominação mais abrangente, Tenetehára, que inclui também os Tembé. Guajajara significa "donos do cocar" e

---

<sup>3</sup> Com aproximadamente 11km, possui canteiro central toda arborizada, ciclovia e academia de saúde ao ar livre. Concentra lojas diversas, postos de combustíveis, bares, boates, escolas, variados condomínios residenciais e o hospital macrorregional Dra. Ruth Noletto que abrigou a maioria dos leitos para tratamento da COVID-19.

Tenetehára, "somos os seres humanos verdadeiros". Não se conhece com certeza a origem do nome Guajajara, mas provavelmente foi dado aos Tenetehára pelos Tupinambá (ISA, 2021).

A língua Guajajara pertence à família tupi-guarani, sendo as línguas mais próximas o Asurini (do Tocantins), o Avá (Canoeiro), o Parakanã, o Suruí (do Pará), o Tapirapé e o Tembé, que lhe é muito semelhante. Os Guajajara chamam sua língua de *ze'egete*, que seria "a fala boa" (SHRODER, 1996). A situação sociolinguística dos Guajajara que moram no aldeamento do Parque Amazonas, pelo que percebi durante as visitas a campo, é que os mais velhos, como Ari, Badú e suas esposas, usam com frequência o dialeto ao conversarem entre si, e principalmente quando vão chamar a atenção das crianças que estão ao seu redor, ou quando ficam mais tensos por alguma situação, geralmente alguma discussão ou querela familiar. Os mais jovens aparentam compreender o dialeto, os comandos ditos, mas não são falantes. Registrei apenas Badu escrevendo e lendo na língua nativa, provavelmente pelo fato de que já tenha sido professor quando residia na Terra Indígena, conforme relatou. Creio que isso influencia também de que uma de suas pretensões é a instalação de uma escola bilíngue na área.

**Figura 2:** Firmino e Badú



**Fonte:** autor, 2022

Pude observar que, o que ocorre com os indígenas Guajajara é uma circulação, um deslocamento por vários espaços, onde passam a interagir com

diversos atores sociais. De modo muito próximo ao que Barbosa da Silva (2007,2009) analisou junto aos Guarani-Kaiowá e Guarani-Nandéva que vivendo em diversos espaços tais como aldeias, cidades e fazendas, deslocam-se para os centros urbanos em busca de um tratamento de saúde de média ou alta complexidade, estudos em instituição de ensino superior, visitar alguns parentes, adquirir algum recurso econômico para o sustento familiar, mas regressam para suas aldeias sempre que possível, conservando assim um fluxo dinâmico entre a aldeia e a cidade.

No território também conhecido como *Chácara do Parque Amazonas* os indígenas do povo Tenetehára/Guajajara e *Caraí zú* (não indígenas), formam cerca de vinte e três núcleos familiares, que se dividem de acordo com o respeito hierárquico a seu cacique. Existem dez que estão mais ligados ao Badú e treze grupos do lado de Ari. Desde 2001, eles passaram a ocupar aquela área que pertence originalmente a Universidade Federal do Maranhão e foi permutada com a Fundação Nacional do Índio, tendo a maioria dos indivíduos nascido no município de Imperatriz-MA.

Urge salientar que esse número oscila, devido ao trânsito constante desses indivíduos para as Terras Indígenas, conforme informação prestada por servidores da FUNAI e observado durante as visitas à campo (DIÁRIO DE CAMPO, 2021). As Terras Indígenas Araribóia, Bacurizinho e Canabrava abrigam cerca de 85% da população Guajajara (ISA, 2021). Essas TIs estão inseridas nos municípios de Amarante, Grajaú e Barra do Corda, de onde vem a maioria dos habitantes da aldeia do Parque Amazonas e para onde realizam esse movimento de retorno ou visitas. São dessas localidades também que vem a matéria prima para produção de alguns artefatos artesanais, em um fluxo dinâmico cidade-aldeia.

**Figura 3:** Destaque da aldeia urbana do Parque Amazonas em Imperatriz-MA.



Fonte: Google Earth

Cada aldeia tem seu próprio cacique ou capitão, mas há aldeias com mais de um, por causa das rivalidades entre várias famílias extensas. Na área objeto de estudo, percebi a existência de uma desavença familiar entre Eduardo “Badú” e seu genro Henrique “Ari”, conforme já relatei, o que explica o surgimento na área de duas facções, onde cada um dos caciques exerce sua liderança e influência em um lado da chácara Amazonas. Nas idas a campo, era visto como ato extremamente deselegante fazer uma visita a apenas um dos lados, ainda que não tivesse naquele momento nenhuma atividade a ser desenvolvida ali.

Eduardo Lopes Oliveira Guajajara, 72 anos, o Badú (apelido que recebeu de um tio na infância), é natural da Aldeia Ipu, localizada na Terra Indígena Bacurizinho.). No aldeamento do Parque Amazonas há mais de vinte anos, possui dez filhos com sua atual esposa Jocilene Guajajara (46 anos), sendo que nove deles residem na área da aldeia urbana. A mais velha tem vinte e dois anos e o caçula catorze anos. São treze netos descendentes desses filhos, sendo que todas as crianças moram naquele território também.

Dos seis filhos casados, apenas a mais velha tem como consorte um indígena (também do Povo Guajajara), os demais são casados com não indígenas. Ao indagar Badú (2022) se ele tinha alguma restrição sobre esses casamentos interétnicos ele respondeu: “Isso aí não tem não, não quer se casar? Eu não vou dizer nada, o negócio é mostrar trabalho pra mim”. Reside também com Badú, o patriarca Firmino de Oliveira Guajajara, que segundo Badú (2022) seria centenário: “Meu pai tem mais de cem anos. Ele anda diz que não pode ficar sentado que sente as dores, tem que movimentar”.

Embora reservado, já com sinais de senilidade e dificuldades de locomoção, notei que quando os indígenas se reúnem para alguma atividade sobretudo embaixo das Mangueiras, Firmino sempre está presente. Identifiquei que existe uma preocupação com o idoso sobretudo com a sua alimentação, e um respeito e carinho das crianças que chamam o bisavô de “ioiô”.

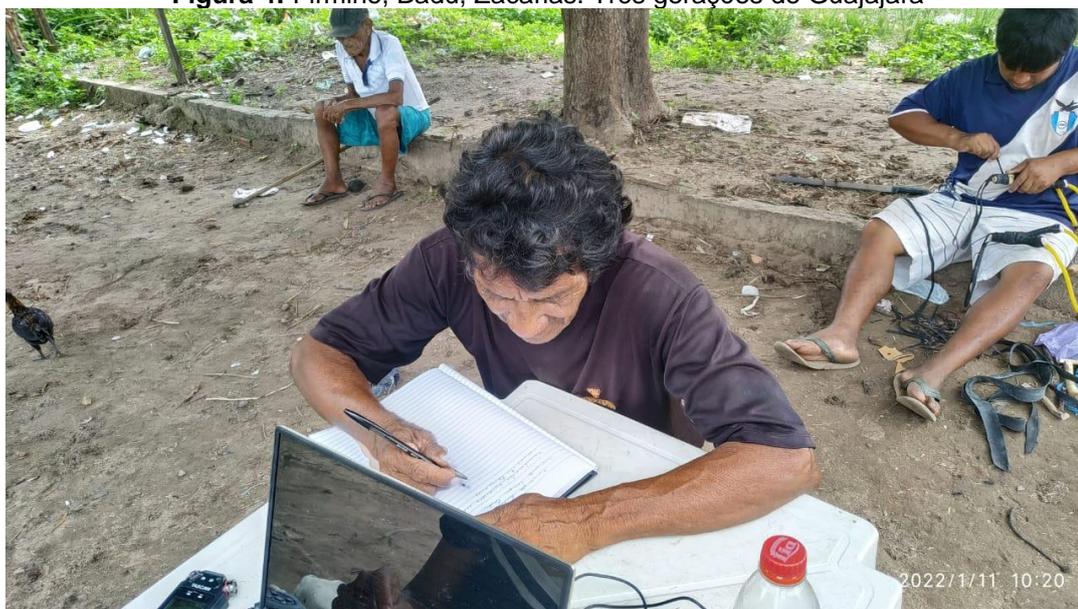
Da sua primeira união conjugal, Badú não fala muito a respeito, limitando-se a dizer que a esposa faleceu e que gerou quatro filhos. Duas dessas filhas, Jahidê (45 anos casada com Ari Guajajara) e Ocilia (44 anos, casada com Francisco, um não indígena), moram na área do Parque Amazonas em áreas bem demarcadas fisicamente e com barreiras afetivas pelo que senti. Creio que a proximidade etária

entre a atual esposa de Badú, com as filhas do primeiro casamento pode ser um fator que influenciou no tensionamento das relações existente entre a parentela.

Sobre a cosmologia, um mito muito importante para explicar o mundo sob o ponto de vista dos Guajajara é a dos gêmeos Maíra-ira e Mucura-ira (WAGLEY E GALVÃO, 1985). O mito é cheio de alusões à vida cotidiana dos Guajajara e explica grande parte de seu mundo, a cosmologia tradicional é típica dos povos tupi-guarani, distinguindo-se quatro categorias de seres sobrenaturais, a saber:

(1) os criadores ou heróis culturais, responsáveis pela criação e transformação do mundo, sendo Maíra e os gêmeos Maíra-ira e Mucura-ira os mais importantes e Zurupari, o criador das pragas e dos insetos, das cobras peçonhentas e aranhas, um herói cultural muito temido; (2) os "donos" das florestas (Ka'a'zar), das águas (Y'zar), das caças (Miar'i'zar) e das árvores (Wira'zar), que são hostis e muito temidos por seu poder maligno; (3) os azang, espíritos errantes dos mortos, também muito temidos; e (4) os piwara, espíritos de animais. (WAGLEY E GALVÃO, 1985, p. 65).

**Figura 4:** Firmino, Badú, Zacarias. Três gerações de Guajajara



**Fonte:** autor, 2022

Os mais jovens que habitam a aldeia do Parque Amazonas não acreditam mais nestes seres, acredito que por causa das atividades missionárias das Igrejas neopentecostais e católica. Observei em campo, que as filhas e netos tanto de Badú, quanto de Ari, pedem a “benção”, num típico gesto da tradição católica. Ari (2021) relatou que um pastor evangélico ocasionalmente realiza cultos na área, que recebem ocasionalmente a visita de missionários mórmons e em uma ação social com a presença do Bispo da Diocese de Imperatriz próximo do Natal de 2021, notei

que Badú trazia no pescoço um terço e todos da aldeia rezaram a oração do Pai Nosso e as crianças cantaram músicas natalinas. Badú disse que na infância era católico, mas que teria sido batizado aqui em Imperatriz segundo os ritos da Assembleia de Deus. Notei um desconforto dos interlocutores em falar sobre a cosmologia, os encantados, com respostas evasivas, ao perceber essa tergiversação, respeitei o limite que me foi posto.

**Figura 5:** Ari rezando Pai Nosso



**Fonte:** autor, 2021

**Figura 6:** Crianças indígenas rezando com um grupo católico



**Fonte:** autor, 2021.

### 1.3 Estigma de *desaldeado*

A presença e circulação de indígenas nos espaços urbanos das cidades brasileiras é algo cada vez mais comum. Porém, o crescimento da população de indígenas em contexto urbano e a sua maior visibilidade, ainda despertam um estranhamento e desconfiança por parte dos não indígenas.

Até a década de 1980, de acordo com Fortes (2020), a circulação de indígenas nas cidades brasileiras era condicionada a guias de trânsito e protocolos do famigerado Serviço de Proteção do Índio (SPI), órgão oficial que era incumbido de tutelar toda a complexidade e diversidade da vida dos indígenas no Brasil. Esse cenário começou a ser alterado a partir da Constituição Federal de 1988, que garantiu aos indígenas o pleno direito de acessar os espaços urbanos, de forma livre, e sem embaraços, como qualquer cidadão brasileiro. Porém, as condições de acesso e estadia nas cidades, permanecem cercadas de preconceito, estigmas e até mesmo invisibilidade.

No Brasil, a população indígena no território nacional soma 896,9 mil pessoas, sendo que de acordo com o Censo de 2010 do IBGE, 36,2% são indígenas urbanizados, ou seja, residem na área urbana. A maior parcela de indígenas residentes fora das Terras Indígenas, em números absolutos, corresponde à Região Nordeste, que concentra cerca de 126 mil indivíduos.

É importante esclarecer, que um dos critérios oficiais utilizados pelo IBGE para dimensionar as características dos povos indígenas no país é a categoria do *índio urbano*. A autarquia federal relaciona “população indígena urbana” ao local de residência no momento da coleta dos dados, “segundo a sua área de localização, o domicílio foi classificado em situação urbana ou rural” (IBGE 2010). As áreas indígenas localizadas no perímetro urbano são chamadas de aldeias urbanas, ou bairros indígenas (urbanos).

A temática dos indígenas nas cidades surgiu em documentos oficiais somente em 2006, durante a 1ª Conferência Nacional dos Povos Indígenas. Sobre essa questão, Albuquerque (2011, p. 70) aponta que “o governo federal, através de seus órgãos de assistência, estruturou a política indigenista a partir de uma visão rural, ou seja, os índios têm de morar na aldeia. Reproduz a ideia de índio e mato, longe das cidades e longe da civilização.”

Observa-se que no espaço urbano, o silenciamento e a marginalização desses coletivos é algo histórico e sistêmico. No dizer de Pereira (2018, p. 29), além de refletir sobre as políticas de inclusão indígena em termos do consumo da cidade, é importante também relativizar e problematizar esse consumo padronizado (que resume o ideal de moderno) em relação a uma ideologia que hierarquiza os índios e qualquer outro segmento que não seja pensado nos termos da cidade industrial.

Essa política de alheamento e invisibilização desses grupos minoritários é destacada por Horta (2017, p. 235), que afirma que a “matemática integrativa do Estado reza que índios estariam para brancos, da mesma maneira como pobres estariam para ricos. A violência do Estado capitalista é uma questão colonial: imposição de uma forma, ímpeto de unificação”.

Para Magnani (2012, p. 189), no início do processo migratório, a “invisibilidade” foi uma estratégia de “superar o estigma de índio ‘bravo’ em direção ao status de ‘manso’ e, finalmente, ao de ‘civilizado’, o que implicava, entre outros cuidados, não falar a ‘gíria’ (língua nativa)”. Contudo, o autor aponta que a partir dos anos 1980, a etnicidade e o artesanato começam a ser empregados como alternativas de trabalho e inserção valorizadas nesse contexto.

Importante salientar que em razão da condição de exclusão e menosprezo que a população indígena vivenciou desde a chegada dos colonizadores ao Brasil, esse coletivo deve ser considerado como uma minoria, tendo em vista este trágico e “esquecido” capítulo de nossa história além de, por possuir características próprias, que não se enquadram nos padrões de identidade estabelecidos pelos “normais”, em uma visão eurocêntrica.

Mesmo vivendo em contexto urbano, os indígenas do Parque Amazonas, fazem questão de manter o máximo possível de sua cultura ancestral, como a forma da organização social, o respeito hierárquico para com a figura patriarcal de liderança do Cacique, a produção de artesanato, o uso de plantas medicinais, plantio para subsistência, uso do dialeto originário, a solidariedade e a construção das casas que estão dispostas não uma ao lado da outra como é o habitual das cidades, mas de frente uma para outra, proporcionando a formação entre as habitações de um grande “terreiro”, espaço comum de convivência, onde reúnem-se para as refeições, conversas e outras formas de socialização.

**Figura 7:** Preparação da terra para o plantio de feijão e hortaliças



**Fonte:** autor, 2021

Em conversa com servidores da FUNAI, foi relatado que existe no senso comum a percepção que a condição de ser indígena, favorece ao acesso à direitos sociais, tais como benefícios, auxílios, pensões etc. Contudo, na prática pelo que foi apurado, as dificuldades por conta da falta de documentação, domínio da língua portuguesa, e até a ação criminosa de intermediários que agem de má fé, além da precariedade do atendimento dos órgãos, são alguns dos entraves enfrentados diariamente pelos povos nativos e que foram escancarados nesse período da pandemia da COVID-19 (DIÁRIO DE CAMPO, 2021).

A ideia concebida de que a cidade não é lugar para o indígena, é construída a partir de inúmeros estereótipos, preconceitos que vão sendo moldados a partir da concepção do *estigma*, e da rotulação de que esses povos seriam inferiores, não civilizados, e que não deveriam acessar os espaços urbanos e nem disporem de tecnologia e bens e serviços tal como qualquer outro cidadão nacional.

Para a construção imaginária coletiva, a ideia de “índios urbanos”, soa como uma contradição entre termos. O selvagem, na “selva de pedras”, é visto como um indivíduo deslocado, fora de seu mundo, em dissonância com sua essência. Porém, não se pode concordar com essa dicotomia, essa oposição, uma vez que hierarquiza e automatiza o pensamento e nossa visão sobre a cultura.

Em um episódio preconceituoso noticiado pela imprensa<sup>4</sup>, a líder indígena Sônia Guajajara, usou suas redes sociais em maio de 2021, para denunciar a abordagem de um fiscal da prefeitura de Gramados a um indígena que comercializava sementes de pinhão no centro da cidade. No meio da conversa, filmada por Merong Kamakã, o fiscal questionou o fato do vendedor possuir um aparelho de celular de última geração. “Tem um celular muito bom pra ser índio!”, afirmou o servidor público, exigindo a apresentação da carteirinha de indígena.

Nessa mesma toada, em abril de 2021, o então Ministro do Meio Ambiente Ricardo Salles, em uma série de postagens nas redes sociais<sup>5</sup>, ironizou os representantes dos povos indígenas que estavam em Brasília-DF, participando de manifestações contrárias ao Projeto de Lei 191 que legaliza a mineração dentro das Terras indígenas. Nas fotos, Salles circulou os aparelhos de celular nas mãos dos manifestantes.

**Figura 8:** Aparelhos celulares usados por indígenas são circulados de vermelho.



**Fonte:** Página de Ricardo Salles no Instagram/Uol.

Evidencia-se nos exemplos citados, a necessidade de destacar o uso de aparelhos celulares por indígenas, como uma forma de não legitimar sua identidade étnica e, valendo-se do conceito de Goffman (1988 p.157), reforçar a construção da imagem dos indígenas em contexto urbano, como desviantes sociais. Nas palavras do autor:

<sup>4</sup> Cf. <https://www.iltonmuller.com.br/blog/p/em-abordagem-fiscal-da-fazenda-ironiza-modelo-de-celular-de-indigena-384>. Acessado em: 19, jul. 2021.

<sup>5</sup> Cf. [https://cultura.uol.com.br/noticias/19008\\_ricardo-salles-ironiza-indigenas-tribo-do-iphone.html](https://cultura.uol.com.br/noticias/19008_ricardo-salles-ironiza-indigenas-tribo-do-iphone.html). Acessado em: 19, jul.2021

O normal e o estigmatizado não são pessoas, e sim perspectivas que são geradas em situações sociais [...], em virtude de normas não cumpridas que provavelmente atuam sobre o encontro. [...] atributos estigmatizadores específicos não determinam a natureza dos dois papéis, o normal e o estigmatizado, mas simplesmente a frequência com que ele desempenha cada um deles (GOFFMAN, 1988, p.148-149).

Uma possibilidade de compreender a perspectiva de Goffman em relação as fotografias é apresentada por Pereira (2016, p. 320), para quem determinados valores e ideais são ritualizados nas imagens. Pensando os registros fotográficos “enquanto seleções (enquadramentos), extrações da informação de um contexto específico para serem operacionalizados (hiper-ritualização) em termos de comunicação para uma plateia específica”.

Assim, o reiterado estranhamento que indígenas tenham acesso à tecnologia, faz parte de um processo de construção de representações sociais estigmatizadoras. O estigma, portanto, não faz parte da essência de qualquer indivíduo, mas, é perspectiva frequente que se apresenta quando regras sociais não são cumpridas, em determinadas situações (GOFFMAN, 1988).

Nunes (2010, p.16) aponta a questão dessa passagem do indígena para o espaço urbano, como uma “questão das essências”. Na concepção eurocêntrica, a essência dos indígenas seria nas florestas e na história, enquanto a dos não indígenas seria nas cidades e na contemporaneidade. Esse contraste acaba por impor uma relação imbricada do indivíduo com o seu meio: mesmo longe das grandes metrópoles, o cidadão traz consigo a urbanidade carregando a tecnologia, a civilização, por outro lado, de acordo com esse imaginário, o indígena mesmo distante da aldeia, da floresta, continua carregando dentro de si uma primitividade, a selvageria, ou seja, a incompatibilidade com o contexto urbano.

Observei que os indígenas do Parque Amazonas tem dificuldades de serem atendidos pelas políticas públicas executadas pela FUNAI e de saúde pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), devido ao fato de não estarem situados em Território Indígenas, e por conta dessa classificação que indígenas no contexto urbano seriam “não aldeados”, é que somente após decisão do Supremo

Tribunal Federal (STF)<sup>6</sup>, esses coletivos foram incluídos como grupo prioritário de vacinação contra a COVID-19. Nota-se uma discriminação em duas vias: pelos órgãos federais por não estarem em Terra Indígena, e por isso enfrentarem obstáculos ao acesso a ações governamentais, e pelos moradores da cidade, já que não são vistos como munícipes. Logo, o indígena que se encontra na cidade é percebido ou como um estranho ou não é mais indígena.

Na prestação do Direito à Saúde, por exemplo, há uma desarmonia entre o atendimento à saúde indígena em suas terras tradicionais e na cidade. Criada em 1991, a princípio para atender nas Terras Indígenas, a Fundação Nacional da Saúde (FUNASA), foi sucedida em 2011 pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) subordinada ao Ministério da Saúde, mas demonstra um descompasso quanto a assistência aos indígenas urbanos. A alegação por parte dos representantes desses órgãos, é que por serem “desaldeados”, ou seja, estarem fora da Terra Indígena, não estariam cobertos pelo atendimento daquela autarquia, atribuindo aos municípios e ao Sistema Único de Saúde (SUS) a responsabilidade por esse atendimento de um Direito Social previsto na Constituição Federal de 1988.

Todavia, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), ratificada pelo Brasil e internalizada por meio do Decreto nº 5.051 de 2004, dispõe no ponto 2 de seu artigo 1º, que: “A autoidentificação como indígena ou tribal deverá ser considerada um critério fundamental para a definição dos grupos aos quais se aplicam as disposições da presente Convenção”, sustentando assim que a percepção individual do *status* de indígena é o requisito necessário para essa determinação.

Esse tipo de discurso segregacionista, não encontra guarida em nosso ordenamento jurídico, uma vez que o artigo 3º do Estatuto do Índio (Lei 60001/73), dispõe:

Para os efeitos de lei, ficam estabelecidas as definições a seguir discriminadas: I- Índio ou Silvícola- É todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana **que se identifica e é identificado** como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional (BRASIL: *on line*) (grifou-se)

---

<sup>6</sup> Medida Cautelar na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 709 do Distrito Federal, de relatoria do Ministro Roberto Barroso.

Lidiane Kariri, estudante e representante do povo Kariú Kariri, em declaração para o sítio eletrônico do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) afirma que diferenciar indígenas aldeados e não aldeados é uma postura “racista e genocida”<sup>7</sup> e continua de forma enfática:

A nossa identidade não está acorrentada em nenhuma aldeia e muito menos ao reconhecimento do governo. **Não é o Estado que define quem é indígena e quem não é, porque nossa identidade está ligada à memória, à nossa ancestralidade, ao parentesco, à luta política e aos territórios.** É perverso se utilizar de um só critério para definir quem tem direito e quem não tem, principalmente se este critério for a terra demarcada, pois nós, povos indígenas, fomos saqueados, violentados e expulsos das nossas terras desde a invasão do Brasil (grifo nosso).

Diante dos questionamentos pertinentes sobre a identidade indígena e, ainda, ciente dos diversos tipos de incompreensões e preconceitos, aptos a influenciar tal ideia, Manuela Carneiro da Cunha assim define:

Comunidades indígenas são, pois, aquelas que, tendo uma continuidade histórica com sociedades pré-colombianas, se consideram distintas da sociedade nacional. E índio é quem pertence a uma dessas comunidades indígenas e é por elas reconhecido (CUNHA, 2012, p. 103).

Nas idas a campo, encontrava esporadicamente um Guajajara chamado Eduardo Bento (38 anos), oriundo de uma aldeia em Bom Jesus das Selvas-MA (100km de Imperatriz), morador do bairro Vila Ipiranga, na periferia da cidade. Sua mãe é prima de Badu, o qual se refere como “Xará”. Apesar de registrar em sua fala que não vive mais na aldeia, o sentimento de pertencimento étnico se perpetua no tempo, pois Eduardo procura mantê-lo ativo, compartilhando sua vivência e experiências com os parentes que estão no Parque Amazonas, e os que vivem lá na aldeia.

Hoje sou considerado como urbano, índio urbano sabe, por quê? Sou tratado dessa forma? Como índio urbano? Nós saímos lá da aldeia, caçar educação e a saúde melhor pra gente, porque nas aldeias não tem (EDUARDO, 2022)

---

<sup>7</sup> Disponível em: <https://cimi.org.br/2021/02/povos-pressionam-e-governo-do-maranhao-estende-vacinacao-aos-indigenas-que-moram-nas-cidades/> Acesso em 21, fev.2022

Essa definição do conceito de “desaldeados”, que é um critério da FUNAI, que adota seguindo a categoria de *indianidade* (OLIVEIRA, 1988), mas para os Guajajara do Parque Amazonas, não tem significado algum, pois se consideram indígena mesmo morando na cidade de Imperatriz. Ari ao ter a palavra franqueada na audiência pública municipal, na presença de representantes do órgão federal, demonstrou que não tem interesse em entrar nessa seara conflituosa. “Nós viemos aqui não foi para discutir com FUNAI, nós queremos agora nesse momento que estamos aqui queremos é ser valorizados novamente” (ARI,2022)

Conforme Cardoso de Oliveira (2006, p.31) “por reconhecimento entendemos um ato expressivo pelo qual este conhecimento está confirmado pelo sentido positivo de uma afirmação”. No espaço urbano, Ari está em contato com uma sociedade heterogênea, sendo assim, muitas vezes necessário que ele ative sua identidade étnica indígena para reivindicar algum direito. Nesse sentido, o “índio urbano, na proporção em que invoca sua identidade étnica, é tão índio quanto o morador do território indígena” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p.55)

Interessante evocar a reflexão teórica de Barbosa da Silva (2009), que contesta essa categoria de índio urbano ou “índio da cidade” referendada por Cardoso de Oliveira. Em seus estudos com o povo Guarani, a autora mostra que eles circulam entre os espaços da aldeia, campo e cidade, e que no transcurso do tempo, não se pode rotular como indígena de cidade, de fazenda, pelo simples fato de ter ocorrido um deslocamento em consequência de trabalhar e morar no espaço urbano, por exemplo. Ela salienta que a utilização do termo “migração” causa uma incongruência, uma vez que na verdade ocorre “uma circulação pelos vários *ambientes* deste território, o qual, por seu turno, é bastante específico, de conhecimento dos sujeitos e ao qual estes se sentem ligados” (BARBOSA DA SILVA, 2009, p.99).

Ao diferenciar os indígenas que vivem “dentro”, e aqueles que estão “fora” das Terras Indígenas, o Poder Público<sup>8</sup> revela uma violência real, de controle e tutela sobre os povos originários, pois ao se valer do conceito de “aldeado” como os

---

<sup>8</sup> Corroborando esse pensamento de questionar a identidade do indígena que vive no contexto urbano, o Secretário especial de Saúde Indígena, Robson Santos da Silva em audiência promovida pela Comissão de Integração Nacional, Desenvolvimento Regional e Amazônia da Câmara dos Deputados no dia 14 de maio de 20208 disse perante os parlamentares: “Não vamos dar conta de vacinar indígena dentro da cidade de Manaus, se as comunidades são mistas. Hoje não temos como saber se uma pessoa fora das aldeias é indígena ou não.”

únicos que possuem o direito de serem assistidos, passa a ignorar todo o processo histórico, desconsidera o fato de pertencerem a mesma etnia, atribuindo ao espaço como sendo o responsável pela mudança cultural, menosprezando que é justamente esse deslocamento, transitoriedade e circulação que compõe a “dinâmica territorial” (MURA, 2006).

Neste caso, compreendo que independente do espaço territorial for uma aldeia na Terra Indígena ou a chácara do Parque Amazonas na periferia de Imperatriz, a conexão do grupo doméstico indígena Guajajara não está ligada especificamente ao território indígena, mas sim aos elos parentais, ao laço de pertencimento étnico, que ultrapassa quaisquer fronteiras físicas ou políticas. Nas lições de Barbosa da Silva (2009, p.110):

É por este motivo que defendo o entendimento sobre a ocupação e utilização desse território – ora diversificado em sua composição física e infra estrutural – não deve se apresentar ao observador *a priori* como fragmentária e estanque em cada um destes espaços/ambientes (ou seja, a aldeia, a cidade e a fazenda). Antes, deve-se observar que as atividades e relações aí desenvolvidas acabam por constituir um leque de possibilidades de obtenção de recursos para os grupos domésticos”.

Um caso para ilustrar é o de Badú que reconhece a valorização da educação e saúde de seus filhos e netos no espaço urbano, e relata que na Terra Indígena era precária, segundo ele:

Nós estamos aqui na cidade, aqui em Imperatriz, nós viemos da aldeia, porque lá pra nós, pelo menos a educação não tem lá pra nós também, nós viemos foi obrigado a chegar aqui, ficar aqui na cidade de Imperatriz. [...] E hoje nós estamos aqui porque nós tem nossos filhos pra estudar ...lá na aldeia mesmo nós não tem a escola, de ter tem só o nome, mas não tem nada funcionando dentro da aldeia pra nós, foi obrigado eu chegar aqui, morar dentro da cidade, pra mim botar nossos filhos pra estudar também porque nós quer ver nossa família saber das coisas (BADÚ, 2022).

Neste curto diálogo, entendo que a opção por morar na cidade, está muitas vezes associado à escolha de buscar uma oportunidade para obter os recursos necessários, como acesso à educação e saúde, além da aquisição de bens materiais, que podem ser vistos como relevantes para condição de vida daquele grupo doméstico.

Nesse prisma, é preciso levar em conta que de acordo com a avaliação dos interesses do indígena, partindo de um critério infra estrutural, o espaço (seja a

cidade ou a aldeia) que se vive deve ser considerado eficaz para a obtenção de melhores condições não só da sua vida individual, mas também dos seus descendentes. Para Barbosa da Silva (2009, p100),

Em grande medida, isto depende também dos recursos que são identificados como significativos e que estão ou não presentes nestes diversos *ambientes* – os quais podem ser diferencialmente avaliados por grupos domésticos diversos. Ter acesso a condições ecológicas que permitem plantar, obter água, ter acesso ao trabalho e à assistência de saúde, por exemplo, são fatores que, combinados entre si, devem ser necessariamente levados em conta se se pretende entender tanto as escolhas feitas quanto os significados atribuídos pelas pessoas, dada a sua presença em um *ambiente* específico.

Observa-se então a relação existente entre estigma e fronteira étnica. O conceito de cidade moderna, acaba proporcionando a invisibilização do indígena, que por não serem notados, acabam gerando barreiras para o fluxo de informações sobre esses atores sociais, sua cultura e demandas. Esse “muro”, que não permite a circulação de conhecimento sobre cultura, que o delimita para fronteira, por sua vez é condição para o surgimento do estigma.

Para Barth (2011), a cultura está em um estado de fluxo constante. Não há a possibilidade de estagnação nos materiais culturais, de pensá-los como algo fixo no tempo, pertencente ao passado, uma vez que estão sendo constantemente gerados, à medida que são induzidos a partir das experiências pessoais.

Além disso, para ele, os traços culturais não são fatores que determinam a pertença a um grupo étnico, ou seja, a incorporação de traços culturais do outro, não faz com que o grupo modifique sua condição étnica, uma vez que mesmo com essas modificações eles continuam a serem vistos, e a se verem, devido a sua estrutura étnica enquanto organização social em oposição ao outro (nós vs. eles) e não enquanto grupo étnico por ser suporte de uma determinada cultura.

Para ilustrar essa situação de não pertencimento e busca de identidade, vivenciada por indígenas em contexto urbano, há o curioso relato de Stuart Hall (2009, p. 52) sobre o processo de colonização caribenho e suas consequências. O autor, que nasceu na Jamaica, relata o estranhamento da experiência da diáspora, ao viver na Inglaterra, afirmando ser um estrangeiro nos dois lugares, conhecendo intimamente ambos, sem pertencer a nenhum, longe o suficiente para experimentar o sentimento de exílio e perda e perto o suficiente para entender o enigma de uma chegada sempre adiada.

Eu ouvindo minha voz, eu nunca falei, nunca participei da reunião na Câmara, é a primeira vez que tô ouvindo hoje, porque Deus me botou, Deus me permitiu de eu vir aqui, de eu falar a verdade, viu? Eu tenho amor pelo meu povo, minhas comunidades, meus índios (ARI, 2022)

No diálogo acima, Ari demonstra como é forte o sentimento de pertencimento étnico que existe em si. Para Barth (2005, p.18), “ser indígena não significa que você possui uma cultura indígena separada. Em vez disso, provavelmente significa que em alguns momentos, em algumas ocasiões, diz-se: ‘Essa é a minha identidade étnica. Este é meu grupo ao qual desejo pertencer’”.

Badú demonstrou em uma de suas falas, o descontentamento e a situação vexatória ao ser chamado de “desaldeado” por funcionários dos órgãos indigenistas:

Eu não concordo com isso não eles disseram até pra mim lá, diz que não temos direito, eles disseram pra mil lá. Eu tô desaldeado porque não tá tendo quase lugar pra mim, eu tô bem aqui quase não tenho direito. Isso é ruim, pra mim é uma vergonha! Até hoje a FUNAI nunca fez nada p nós. Aí vem dizer que é desaldeado, mais preguiçoso é a FUNAI (BADU, 2022).

Por fim, a identidade indígena não depende do local em que se vive, uma vez que, em se assim fosse, estariam os nativos ao desamparo, tão logo pusessem os pés fora da Terra Indígena. Mostra-se, portanto, ilegítima, por não encontrar respaldo legal e violenta por desrespeitar a identidade étnica, essa distinção instigada pelos entes públicos entre “aldeados” e “desaldeados” durante a operacionalização do serviço de saúde e efetivação de outros Direitos Sociais.

Essas complexas relações de poder de diferenciação e as relações interétnicas, são explicadas por Aníbal Quijano (2010), através do conceito da *colonialidade*, que seria um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. De acordo com o sociólogo peruano, esse fenômeno:

Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social e cotidiana e da escala social. Origina-se e mundializa-se a partir da América (QUIJANO, 2010, p.84).

Urge salientar que *colonialidade* não é sinônimo de colonialismo. Este é associado a estrutura de exploração ocorrido no período colonial no Brasil, que escravizou negros e povos nativos. O conceito de *colonialidade* trazido à baila, é

algo mais perene, duradouro, e que impõe uma rotulação nos indivíduos, trazendo uma dicotomia entre civilizado/primitivo, moderno/tradicional, superior/inferior.

Esse viés teórico de Quijano (2010) sobre a *colonialidade*, dialoga com a crítica de Boaventura de Sousa Santos (2010) sobre a invisibilidade social. A *colonialidade* que permeia o pensamento contemporâneo, acaba sendo terreno fértil para tornar grupos como os indígenas em contexto urbano invisíveis, pela ação do que seria o pensamento abissal, assim definido pelo professor português:

O pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal. Consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis. As distinções invisíveis são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos, o universo 'deste lado da linha' e o universo 'do outro lado da linha' (SANTOS, 2010, p. 32).

Retomando a reflexão sobre “aldeados” vs. “desaldeados”, é imperioso destacar que para Goffman (1988) o estigma surge quando há discrepância entre a identidade *social real* e a identidade *social virtual*, sendo aquela composta pelos atributos que o indivíduo efetivamente ostenta e a segunda se relaciona com o que a sociedade atribui coletivamente ao indivíduo, suas demandas e expectativas.

Conceição e Torres (2021) apontam alguns grupos sociais, como os indígenas como sujeitos *desacreditados*, termo cunhado por Goffman para se referir aos estigmas que são claramente percebidos pela sociedade, cuja característica distintiva, peculiar é identificada prontamente.

Diante desse quadro teórico, Conceição e Torres (2021, p.7), citam que “como as populações indígenas possuem suas especificidades culturais e por isso não se encaixam em uma dita normatividade para a sociedade não indígena, são estigmatizadas”. E através da pesquisa e estudos junto aos indígenas Apinajé em contexto urbano na cidade de Tocantinópolis-TO, observaram que aquele povo sofre os efeitos da estigmatização e das desigualdades sociais, principalmente, pelas históricas representações negativas que foram construídas a respeito deles.

Nas entrevistas, Badú relatou que já ouviu comentários depreciativos de não indígenas sobre a atitude dos seus parentes: “Quando eu vou numa área grande, trabalhar com roça, como eu fui pra acolá tudo, eles falaram não podia trabalhar ali porque ia era acabar a mata, que os meus parentes iam tomar tudo, eles disseram pra mim” (BADU, 2022).

Para Peruzzo e Botelho (2020, p. 468), “discursos virulentos, quando reunidos, montam um mosaico de violências, perversidade e ódio que reverbera numa sociedade ainda fortemente marcada pela cultura colonial”. E citando declarações públicas do atual Presidente da República, os autores relembram que em abril de 2015, o então Deputado Federal Jair Messias Bolsonaro, disse que “Os índios não falam nossa língua, não tem dinheiro, não tem cultura. São povos nativos. Como eles conseguem ter 13% do território nacional?”. Em janeiro de 2020, já como Chefe do Executivo federal, afirmou que “Cada vez mais o índio é um ser humano igual a nós”.

Frente a esse cenário político no Brasil legitimado pelo voto popular das eleições de 2018, o autor indígena Ailton Krenak, foi perguntado “como os índios vão fazer diante disso tudo?”. Ele respondeu: “Tem quinhentos anos que os índios estão resistindo, eu estou preocupado é com os brancos, como que vão fazer para escapar dessa”. (2019, p. 31)

Essa representação social negativa sobre os indígenas é evidenciada no discurso de um morador do Parque Amazonas, bairro periférico de Imperatriz-MA, onde está localizada o agrupamento indígena pesquisado neste trabalho. Ao comparecerem à Câmara Municipal de Imperatriz em setembro de 2013 para reivindicarem assistência após terem desocupado a área pertencente a FUNAI, uma das lideranças desse grupo de moradores deu a seguinte declaração<sup>9</sup>:

Tinha uma área aberta abandonada há alguns anos, nós entramos e veio uma ordem dizendo que deveríamos sair porque a área era indígena.”. Reforçando, o morador disse que a área, antes pretendida pelas famílias, estava **abandonada**, “servindo para encontro de **marginais** (Grifo nosso).

A partir desta fala, nota-se que a percepção daquele espaço na cidade (“abandonada”) e das pessoas que lá habitam (“marginais”) é construída a partir do estigma. Esse marcador social de inferioridade dos indígenas em contexto urbano, sua rotulação em adjetivos depreciativos permite uma aproximação ao conceito de estigma proposto por Goffman. Segundo o autor, “utilizamos termos específicos de estigma como aleijado, bastardo, retardado, em nosso discurso diário como fonte de

---

<sup>9</sup> Disponível em: <http://www.oprogresso-ma.com.br/cidade/moradores-do-parque-amazonas-reivindicam-na-camara/5349.html> Acesso em 19, jul.2021

metáfora e representação, de maneira característica, sem pensar no seu significado original” (GOFFMAN, 1988, p.15).

**Figura 9:** Imagem aérea do aldeamento Parque Amazonas



**Fonte:** TV Meio Norte, 2022

A cidade, concebida como um lugar de modernidade, que abriga um estilo de vida urbano, composta por sociedade complexa, um espaço sedutor, com suas multiplicidades e possibilidades, na prática, revela-se um espaço de exclusão, estigmatização e até mesmo de invisibilidade para os povos indígenas, que até podem ter acesso a ela, mas primeiro devem deixar de ser indígenas. O grau de interação com a cidade passa a ser o critério da pertença de sua identidade cultural e de aceitação como um indivíduo não desviante.

#### **1.4 Tramas e trançados do *homem verdadeiro***

Faz-se necessário brevemente construir um arcabouço teórico que trata sobre conceitos antropológicos pertinentes que irão nortear essa pesquisa junto aos Tenetehara (“homem verdadeiro” ou “homem de verdade”), tais como *identidade étnica* e *etnicidade*, *fronteiras étnicas* e *fluxos culturais*, *territorialização* e *territorialidade*, *indigenismo* e *indianidade*, e concluindo, *parentesco* e *organização doméstica*. Essas noções forneceram as bases teóricas para a realização do trabalho de campo posterior, tal como as tramas e trançados na confecção de um artesanato.

## A) Identidade étnica e Etnicidade

“A gente quer nossa cultura valorizada e bem cuidada [...]Eu tenho amor pelo meu povo, minhas comunidades, meus índios, eu sofro junto com eles, se eles passar fome eu passo fome também, se eu encher a minha barriga, eu encho junto mais eles” (ARI, 2022)

O reconhecimento e valorização de assumir sua identidade étnica indígena, aparenta ser um fato dignificante para si e para sua família, na construção de um processo de pertencimento étnico. Para Cardoso de Oliveira (2006, p.55), isso ocorre “quando a busca pelo respeito de si pelos outros começa pela descoberta do autorrespeito, encontrando nele a dignidade e a honra indígena tão vilipendiada no passado, e hoje, ao que tudo vem indicando encontra-se em pleno processo de recuperação”.

Nesta perspectiva, o conceito de *etnicidade* apresenta-se de modo muito oportuno para o caso em tela, quando o interlocutor refere-se a solidariedade tanto no sofrer quanto no saciar-se, entrando no ritmo da cidade ou seja, para que possa conviver e manter relações sociais em uma estrutura organizacional diferente da aldeia da TI onde vivia, é preciso moldar-se socialmente, mas sem perder a sua identidade étnica, o seu elo parental com a sua teia de relações étnicas indígenas e as práticas culturais afirmadas desde a infância. Nesse cenário, “*etnicidade* provou ser um conceito muito útil, que sugere uma situação dinâmica da variável de contato, conflito e competição, mas também acomodação mútua entre os grupos” (ERIKSEN, 2010, p.13)

Interessante observar pelas falas de Badú a seguir, que o critério para ser considerado indígena, segundo ele, está interligado com a questão sanguínea (critério *jus sanguinis*)<sup>10</sup>, valorizando os laços familiares e a ancestralidade, mas também chama a atenção que ele destaca que nos documentos públicos está consignado sua pertença étnica, o que me parece uma forma de reforçar o sentimento de integração ao meio urbano.

---

<sup>10</sup> Nos estudos sobre nacionalidade, adota-se o critério *jus soli* para atribuir nacionalidade mediante o critério territorial, de modo que quem nasce no território nacional tem a nacionalidade daquele país, enquanto por *jus sanguinis* o critério atrelado à filiação, de modo que o indivíduo receberá a nacionalidade dos seus genitores.

“De primeiro que se encontrava no Brasil era índio, e eu sou índio, e hoje eu não vou deixar de ser índio, índio do legitimo mesmo, tudo meu documento, toda minha família é registrado como índio, até essas criancinhas são índios também, são registrado como índio, o avô é índio, tudo é índio aí. Eu nunca vou deixar de ser índio, minha mãe é índia meu pai é índio. Tudo é índio, da onde nós viemos, que eu conheço de onde nós viemos!” (BADU, 2022)

Percebo que no espaço urbano existe uma gama abrangente de relações sociais, onde muitas vezes presenciei uma convivência multiétnica em uma cidade de médio porte como Imperatriz, que está na fronteira entre as regiões norte e nordeste do país. A identidade étnica pode ser ativada a partir do momento que o indivíduo percebe essa necessidade. Nesse momento, a partir de uma posição individual ou junto com o seu grupo étnico, poderá reivindicar seus direitos que são recorrentes de sua identidade étnica indígena.

Desta forma, percebo que o indígena está em uma espécie de jogo identitário, onde mantém relações sociais que possam dar sustentação a sua identidade social naquele ambiente urbano, por exemplo. Para Eriksen (2010, p. 18) o “conceito de *etnicidade* não só pode nos ensinar algo sobre similaridade, mas sobre as diferenças”. Ou seja, a *etnicidade* é um aspecto da relação social entre pessoas que se consideram como essencialmente distintas dos membros de outros grupos dos quais eles estão conscientes e com o qual eles entram em relacionamentos.

**Figura 10:** Jovem indígena fazendo pintura corporal em jovem branca



Fonte: autor, 2022

Pelas observações que fiz durante o trabalho de campo, notei que em situações específicas a postura e as “representações” dos indígenas nas interações com determinadas instituições mudavam. Por exemplo, na visita de estagiários do

curso de Medicina de uma Faculdade particular ao aldeamento, a maioria das crianças estavam com pinturas corporais feitas de tinta de Jenipapo, e as mulheres ofereceram para fazer desenhos nos alunos, que pareciam maravilhados com aquela excentricidade, tiravam *selfies*, brincavam com um macaco que existe na aldeia. Pareceu-me que eles reforçavam sua identidade indígena, e utilizavam estrategicamente essa fachada exótica aos olhos dos visitantes.

Na reunião com o coordenador regional da unidade da FUNAI, presenciei outra interação, onde as falas das lideranças indígenas eram mais enérgicas e exaltadas, na cobrança por melhorias das suas condições de vida, chegando até a aumentarem o tom da voz e com dedo em riste fizeram insinuações que haveria desvio de recursos do órgão indigenista federal. Percebi que até a postura corporal, era mais austera, pois estavam sentados de frente para mesa do Gerente, não cruzavam as pernas ou relaxavam na cadeira mantendo quase sempre as costas rígidas.

Já na audiência pública na Câmara de Vereadores, assim como nas entrevistas para os veículos de imprensa, a sensação que tive foi que as declarações dos Guajajara ressaltavam o resgate da valorização da cultura indígena, e as denúncias sobre a situação de pobreza urbana e de estarem desassistidos pela FUNAI por estarem na cidade. Notei que a postura corporal em alguns momentos era mais relaxada, as expressões faciais mais suaves, clima mais cordial que os levaram até beberam água mineral e tomarem café enquanto ouviam os discursos.

**Figura 11:** Reunião na FUNAI



**Fonte:** Pesquisa direta, 2022

**Figura 12:** Indígenas no plenário da Câmara Municipal



Fonte: Pesquisa direta, 2022

Em situações específicas como a construção das relações de vizinhança no bairro, as idas à sede da FUNAI, a presença em audiência pública na Câmara de Vereadores, a relação com agentes de saúde municipais, ou as vendas de produtos artesanais, podem ser alguns exemplos significativos de relações sociais que tem o elemento étnico como um diferencial, onde surge a necessidade de o indígena ativar sua identidade.

Importante repisar que existe um equívoco no senso comum de que o indígena seria um “hiper cidadão”, de que recebem um tratamento privilegiado por parte do Estado. O que existe na verdade é que os povos originários lutaram e continuam lutando para que sejam reconhecidos em pé de igualdade com os demais cidadãos brasileiros, e que minimamente tenham respeitados os seus modos de vida, formas de expressão cultural, conforme preceitua a própria legislação nacional e internacional.

Retomando a discussão sobre identidade étnica, observo que nem sempre ela é ativada, pois em muitos casos não haveria relevância ou necessidade dela acionar. Nos estudos realizados nas Ilhas Maurício, Eriksen (2010) apurou que,

Mauritanos, Hindus e Creoles se encontram sem referência implícita ou explícita às suas respectivas identidades étnicas, por exemplo, sendo a situação definida através de seus status como colegas ou parceiros de negócios [...] Na maioria das outras situações, essa identidade particular não é ativada; isso não parece relevante na definição de situações sociais. Em outras palavras, os indivíduos têm muitos *status* e muitas identidades possíveis, e é uma questão empírica quando e como as identidades étnicas se tornam mais relevantes. ERIKSEN, 2010. p.37)

## B) Fronteiras étnicas e fluxos culturais

No que diz respeito às fronteiras dos grupos étnicos Barth (2000, pp.33-34) traz a seguinte definição:

[...] a fronteira étnica é que define o grupo e não o conteúdo cultural por ela delimitado. As fronteiras sobre as quais devemos concentrar nossa atenção são evidentemente fronteiras sociais, ainda que possam ter contrapartida territorial [...] Os grupos étnicos não são apenas ou necessariamente baseados na ocupação de territórios exclusivos; e as diferentes maneiras através das quais eles são mantidos, não só as formas de recrutamento definitivo como também os modos de expressão e validação contínuas, devem ser analisadas. Além disso, a fronteira étnica canaliza a vida social. Ela implica uma organização, na maior parte das vezes bastante complexa, do comportamento e das relações sociais.

O antropólogo sueco, Ulf Hannerz (1992) assinala que é preciso ter a compreensão da cultura como um processo e que por estar num contínuo fluxo, está sendo recriada, ressignificada devido a interação ativa dos processos sociais que fazem parte da própria jornada de vida do indivíduo. Nessa perspectiva:

O fluxo cultural consiste, assim, das manifestações de significados que os indivíduos produzem através de acordos de formas manifestas, e as interpretações que os indivíduos fazem tais exposições- os dos outros, bem como a sua própria. Talvez as imagens de fluxo seja um pouco perigosa, na medida em que sugere o transporte desimpedido, em vez de a ocorrência infinita e problemática de transformação entre *loci* internos e externos. No entanto, eu acho a metáfora de fluxo útil- por uma coisa, porque capta um dos paradoxos da cultura (HANNERZ, 1992, p.4)

Verifico, pois, que para Ulf Hannerz, a identidade do indivíduo é dinâmica e situacional, pois aparenta ser construída por um processo continuamente transformado em relação às formas pelas quais somos interpelados ou representados nos círculos culturais que fazemos parte. Para Barth por sua vez, a identidade do grupo é pautada através da ação e interação dos agentes entre si e nos limites das fronteiras étnicas. Retomarei no próximo tópico da pesquisa esses

conceitos, relacionando mais diretamente com a situação dos indígenas em contexto urbano do Parque Amazonas.

### C) Territorialização e Territorialidade

As diversas relações sociais construídas pelos indígenas Guajajara, e os espaços percorridos, entre a aldeia e a cidade, demonstram o repertório de possibilidades que eles possuem em adquirir recursos materiais e imateriais no que se refere, por exemplo, a confecção artesanal de adornos, adereços e outros objetos que usualmente são expostos à venda.

A breve explanação sobre territorialização e territorialidade é apenas um esforço para melhor compreensão sobre a circulação dos indígenas Guajajara entre os ambientes, que foi observado durante o desenvolvimento da pesquisa em campo. Como destaca Cardoso de Oliveira (2006, p.55), “a ideia de comunidade (indígena) não se esgota no território étnico, mas estende a membros dessas mesmas comunidades que emigram (deslocam-se) para as cidades”.

Por *territorialização*, Oliveira (2004, p.22) define “que um fato histórico (a presença colonial) instaura uma nova relação da sociedade com o território, deflagrando transformações em múltiplos níveis de sua existência sociocultural”.

O autor afirma ainda que:

Foi para destacar a amplitude e a radicalidade de tal mudança (...) que foi formulada a noção de *territorialização*. Como argumentei anteriormente (Oliveira, 1993), ‘a atribuição a uma sociedade de uma base territorial fixa se constitui em um ponto-chave para a apreensão das mudanças por que ela passa, isso afetando profundamente o funcionamento das suas instituições e o significado de suas manifestações culturais.’ Nesse sentido, a noção de *territorialização* é definida com um processo de reorganização social que implica; i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado (OLIVEIRA, 2004, p.22)

Vale salientar que *territorialidade* não se confunde com o conceito de Terra Indígena, uma vez que esta, conforme Gallois (1998, p.39) “diz respeito ao processo político jurídico conduzido sob a égide do Estado, enquanto a de ‘territorialidade’ remete à construção e à vivência, culturalmente variável entre uma sociedade específica e sua base territorial”. Para o antropólogo João Pacheco de Oliveira

(1996, p. *apud* GALLOIS, 1998, p.39) “não é da natureza das sociedades indígenas estabelecerem limites territoriais precisos para o exercício de sua sociabilidade. Tal necessidade advém exclusivamente da situação colonial a que essas sociedades são submetidas”.

Para finalizar é imperioso trazer a diferenciação entre os termos *territorialização e territorialidade* de acordo com João Pacheco de Oliveira (2004, pp.23-24 *apud* BARBOSA DA SILVA, 2009, p.56), onde o primeiro conceito seria caracterizado como “um processo social deflagrado pela instância política” e o outro, “um estado ou qualidade inerente a cada cultura”, em uma construção analítica de conotação geográfica que o autor em seus estudos debate de forma crítica.

No aldeamento do Parque Amazonas, nota-se a divisão territorial em três zonas bem distintas, muito embora haja um contínuo fluxo de pessoas entre esses espaços. Além da rixa existente entre o “lado do Ari” e o “lado do Badú”, uma filha do primeiro casamento de Badú, convive maritalmente com um não indígena, que construiu uma divisória com madeira e lona para cercar sua área de convivência. Destaca-se a construção de casa feita de alvenaria, com janelas de ferro, o que contrasta com as demais habitações da Chácara Amazonas.

**Figura 13:** Divisória no aldeamento



**Fonte:** autor, 2022

Percebi também nas conversas um sentimento de pertença territorial e uma relação muito forte de identificação com a área do aldeamento, confirmada pela declaração de Badu ao revelar aonde gostaria de ser sepultado:

Onde eu fizer uma aldeia, eu tenho que ficar, ser enterrado lá onde eu tô pra dizer que aqui foi o veio meu avô, meu pai deixou pra nós, que é o lugar que vou deixar pra eles morar naquele lugar. Tem que ser enterrado aqui mesmo! (BADU, 2022).

João Pacheco de Oliveira (1997) reforça essa ligação do indígena com o território, utilizando até a imagem da “viagem da volta”. Nesse contexto, a viagem é a enunciação, reflexiva e poética que pode ser expressada pelos versos de Torquato Neto: “desde que saí de casa, trouxe a viagem da volta gravada na minha mão, enterrada no umbigo, dentro e fora assim comigo, minha própria condução” (OLIVEIRA, 1997, p.64)

#### **D) Indigenismo e indianidade**

Na primeira década do século passado, foi criado o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/LTN), que se passou a ser denominado na década de sessenta do século XX como Serviço de Proteção aos Índios (SPI). De acordo com Oliveira (2004, pp. 165-166), “os principais objetivos do SPI eram a pacificação e a proteção dos grupos indígenas, assim como o estabelecimento de centros de colonização com mão de obra proveniente dessas mesmas regiões”.

Fazendo uma breve contextualização histórica do país, no início do século XX, ocorriam significantes transformações no campo político, econômico e social:

[..] a abolição jurídica da escravidão em 1888, a implementação de um regime republicano em 1889 e o fim da união entre Igreja e Estado, enfim, a ideia de uma República Federativa, são acontecimentos que fizeram surgir como problema fundamental, para os intelectuais e homens políticos da virada do século, a gestão de uma população mestiça, composta por numerosas sociedades indígenas (entre as quais muitas estavam em estado de guerra contra os invasores de seus territórios), alforriados, imigrantes de origem europeia e redes sociais relativamente autônomas em relação aos centros do poder federal (OLIVEIRA, 2004, p.161).

A atuação indigenista nacional, tendo como base o regime republicano recém implantado, tem o intuito de possuir um maior controle social por parte do Estado, para que assim possa administrar de forma mais conveniente o território nacional através de políticas públicas alicerçadas num conjunto de saberes, tradições de conhecimentos, oriundos desde os tempos do Brasil colonial.

Conforme salienta Souza Lima (2007, p.166),

As formas políticas, as tradições de conhecimento, geradas na metrópole e redefinidas através do confronto e da experiência colonial, efeito de um processo de mútua constituição, num mundo que hoje é cada vez pensado a partir de noções como as de *fluxos, redes e processos*, tem permanecido de forma de uma pesquisa aprofundada. E nisso pode-se incluir muito das Ciências Sociais. Dito de outro modo, para entender as (ex) metrópoles é preciso entender suas (ex) colônias, as redes de interdependência e as tradições de conhecimento que as articula(ra)m, inclusive no plano das condutas, de padrões de interação e formas estereotipadas de comunicação, dos símbolos e das ideias, reconhecendo o quanto os processos de formação de Estado, e de construção de nações na Europa, devem também-e Benedict Anderson (1991, pp 9-65) já o sinalizou- a experimentação nos mundos coloniais (SOUZA LIMA *apud* BASTOS *et al*; 2007, p.166)

Dessa forma, o escopo do órgão indigenista era o controle e a manutenção dos indígenas de forma isolada, com o intuito de poder definir as metas governamentais de progresso e desenvolvimento do Estado sem ter como “obstáculo” os povos originários. Conforme Joao Pacheco de Oliveira (1998, p8-9), “o processo de criação de terras indígenas, o *indigenismo* e a ação indigenista são focalizados como uma forma de *territorialização*, para romper com perspectivas naturalizantes e a-históricas”.

Outra medida de controle social, visando a gerir o destino dos povos originários foi instituído da *tutela* prevista formalmente no Código Civil de 1916, e na Lei nº 5.484 de 27 de Junho de 1928. Esses instrumentos normativos, estabeleceram a relativa incapacidade jurídica dos “silvícolas” concedendo ao Serviço de Proteção aos Índios o poder de *tutela*.

Esse poder estatal em relação aos indígenas era justificado como ponto principal por uma suposta proteção e administração dos povos e suas terras:

As terras ocupadas por indígenas, bem como o seu próprio ritmo de vida, as formas admitidas de sociabilidade, os mecanismos de representação política e as suas relações com os não-índios passam a ser administradas por funcionários estatais; estabelece-se um regime tutelar do que resulta o conhecimento pelos próprios sujeitos de uma ‘*indianidade*’ genérica, condição que passam a partilhar com outros índios, igualmente objeto da mesma relação tutelar (OLIVEIRA, 2001, p.224).

Souza Lima (1987), procura explicar de que forma se constitui a prática dessa *tutela*:

No que diz respeito à prática tutelar do órgão indigenista oficial, seja o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), seja a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), esta não esgota o seu significado em qualquer de suas atualizações em grupos indígenas específicos. É necessário abordar essa

agência de contato interétnico sob a ótica da implementação de controle social pelo Estado brasileiro. Isso significa inserir o estudo do indigenismo e da política indígenas no quadro mais amplo das modalidades de exercício de poder, historicamente constituídas no processo de expansão e instauração do Estado-nação brasileiro (SOUZA LIMA 1987, *apud* PERES, 2004, p. 43).

Percebe-se que o instituto da *tutela* sobre os indígenas, tinha como objetivo realizar uma espécie de mediação, seja do ponto de vista político, como da cultura, sendo um instrumento que pudesse disciplinar os eventuais insurgentes, visando criar condições favoráveis para a comercialização de terras para se alcançar um pretense desenvolvimento econômico para alguns grupos. Com a promulgação da Constituição Federal de 1988, há uma nova concepção com relação aos povos indígenas, saindo da condição de incapazes, tutelados, para a condição de sujeitos de direitos, inseridos formalmente na Lei Fundamental do País. Afastou-se a visão “assimilacionista”, e passou-se a assegurar aos povos originários direitos coletivos fundamentais tais como:

- Reconhecimento de sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições;
- Direitos originários e imprescritíveis sobre as terras que tradicionalmente ocupam, consideradas inalienáveis e indisponíveis;
- Posse permanente sobre essas terras;
- Usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes;
- Uso de suas línguas maternas e dos processos próprios de aprendizagem;
- Proteção e valorização das manifestações culturais indígenas, que passam a integrar o patrimônio cultural brasileiro (ARAUJO & LEITÃO *apud* SOUZA LIMA & BARROSO-HOFFMANN, 2022, pp.23-24).

Essa guinada de um incapaz juridicamente para uma situação em que se reconhece a sua capacidade processual, das suas comunidades e organizações para defesa de seus próprios direitos e interesses, é um marco histórico para os indígenas perante o Estado. De acordo com João Pacheco de Oliveira:

[...] a nova Carta Constitucional, contendo um pequeno, mas importante capítulo sobre as populações indígenas, no qual se estabelecia o direito ao reconhecimento da diversidade cultural, linguística e de formas de organização. Isso invertia uma tradição anterior de políticas assimilacionistas, cujo fim último era a integração dos índios na chamada ‘comunhão nacional’, manifestada inclusive nas leis ordinárias (OLIVEIRA *apud* L’ESTOILE *et al*; 2002, p.255)

Para Souza Lima (1995), *indianidade* é um fato de natureza política, produto e componente de uma relação e não deve ser confundido com qualidades essenciais a certos povos. Ela pode ser entendida como uma identificação de amparo promovido por um sistema interétnico. Toda organização de poder que caracteriza a *indianidade* se delinea no decorrer destes processos, o que envolve, sucintamente, o controle dos recursos naturais e da mão de obra indígena pela estrutura administrativa do órgão tutor e a relação de subordinação das formas de representação indígenas por este mesmo aparelho.

Em função do reconhecimento de sua condição de índios por parte do organismo competente, um grupo indígena específico recebe do Estado proteção oficial. A forma típica dessa atuação/presença acarreta o surgimento de determinadas relações econômicas e políticas, que se repetem junto a muitos grupos assistidos igualmente pela FUNAI, apesar de diferenças de conteúdos derivadas das diferentes tradições culturais envolvidas. Desse conjunto de regularidades decorre um modo de ser característico de grupos indígenas assistidos pelo órgão tutor, modo de ser que eu poderia chamar aqui de *indianidade* para distinguir do modo de vida resultante do arbitrário cultural de cada um (OLIVEIRA, 1988, p.14).

Podemos afirmar que a *indianidade* foi se caracterizando como um formato padrão que a política indigenista nacional foi concebendo, com o intuito de poder controlar socialmente os povos indígenas, tanto politicamente quanto economicamente, através do famigerado poder tutelar. Essa visão que foi hegemônica a partir dos primeiros anos do século passado, embora formalmente não tenha sido recepcionada pela Constituição de 1988 continua de certa forma mantida e perpetuada nas formas de relação entre os órgãos oficiais e os indígenas.

Em 17/02/2022 fui convidado a participar de uma reunião no escritório da unidade da FUNAI em Imperatriz, onde estiveram presentes o vereador Carlos Hermes (PCdoB), um assessor parlamentar, e os representantes dos indígenas do Parque Amazonas: Ari, Badú, Jahidê e Eduardo Bento (embora não residente no aldeamento). O então Gerente regional, Emanuel Cícero Ângelo, um subtenente da Marinha, ex-fuzileiro naval, como fez questão de frisar, iniciou a sua fala dizendo que a “Funai é mãe dos índios, e os índios estavam batendo na mãe”. Ele demonstrava descontentamento pela exibição em rede estadual de uma reportagem na TV Mirante denunciando a situação na Chácara Amazonas.

Nota-se pela fala de abertura do coordenador do órgão indigenista estatal, que a visão de *tutela* ainda persiste firme, na associação da repartição a figura

materna, e mais que isso tenta colocar os indígenas na posição de agressores, simplesmente por terem dado entrevistas a um canal de televisão sem comunicar previamente a entidade.

Segundo João Pacheco de Oliveira (1997, p.56) ao longo da história observa-se que as populações indígenas foram envolvidas em *dois processos de territorialização*: um verificado na segunda metade do século XVII e nas primeiras décadas do XVIII, associado às missões religiosas, onde aqueles povos foram sedentarizados e catequizados; o outro ocorrido no século passado e articulado com a agência indigenista oficial, que trouxe consigo a imposição de instituições e crenças características de um modo de vida próprio aos nativos que habitam as Tis e são objeto do exercício paternalista da tutela, independente da diversidade cultural desse Povo.

Quando passaram a ser resguardados nominalmente pela Constituição Federal de 1988, os indígenas tiveram a primeira oportunidade de sentirem-se livres, autônomos e autoconfiantes, pré-requisitos para que se dê a concretização da dignidade da pessoa humana. Dotados dessa consciência, hábeis para falarem por eles próprios e para lutarem a fim de que, como cidadãos os direitos de suas comunidades tenham legitimidade social. Na mesma linha de raciocínio, expôs Daniel Munduruku (2012):

Partindo, pois, desta afirmação podemos pensar que houve, de fato, um movimento de mão dupla: os povos indígenas aprenderam através da relação política com os não índios e estes aprenderam – talvez a contragosto em alguns casos – que indígenas conseguiam absorver conceitos teóricos – como etnia, cultura, autodeterminação, autonomia, entre outros- e colocá-los em prática nas mesas de negociação política com as autoridades. Embora isso não estivesse de acordo com o desejo expresso dos parceiros, as lideranças indígenas assumiram uma postura crítica com relação à sociedade brasileira, ao mesmo tempo que procuravam tornar conhecido o rosto dos povos indígenas tanto a nível nacional quanto internacional. Essa estratégia de se apresentar à sociedade brasileira de forma independente – não mais sob a tutela da Funai ou das entidades parceiras – resultou na elaboração de planos e meta que passavam por uma pauta de reivindicações que ia desde a reestruturação do órgão oficial até a exigência de proteção dos territórios tradicionais contra os invasores (garimpeiros, mineradoras). (MUNDURUKU, 2012, p.219)

## **E) Organização doméstica**

A descrição de um grupo doméstico ou arranjo familiar é orientada pelo senso comum, como a ideia de membros da família residentes no mesmo domicílio sob a liderança de um “chefe de família”. No caso dos indígenas Guajajara do Parque Amazonas, a contagem dos pequenos barracões é o critério utilizado quando alguma ação social é realizada e há entrega de cestas básicas ou kits de higiene pessoal, limitando-se uma por cada residência. Em um lado do aldeamento urbano, Badú, sua esposa, seu pai Firmino, e seus nove filhos (desses seis são casados e tem filhos) residem em seis barracões distintos, e acompanhei que no momento do repasse de mantimentos sempre há um impasse e divergências.

**Figura 14:** Habitações dos indígenas no Parque Amazonas



Fonte: autor, 2022

Por isso, esse critério pareceu-me insuficiente e não condizente com a realidade dos Guajajara à medida que fui avançando nas idas ao campo. Segundo Barbosa da Silva e Mura (2011, p.99) transcrevendo Richard Wilk, “o grupo que vive numa residência é denominado pelo autor de ‘unidade habitacional’ (*dwelling unit*), enquanto um aglomerado (*cluster*) de unidades habitacionais, sob uma única direção, formaria uma “*household cluster*”. Tais grupos, segundo eles, podem ser ainda divididos em rígido (*tight*) ou flexível (*loose*) (WILK, 1984, pp. 224-227).

De acordo com a perspectiva dos autores (2011), o termo *household cluster tight* demonstra possuir as características de uma aglomeração domiciliar coesa, homogênea e “tendencialmente fechado em si” (idem, p.99). Por seu turno, *household cluster loose* seria um grupo em que se nota uma sinergia cooperante de seu núcleo familiar, isto é, colabora para prover o grupo doméstico na sua totalidade, onde podem exercer atividades distintas, como por exemplo, trabalhar em panificadoras, oficinas mecânicas, que foram atividades remuneradas que percebi

junto aos Guajajara<sup>11</sup>, que proporcionam a autonomia em cada unidade doméstica, mas buscando assegurar as particularidades em suas estratégias de ação.

Vale notar que esses modelos propostos por Richard Wilk tem o foco nos aspectos econômicos. Não obrigatoriamente separam unidades domésticas distintas, e nesse sentido, podem ser formas de organização a serem seguidos por uma única unidade familiar no decorrer do tempo, a depender do contexto e das circunstâncias. É valiosa a contribuição de Barbosa da Silva e Mura (2011, p.100) na definição de unidades domésticas:

Observa-se que esta classificação das unidades domésticas oferecida por Wilk centra-se sobretudo nos aspectos econômicos e, assim a definição de *household* limita-se a salientar a produção e a distribuição de bens materiais como fatores determinantes. A nós, parece-nos oportuno ampliar as características que definiriam as unidades, abrangendo a organização de aspectos imateriais – como conhecimentos, valores, lógicas educacionais, emoções e afetos, mas, também, cargos e papéis sociais. Para tal propósito, além da produção e da distribuição, são também importantes a aquisição e a organização social de todos os elementos culturais e materiais à disposição do grupo.

A forma como os grupos domésticos dos Guajajara se configuram dentro da aldeia, e dentro da cidade, por exemplo, amolda-se à teoria de Wilk com sua tipologia *tigh* e *loose* sugerida como configurações de grupos domésticos. Uma situação exemplificada nos relatos de Dona Jahidê (2022):

Na aldeia faz muito artesanato, senta mulheres juntas e faz colar, anel com semente, faz muita coisa com palha, muita coisa mermo. Aí faz o tempo que der. Gosta muito de fazer pra vender e nós usar nas festas (JAHIDE, 2022)

Observa-se então que a unidade doméstica de Dona Jahidê era bem dinâmica em suas funções econômicas, configurando nesse contexto uma *household cluster loose*, uma vez que mobiliza seus parentes e ainda alguns outros para poder suprir a demanda que sazonalmente era elevada. Porém, em outros períodos poderia apresentar uma configuração do tipo *household cluster tigh*, com as funções bem rígidas e centradas na figura do cacique, ou seja, a depender do

---

<sup>11</sup> Alguns filhos de Ari trabalham em oficinas mecânicas de moto. Tive a sensação de que existe um sentimento de admiração por motocicletas entre os homens indígenas, o próprio Ari tem uma moto de baixa cilindrada que ele demonstra ter muito zelo. Pelo lado de Badú, observei que existem jovens que trabalham como confeitiro em uma padaria, bem como outro filho que trabalha como repositor de estoque em mercearias e supermercados.

momento, pode ser que haja uma oscilação ou até mesmo um misto das tipologias no grupo doméstico indígena.

Entendo que a linha de pensamento de Barbosa e Mura (2011, p.100), amplia a discussão em torno da teoria de Wilk, ao trazer os aspectos imateriais como características das unidades domésticas, transcendendo a questão meramente econômica da produção e distribuição. Esse conjunto de saberes, valores, lógicas educacionais, emoções e afetos que estão inclusos numa cosmologia que dá sentido ao mundo dos povos indígenas, e no caso específico aos Guajajara.

Trago à baila novamente a visita dos estagiários de Medicina de uma Faculdade particular da cidade. Todas as crianças estavam com pintura corporal feito à base de Jenipapo, e a Dona Jahidê era quem tomava a frente nesse processo de feitura dos traços e formas, o que logo chamou a atenção das universitárias que pediram para que fizessem pinturas nos seus braços e pernas. Observei que as crianças também ajudavam nesse processo, ficando atentas ao ensinamento da matriarca, aos contornos e moldes dos desenhos.

Ao refletir sobre essa ação ocorrida, envolvendo Dona Jahidê e o grupo de estagiários, observei que o ato da pintura corporal constitui uma relação social muito importante, que é a convivência. Naquele momento os indígenas estão reunidos para executarem suas tarefas em grupo e essas práticas de pintura corporal demandam um certo tempo, esforço, paciência, dedicação e concentração para que tenham um resultado satisfatório. Além disso, notei que muitas crianças participam dessa atividade no intuito de fazer com que elas possam colaborar de alguma forma, e com isso, dar importância a essa tarefa grupal e mais do que isso, reafirmar a valorização da transmissão de conhecimento.

Durante o estudo realizado no contexto urbano de Imperatriz-MA, percebi que os indígenas Guajajara possuem uma estreita relação de parentesco e afinidades, nutridas pelo contato “presencial”, físico, como por exemplo, a visitação de parentes, ainda que estejam apenas de passagem pela cidade. Pelo que registrei, as relações de parentesco não se dissiparam, nem as relações sociais no espaço urbano se tornam impessoais, superficiais ou meramente utilitárias.

Observei também o contato por outras vias de comunicação, “remotas”, virtuais, através de celulares *smartphones*, conectando-se a redes sociais e aplicativos de mensagens instantâneas. Esse tipo de comunicação contribui para o estreitamento dos laços afetivos com aqueles parentes que vivem geograficamente

mais distantes, como é o caso de Dona Jahidê e Ari, que observei nas visitas a campo, regularmente gravam áudios e enviam via aplicativo de mensagens para parentes que estão na Terra Indígena (DIÁRIO DE CAMPO, 2022).

Os deslocamentos que Eduardo Bento faz saindo de sua casa no bairro Vila Ipiranga (cerca de 3km do aldeamento), para visitar seu “xará” Badú, proporciona que se mantenha ativado as relações sociais com sua parentela e ocorre uma espécie de reciprocidade entre os parentes, além de ser uma oportunidade de uma troca de informações sobre o que ocorre no contexto urbano em que vivem, e trazer notícias da aldeia. Percebo que este contato poderá manter a memória Guajajara ativa, proporcionando uma permuta de saberes entre os atores, reforçando os elos de parentesco e amizade.

Em uma das conversas informais com Dona Jahidê ela comenta que ao visitar parentes na aldeia, geralmente leva alguns alimentos, faz a “feira”, e doa principalmente carne, que seria de mais difícil acesso na aldeia e gosta de ficar hospedada na casa de tias para poder conversar enquanto prepara os alimentos e ficar a par dos acontecimentos da aldeia (DIÁRIO DE CAMPO, 2022). Identifico aqui, que essas relações sociais têm uma ampla dimensão, e acaba por gerar um ciclo de reciprocidade, alicerçado nas obrigações de dar/receber/retribuir. Outro ponto que me chamou atenção no diálogo com Dona Jahidê é a conversação. Detecto que esta comunicação entre os parentes favorece uma ativação através de um processo de recordações, e da atualização dos fatos que ocorrem tanto na cidade quanto na aldeia. Noto que esse processo tem o condão de fortalecer vínculos de amizade e afinidades.

Essa ação voluntária, espontânea de D. Jahidê pode ser enquadrada ao caráter universal da tríplice obrigação que Mauss desenvolveu na sua obra intitulada, *Ensaio sobre a dádiva*. Para ele, as prestações primitivas revestem a forma de dádivas, de presentes, reguladas por três obrigações interligadas: dar, receber, retribuir (MAUSS, 2003, pp.200 e 243). *Dar* é uma obrigação, sob a pena de provocar uma guerra (p.201). Cada uma dessas obrigações cria um laço de energia espiritual entre os atores da dádiva. A retribuição da dádiva seria explicada pela existência dessa força, dentro da coisa dada: um vínculo de almas, associado de maneira inalienável ao nome do doador, ou seja, ao seu prestígio. A essa força ou ser espiritual ou à sua expressão simbólica ligada a uma ação ou transação, Mauss dará o nome polinésio de *mana* (SABOURIN, 2008, p.132)

Segundo Marcel Mauss (2003), a reciprocidade pode ser entendida como um ato de responder, de troca, da mesma forma ou similar, uma vez que, não existe a possibilidade de uma devolução de uma ação contendo a mesma equivalência de valor desta que recebeu, porque o que importa não é apenas a troca material. Para o autor (2003), das regras e ideias fundamentais nessa relação de reciprocidade “a mais forte das quais sendo a obrigação moral de retribuição”.

Em suma, procurei brevemente demonstrar que a base constitutiva da organização social dos indígenas Guajajara que estão em contexto urbano no Parque Amazonas em Imperatriz-MA, baseia-se no parentesco e territorialidade. Através desse binômio, os indígenas estabelecem vínculos afetivos, uniões conjugais, laços de confiança, que caracterizam seus arranjos familiares.

### **1.5 Fricções na fronteira**

A história da humanidade esta imbricada com a história da cidade. Esse *locus*, que representa a princípio uma tentativa de organização espacial frente a demanda do crescimento populacional, com o decorrer do tempo, e ascensão de um modelo econômico capitalista passou ao ser o espaço propício para o comércio, empreendimentos e transações diversas. Mas de maneira bem simplista, estes são alguns dos inúmeros aspectos e perspectivas para se refletir a cidade, e todas elas insuficientes para abarcar a complexidade das necessidades sociais dos indivíduos.

Esse intrincado sistema de trocas que, tendo o mercado como mola propulsora, de fato propiciou interações dos mais diferentes tipos. Para além dos intercâmbios econômicos e comerciais, o contato entre universos simbólico-culturais distintos contribuiu para que as sociedades se afastassem da homogeneização.

As Ciências Sociais, sobretudo a Sociologia e Antropologia, oferecem subsídios para fomentar a visão da cidade como um produto da cultura humana, como algo além dos conjuntos arquitetônicos e de toda sua infraestrutura física, algo que se aproxima com a construção gradual de um processo histórico-cultural, resultado dos anseios humanos que culminaria naquilo que Lefebvre apontava como as necessidades sociais (2001, p. 103).

Nessa linha de pensamento, Pereira (2017) reflete que se trata de uma necessidade que pode ser suprimida pela interdependência, marca da solidariedade orgânica. E questiona “se de fato a cidade moderna é moderna porque concentra

peças, ou se precisa concentrar pessoas para se tornar moderna?” (PEREIRA, 2017, p.141). Nesse aparente paradoxo, é que irei situar a presença do indígena na cidade como um componente da concepção de cidade moderna e plural.

Com esse viés teórico, é possível pensar que não só a composição de uma grande cidade pode ser formada por bairros cujos aspectos espaciais fazem referências as características essenciais de seus moradores ( como por exemplo bairro de comerciantes, ourives, distrito militar, favelas etc.), mas como também cada bairro está inserido nesse sistema urbano de acordo com a divisão do trabalho social. Para Pereira ( 2017, p.143) “ a cidade, assim, é uma imagem direta da sociedade e da maneira como ela se materializa nas paisagens urbanas”.

Nota-se que a presença de indígenas em contexto urbano, desafia essa lógica da cidade moderna que não foi pensada para diversidade, mas que foi alicerçada por uma concepção linear da história e de um modelo binário de comparação entre cidade/campo; e moderno/antigo. Ao se investigar outras formas de agrupamentos humanos e problematizar outras possibilidades de ordenamento urbano, como o aldeamento do Parque Amazonas, incrustado em uma área residencial da cidade, distante cerca de 8km do centro de Imperatriz, nos deparamos que o indígena, é um ator social que representa outro modelo nessa cidade moderna homogênea.

Fredrik Barth (2000, p.25) propõe a ideia de refletir melhor o conceito de sociedades, focando sua atenção na investigação do processo de constituição dos grupos étnicos e a natureza das fronteiras entre estes. Ainda sobre o conceito de sociedades o autor diz que “sociedades são sistemas desordenados, caracterizados pela ausência de fechamento. Como conceituar e descrever sistemas desordenados e abertos?” (BARTH, 2000, p. 172)

Nesse contexto, a cidade como o lugar da diversidade, do imprevisto, da multiplicidade, com relações pontuadas pela fluidez, transitoriedade, impessoalidade, permite que seja pensada nas palavras de Robert Ezra Park (1979) como um organismo social:

A cidade é algo mais do que um amontado de homens individuais e de conveniências sociais, ruas edifícios, luz elétrica, linhas de bonde, telefones etc.; algo mais também do que uma mera constelação de instituições e dispositivos administrativos – tribunais, hospitais, escolas, polícia e funcionários civis de vários tipos. Antes, a cidade é um estado de espírito, um corpo de costumes e tradições e dos sentimentos e atitudes

organizados, inerentes a esses costumes e transmitidos por essa tradição. Em outras palavras, a cidade não é meramente um mecanismo físico e uma construção artificial. Está envolvida nos processos vitais das pessoas que a compõem; é um produto da natureza, e particularmente da natureza humana (PARK, 1979, p.26).

No entanto, a Escola de Chicago pela sua aproximação com a Ecologia humana, acaba descrevendo a cidade como sendo um “mosaico de pequenos mundos”, que se tocariam, mas não se interpenetrariam. Entendiam a vida urbana a partir de elementos como tamanho, densidade e heterogeneidade do agrupamento humano. Urbano, nesse sentido, seria o espaço da multidão de anônimos conectados por múltiplos vínculos fracos e contatos secundários e culturalmente diversos e funcionalmente recíprocos.

Uma das críticas de Ulf Hannerz (2015) a esse modelo de urbanismo, está no papel social, que é entendido a partir de seleções de comportamentos, recurso e posturas conscientes para consecução de objetivos socialmente construídos. Nas palavras do antropólogo sueco:

As pessoas podem ter muitos papéis; aos tipos de envolvimentos situacionais que servem a um propósito que compõem a ronda da vida de um indivíduo chamamos de seu repertório de papéis. À totalidade de tipos desses envolvimentos que ocorrem entre os membros de alguma unidade mais ampla tais como uma comunidade ou uma sociedade, chamamos de seu inventário de papéis. Como uma classificação rudimentar do inventário de papéis da sociedade moderna, podemos talvez a dividir em cinco setores, cada uma contendo inúmeros papéis: (1) doméstico e de parentesco, (2) aprovisionamento, (3) recreação, (4) vizinhança e (5) tráfico. (HANNERZ, 2015, p.113)

Para Hannerz, a cidade pode ser olhada como uma *rede de redes* (2015, p.252), de modo a deixar transparecer as conexões e cruzamentos que a compõe. Para ele, no meio urbano, os indivíduos dispõem de muitos engajamentos situacionais, muitos papéis ligados a relações com outrem. Essas redes atravessam grupos e instituições. Hannerz conclui que “a rede é para as sociedades complexas o que a genealogia foi para as tradicionais” (2015, p. 235).

É imperioso pensarmos o espaço da cidade como sendo constituído por uma dimensão plural, o que não implica a ausência de tensionamentos, conflitos, resultantes de uma fricção interétnica entre indígenas e não indígenas, por exemplo. Pelo contrário, viver na cidade representa um mergulho nas diversas e complexas relações culturais humanas. Barth vai utilizar a metáfora da corrente (*stream*) para

justamente mostrar que o que acontece é uma “circulação das tradições culturais dentro ou através de diferentes unidades sociais” (1984, *apud* OLIVEIRA, 1999, p.113)

Mas acima de tudo, viver na cidade, configura-se como um direito inalienável, que de maneira alguma pode ser negado a qualquer ator social, principalmente aos integrantes das minorias e grupos vulneráveis. Nas palavras de Lefebvre, o Direito à cidade “não pode ser concebido como um simples direito de visita ou de retorno às cidades tradicionais. Só pode ser formulado como direito à vida urbana, transformada, renovada” (2001, p.116-117). O autor francês continua demonstrando que essa prerrogativa se manifesta como forma superior dos direitos: “direito à liberdade, à individualização na socialização, ao habitat e ao habitar. O Direito à obra e o Direito à apropriação estão implicados no Direito à cidade. (2001, p.135). Na fluidez dessas interações, que a cidade vai tornando-se plural e heterogênea, constituindo sua própria dinâmica.

Ainda que não seja o primeiro a realizar pesquisas sobre a dinâmica das cidades, os estudos de Gilberto Velho (1981), com influência do interacionismo simbólico de Becker e Goffman, são uma contribuição valiosa para a Antropologia urbana brasileira. É importante pontuar, que essa área do conhecimento antropológico, teve um campo profícuo nos trabalhos realizados nas décadas de vinte e trinta do século passado pela famigerada Escola de Chicago, da qual teve como expoentes Robert Park, Louis Wirth, Robert Redfield, dentre outros que possibilitaram a consolidação do que conhecemos hoje como Antropologia urbana.

Os trabalhos de Gilberto Velho envolvendo sobretudo a classe média carioca, buscando analisar suas redes de interação, pertencimento e socialização, construíram o alicerce para muitos trabalhos e etnografias posteriores aos anos de 1970. Seus esforços se direcionaram na busca pela compreensão das sociedades complexas moderno-contemporâneas em seus vários mundos, fronteiras de significados e multiplicidades.

Embora não trate diretamente sobre os indígenas em contexto urbano em suas obras, seus conceitos sobre modernidade, estilo de vida urbana, sociedades complexas, ajudam a formar um cabedal teórico para desconstruir a noção de uma cidade homogênea, dialogando com a ideia de que mesmos os coletivos

marginalizados e estigmatizados, possam reivindicar o direito à cidade, fazendo jus a não serem invisibilizados<sup>12</sup> nos centros urbanos.

Uma das principais características das sociedades complexas para Gilberto Velho (1981), é a coexistência entre diversos estilos de vida e visões do mundo. Ainda que uma sociedade seja consideravelmente pequena, não será totalmente homogênea. É possível dizer que a vida social reside justamente na interação das diferenças, o que, nas sociedades complexas, revela-se de modo ainda mais explícito. Para Velho (1995, p.2) as correntes migratórias e os diversos deslocamentos populacionais alteraram significativamente a tradicional relação existente entre o campo e a cidade. As alterações tanto das estruturas sociais quanto do ambiente natural foram resultado da divisão social do trabalho oriunda do capitalismo ascendente, que trouxe novas regras e destruição dos modos de vida tradicionais.

Frisa-se, que a sociedade complexa moderno-contemporânea para Velho (1981) é uma sociedade na qual “a divisão social do trabalho e a distribuição de riquezas delineiam categorias sociais distinguíveis com continuidade histórica” (VELHO, 1981, p. 16). Além disso, “a noção de complexidade traz também a ideia de uma heterogeneidade cultural que deve ser entendida como a coexistência, harmoniosa ou não, de uma pluralidade de tradições” (VELHO, 1981, p. 16).

Embora ressalte que a formação de um mercado mundial, a expansão da moeda como mediação universalizante, tenham proporcionado a ampliação do horizonte das trocas materiais e simbólicas, Velho (1995, p.3) aponta que “o estilo de vida urbana moderno contemporâneo leva ao paroxismo, os mecanismos universais de diferenciação, base da vida social.” Um dos traços marcantes desse estilo de vida urbana, seria segundo ele, a interação intensa e permanente dos diversos atores sociais, circulando “entre mundos e domínios, num espaço social e geograficamente delimitado (VELHO, 1995,p.3).”

---

<sup>12</sup> Georg Simmel (1902) em sua obra clássica “A metrópole e a vida mental”, já advertia sobre as especificidades da vida social nos grandes centros urbanos, após a Revolução Industrial. Em uma das suas análises, o autor alemão traz o contraste entre o estilo de vida rural, bucólico, e o modo de vida citadino metropolitano, que influencia que o morador ao se tornar mais sofisticado, passe a reagir mais racionalmente do que passionalmente, uma vez que o *estranho urbano* deixa de ser um andarilho, que raramente é encontrado.

O estilo de vida urbano e o conceito de modernidade, na perspectiva teórica de Gilberto Velho, possuem características similares, apresentando grande autonomia de mundos e domínios específicos. Estão inseridas no mesmo fenômeno “da complexificação e diferenciação da vida social, caracterizando-se pela não linearidade” (VELHO, 1995, p.6). A cidade não só incorpora visões de mundo e estilos de vida distintos, como está constantemente produzindo processos de diferenciação. Por isso, nos causa espécie, observar na sociedade contemporânea tão marcado pelo cosmopolitismo, o estranhamento pela presença de indígenas em contexto urbano.

Esse choque provocado pela heterogeneidade da presença dos indígenas urbanizados e esse modelo teórico de cidade moderna homogênea, que estranha a diversidade cultural, sobretudo em uma cidade média situada na fronteira como Imperatriz, que tem como um de seus epítetos “Portal da Amazônia”, que passo a analisar a seguir.

Foi com a noção de *fricção interétnica* desenvolvida por Roberto Cardoso de Oliveira que começou de fato a delinear-se um espaço novo para a pesquisa etnológica no país. A sua primeira formulação surgiu no texto “Estudo de áreas de fricção interétnica no Brasil” de 1962, onde é apresentado o quadro teórico que orientaria as pesquisas feitas com diferentes grupos indígenas como os Terêna, os Tukuna, os Gavião, os Krahô, os Suruí e os Asuriní.

Dois aspectos são enfatizados por Cardoso de Oliveira (1962) como cruciais na definição de fricção interétnica, permitindo contrastar essa análise com a abordagem em termos de aculturação. Em primeiro lugar, como já indica o próprio termo utilizado pelo autor (fricção), as relações entre os grupos étnicos não podem ser pensadas unicamente como uma transmissão consensual de elementos de cultura, mas como um processo primordialmente conflitivo, que envolve muitas vezes interesses e valores contraditórios.

Em segundo lugar, Cardoso de Oliveira substitui a ênfase excessiva na cultura por uma visão mais sociológica e observa que em sua perspectiva “o fulcro da análise não deve ser o aludido patrimônio cultural, mas as relações que têm lugar entre as populações ou sociedades em causa” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1962, p. 85).

O autor define o potencial de integração de um grupo indígena em uma determinada situação de fricção interétnica como “aquelas características do sistema

interétnico que, presentes na situação de contato, poderão ser tomadas como os elementos responsáveis pela integração” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978. p.87). Ao mencionar a existência de níveis de operação do sistema interétnico (o econômico, o social e o político) aponta a necessidade de se apreender os mecanismos de integração aí presentes, por meio dos quais se criam dependências mútuas entre atores sociais pertencentes a diferentes grupos étnicos. Exemplificando com o nível econômico, observa que em muitas situações o índio forneceria matéria-prima e dependeria das mercadorias fornecidas pelo branco, ficando este em oposição recíproca (Ibid., p. 88).

Posteriormente (op. cit., 1976), Cardoso de Oliveira procurou associar à noção de fricção interétnica uma problemática nova, derivada principalmente de pesquisas sobre o fenômeno de construção das identidades étnicas, como um capítulo do estabelecimento de identidades sociais em geral. Para isso utiliza-se das contribuições de autores como o norueguês Fredrik Barth.

Ao analisar o conceito de cultura por meio das experiências vivenciadas pelos indivíduos, Barth (2011) a entende como um fluxo semelhante a uma correnteza que distribui no espaço e no tempo, os elementos culturais (materiais e imateriais) compartilhados pelos indivíduos durante a interação, uma vez que não são um povo isolado. A organização social desses elementos compartilhados pelo *fluxo cultural* por parte do grupo étnico, criam diferenças e estabelecem fronteiras em relações aos outros grupos, permitindo assim que a cultura seja atualizada no tempo e no espaço.

Observa-se que essas fronteiras são maleáveis, podem ora estar mais rígidas, ora mais flexíveis, ou seja, isso implica que as questões de pertencimento a determinado grupo étnico também sejam modificadas. Mas isso não deve ser visto como barreira, dado que mesmo no caso de uma fronteira mais rígida, haverá indivíduos que a transpassam. E logo, a etnicidade é essencialmente definida na fronteira étnica, dentro dessa teia de oposições dialética de representações e identidades, ou seja, “ela não pode ser concebida senão na fronteira de ‘nós’, em contato ou por confrontação, ou por contraste com ‘eles’” (POUTIGNAT, STREIFF-FENART, 2011 p. 153).

Nota-se, portanto, que ao se falar de etnias, não é algo simplório de se definir em categorias estanques, fechadas. Não basta elencar alguns requisitos e assim definir a cultura e rotular que faz parte de um determinado grupo étnico. Os estudos

de Barth, nos possibilitam pensar a cultura como um movimento, um fluxo. Ainda sobre grupos étnicos como tipo de organização social, Barth (2000) coloca que,

[...] uma atribuição categórica é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica mais geral, presumivelmente determinada por sua origem e seu meio ambiente. Na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional (BARTH, 2000, p. 194).

Segundo Barth (1998), as interações e autoidentificação do grupo implicam critérios de avaliação e julgamento sobre os sinais de identificação a serem utilizados por este e, também, uma estruturação da interação que permite a persistência das diferenças sociais. A análise de Barth é assim influenciada por Goffman, onde “quaisquer relações interétnicas consiste em um conjunto sistemático de regras dirigindo o contato interétnico” (BARTH, 1998, p. 196).

A problemática que envolve essa questão é justamente a análise que determinado indivíduo utilizará para reconhecer um grupo enquanto grupo étnico, pois mesmo que esse julgamento permeie as noções básicas de identidade e por conseguinte de diferenciações culturais, que são em medida vistas por meio da alteridade, as diferenças exaltadas por ele que observa e classifica serão provavelmente, diferenças que estes consideram significantes, as mais dicotômicas, que podem ser de dois tipos na análise de Barth (2000),

1. Sinais ou signos manifestos- traços diacríticos que as pessoas procuram e exibem para demonstrar sua identidade, tais como vestuário, a língua, a moradia, ou o estilo geral de vida e;
2. Orientações de valores fundamentais - os padrões de moralidade e excelência pelos quais as ações são julgadas (BARTH, 2000, p. 194).

Para Roberto Cardoso de Oliveira (1976), a identidade étnica, firma-se em um sistema de oposição entre *nós* e *outros* e dialogando com os estudos de Barth, elaborou a noção de *identidade contrastiva* tomando-a

[...] como essência da identidade étnica: a saber, quando uma pessoa ou grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma outra pessoa ou grupo com o que se defronta; é uma identidade que surge por oposição, implicando a afirmação do *nós* diante dos *outros* jamais se afirmando isoladamente” (OLIVEIRA, 1976, p. 137).

Outro elemento dos mais corriqueiros e intensos nas interações sociais, é o conflito. Na atualidade ele é um componente já associado à rotina das cidades, que se expressará sob a “forma de um gradiente, indo das relações sociais-ásperas- até, às vezes, ao confronto físico” (ALCANTARA JÚNIOR, 2005, p.9). Ou seja, o conflito enquanto substância existente nas mais diversas relações entre os indivíduos na sociedade, acaba por produzir uma pluralidade de arranjos coletivos e sociais que resultam desse embate.

É relevante trazer à baila o conceito de conflito social formulado pelo teórico alemão Georg Simmel (2011), que ao destacar a relevância social da *lucha* (*der streit* no alemão), supera a ideia preponderante no senso comum que associa e correlaciona o conceito de conflito social tão somente, aos aspectos negativos da vida social<sup>13</sup>. Mostrando a proximidade de seu pensamento com uma reflexão filosófica inspirada em autores como Kant, Goethe e Nietzsche, ele ensina que:

“Assim como o universo precisa de “amor e ódio”, isto é, de forças atrativas e repulsivas, a fim de dispor de qualquer forma, do mesmo modo, a sociedade também, para atingir uma forma determinada, precisa de alguma razão quantitativa de harmonia e desarmonia, de associação e de concorrência, de tendências favoráveis e desfavoráveis” (SIMMEL, 2011, p.570-571).

Percebe-se que o conflito na visão *simmeliana*, ganha um destaque social, sendo visto como oportunidade de construções e desconstruções, das instituições, estruturas e tecido social. Esse viés virtuoso do conflito trazido por ele, é apontado por Alcântara Junior (2005, p8-9) pelo fato de que “cria um patamar, um tablado social, à semelhança de um palco teatral, espaço onde as partes podem encontrar-se em um mesmo plano situação, e desta maneira, impõe-se um nivelamento”.

Outro aspecto relevante sobre o conflito, é enxergá-lo como um encontro social, um elemento capaz de produzir resultados e por isso mesmo ser um catalisador e construtor das teias sociais. Nesse prisma é a ponderação de Simmel (2011, p122-123) que indica que “se toda interação entre os homens é uma associação, o conflito- afinal, uma das mais vívidas interações (..) o conflito contém algo de positivo.”

---

<sup>13</sup> Para ilustrar essa argumentação conceitual do conflito desenvolvido por Simmel, Alcântara Junior (2005, p.8), recorre ao poeta maranhense Antônio Gonçalves Dias, que em seu célebre poema Canção do Tamoio, exclama que “Viver é lutar”!

A breve conceituação sobre o conflito é de suma importância, para servir como cabedal teórico das relações de tensão existentes entre indígenas e a agenda proposta pelo governo federal ao Congresso Nacional, que resultou na maior mobilização nacional de povos originários para defender seus direitos e dar visibilidade as suas demandas e reivindicações, com a presença de mais de seis mil participantes do “Acampamento Luta pela Vida”<sup>14</sup> em Brasília-DF.

Esses grupos minoritários, constantemente estão em situação de conflito, de luta para não serem vítimas de violências não só física, mas também simbólica, que através de uma dominação cultural, busca subjugar-los, silenciá-los, deixando-os à margem das discussões políticas e paulatinamente tolher seus direitos e reconhecimento de sua própria identidade. Mas é através do conflito, que a arena social vai sendo desconstruída/ construída, em um fluxo incessante.

No dia 19 de abril de 2022, data que se faz menção ao Dia dos Povos Indígenas, foi realizada a Audiência Pública na Câmara Municipal de Imperatriz<sup>15</sup> para discutir sobre as condições de vida dos indígenas que residem no Parque Amazonas, área urbana do município, com o objetivo de estimular os órgãos competentes a efetivarem políticas públicas de assistência e melhorias para aquelas famílias.

Na presença de um grupo de vereadores (apenas dez dos vinte e um parlamentares compareceram e a maioria demonstraram não ter muito interesse pela pauta, pois mostravam-se dispersos, usando seus *smartphones*, ou levantando-se e saindo do plenário durante as falas dos convidados), os indígenas usaram a tribuna para cobrar melhores condições de vida, principalmente assistência médica, abastecimento regular de água, educação e a conclusão de um muro que daria mais segurança às famílias. Retomarei a tratar sobre esse episódio no último capítulo dessa pesquisa.

---

<sup>14</sup> Disponível em: <https://apiboficial.org/2021/08/24/acampamento-luta-pela-vida-ja-e-a-maior-mobilizacao-nacional-dos-povos-indigenas-da-historia-do-brasil-e-o-que-isso-significa/> acesso em 27, ago. 2021

<sup>15</sup> Disponível em: <https://www.camaraimperatriz.ma.gov.br/noticia/camara-municipal-realiza-audiencia-publica-sobre-aldeamento-urbano-guajajara-no-parque-amazonas/> acesso em 13, mai.2022

**Figura 15:** Ari discursa no Plenário da Câmara Municipal



**Fonte:** autor, 2022

Urge salientar que outra forma bastante elementar de conflito é a aversão, que muitas das vezes é utilizada de forma corriqueira como uma espécie de “escudo”, uma forma de proteção social. Atento a essa estratégia de “blindagem” das interações sociais, Simmel (2011, p.128) pondera:

Sem tal aversão, não poderíamos imaginar que forma poderia ter a vida urbana moderna, que coloca cada pessoa em contato com inumeráveis outros todos os dias. Toda a organização interna da interação urbana se baseia numa hierarquia extremamente complexa de simpatias, indiferenças e aversões, do tipo mais efêmero ao mais duradouro.

Interessante notar que esse componente da aversão, dialoga com o conceito de Erving Goffman (1988) da “desatenção civil”, em que as pessoas minimizam sua interação social em público, evitando por exemplo o contato visual, e que foi desenvolvido a partir de uma outra contribuição teórica de Simmel (2011), a sua noção de “atitude *blasée*”, que podem ser um dos fatores que justificam o ocultamento de certos grupos nos centros urbanos e o embotamento emocional dos moradores da cidade em face a presença e demandas políticas de grupos vulneráveis.

É urgente a defesa e a valorização da cultura dos diversos grupos, buscar o reconhecimento de que a multiplicidade, a diferença, a pluralidade é que garantem a

riqueza e a sobrevivência da humanidade. Para isso, é necessário respeitar a diversidade, por meio da tolerância, e combater a padronização das pessoas para uma melhor compreensão da realidade indígena brasileira, a qual, ainda vivencia uma situação de vulnerabilidade e subjugação em relação à parcela da sociedade rotulada como “normal”.

## 2 TÉCNICA E CULTURA EM MOVIMENTO

### 2.1 Considerações sobre a Antropologia da Técnica

Marcel Mauss (2003) teve grande contribuição para o campo antropológico e sociológico ao propor uma ideia que iria reverberar em inúmeros estudos posteriores. O autor francês conceitua as *técnicas do corpo*

Como as maneiras como os homens, sociedade por sociedade, e de maneira tradicional, sabem servir-se de seus corpos [...] Toda técnica tem sua forma [...] Cada sociedade tem hábitos que lhe são próprios [...] um ato tradicional eficaz [...] e nisso o homem se distingue sobretudo dos animais: pela transmissão de suas técnicas [...] O corpo é o primeiro e mais eficiente instrumento do homem (MAUSS 2003, p. 211-217).

Observa-se que na linha da proposta *maussiana*, a *técnica* não é aquilo que se passa entre o sujeito humano e o ambiente mediado por artefatos, mas é uma dada relação entre movimentos e coisas, que engloba corpos, ferramentas, locais etc. Técnica e corpo são aspectos indissociáveis, onde a principal lente de observação e análise passam a ser as técnicas corporais.

Tim Ingold (2015) por sua vez, tem seu enfoque na noção de *habilidade*, relacionando-a a história das práticas sociais, proporcionando alargar o leque de possibilidades para compreensão dos processos de produção e transformação do mundo. Essa *habilidade* técnica pode ser entendida como uma prática qualificada de relação com um “mundo de materiais” e que envolve aspectos tais como os de cuidado, destreza e julgamento. Essa noção de *habilidade* (*skill*) permite uma reflexão sobre o processo de reprodução de práticas entre as diversas gerações (INGOLD, 2015, p. 291).

O antropólogo britânico valoriza na prática habilidosa a fluidez da atividade, seu caráter rítmico e contínuo, graças a uma atenção que envolve todo o corpo. Pode-se dizer que para ele, mais importante do que a finalidade da ação em si, é a atividade que se desenvolve de forma contínua. Para Ingold (2015, p.5), “o que estamos acostumados a chamar de diferenças culturais são, na verdade, diferenças de habilidade”.

É nessa visão que o conceito de *técnica* na obra de Ingold (2015) torna-se valioso. Uma vez que ele afasta as explicações simplórias baseadas em causas físicas e naturais, de outro modo, não rejeita totalmente o impasse entre natureza e

cultura. Procura, distanciar-se de noções deterministas, lançando luzes ao ritmo da vida social e seus efeitos no *corpo*. Ele propõe uma compreensão da história da tecnicidade humana como processo de transformações das relações sociais (INGOLD, 2015, p.291). A técnica passa a ser percebida não como atributo de um ator isolado, mas como um sistema, uma teia de relações.

Nota-se uma aproximação teórica de Ingold (2015) com Mauss (2003, p. 87-123), na medida que existe o entendimento que as práticas sociais, como por exemplo, o andar, falar, os ritos festivos, ou mesmo a construção de instrumentos, são *técnicas corporais*. Ou seja, todos esses processos de negociação do dia a dia, passam a ser vistos como uma experiência social. Ambos os pesquisadores têm seu enfoque no *corpo e técnica* como processos de desenvolvimento inerentes a cada geração de indivíduos, que recebem influências dos seus antepassados nas atividades da vida cotidiana.

Nesse viés, os processos nos quais surgem as práticas, ações e sensibilidades, acabam por alargar a compreensão da vida social como algo mais aberto do que a dicotomia homem e natureza do pensamento eurocêntrico, permitindo a análise das interações entre cultura e natureza, humanos e não humanos, artesãos e artefatos etc., conferindo a todos um especial significado (INGOLD, 2015 p. 369).

Ancorando-se dessa concepção da técnica como processo e forma especial, que envolve tanto a ação do indivíduo quanto a sua interação com os ambientes, com as coisas, com os instrumentos de forma singular, é que Stautchuk (2007, p. 250) ao analisar a atuação do arpão e do anzol no estuário do Amazonas aponta que: “uma arpoada nunca é idêntica à outra e o papel do proeiro é promover o encontro do arpão e do peixe em circunstâncias sempre únicas”.

A técnica de confecção de artesanatos indígenas Guajajara não é, assim, algo imutável, estático, objetivável, pelo contrário, revela-se como algo novo, subjetivo, dotado de um ineditismo de acordo com as situações específicas das diversas interações situadas na vida cotidiana daqueles atores sociais.

A técnica, na perspectiva *maussiana*, é constituinte do humano, e não exterior a ele. Dessa maneira, não se encontra necessariamente vinculada ao uso de instrumentos, mas no próprio movimento, na ação corporal. Nesse sentido, o corpo é considerado como “o primeiro e o mais natural objeto técnico, e ao mesmo tempo, meio técnico, do homem” (MAUSS, 2003, p. 407). A técnica é compreendida

enquanto uma forma de prática, um modo de fazer não necessariamente utilitário, mas eficaz.

Tal perspectiva avança ao ampliar a noção de técnica e desvinculá-la de uma relação utilitária ou instrumental com o artefato. Aluno de Mauss, Leroi-Gourhan (1990) argumenta no mesmo sentido, ao vincular a técnica ao corpo (complexo ósseo-muscular) e ao próprio processo evolutivo humano. Ele enfatiza a relação entre os artefatos e o corpo quando afirma que as transformações nos primeiros se refletiram em modificações físicas no segundo.

O homem seria, assim, uma configuração técnica, um ser técnico. Sua proposta é que as ferramentas não sejam classificadas de acordo com sua forma (design) e uso, mas por meio das ações que as colocam em movimento, ou seja, dos gestos que as articulam aos humanos. Na sua concepção, o utensílio só existe no movimento corporal que o torna eficaz (LEROI-GOURHAN, 1987) e, assim, só pode ser compreendido no gesto, na sua relação com o homem.

Nesse sentido, o corpo e seus gestos seriam o principal ponto de análise das técnicas. Tendo em vista a abordagem do artesanato por meio da relação entre corpo e técnica, vale ainda recorrer ao conceito de habilidade, de Ingold (2002b, p. 352). Ele chama a atenção para cinco dimensões, que seriam essenciais a uma boa apreciação das habilidades técnicas. É interessante notar que o corpo está relacionado, ainda que indiretamente, a todas elas.

Em primeiro lugar, Ingold (2002) afirma que qualquer atividade prática, é uma forma de uso, de ferramentas e do corpo. A segunda dimensão, diretamente vinculada à primeira, estabelece que a técnica não depende do uso de instrumentos, bastando, portanto, o uso do corpo. Em seguida, o autor destaca que a habilidade prática implica no envolvimento total do praticante com as coisas que transforma e utiliza. Nesse sentido, o estudo da habilidade demanda uma abordagem ecológica, uma vez que envolve o corpo (organismo-pessoa) do praticante e seu engajamento com os elementos do ambiente circundante. O quarto ponto está relacionado ao modo como tais práticas são aprendidas, que conforme veremos no capítulo que segue, se constitui a partir do engajamento ativo e perceptivo do aprendiz.

Por último, Ingold salienta que toda atividade habilidosa carrega sua própria intencionalidade, que não se constitui *a priori*, mas é imanente à própria atividade e à sinergia entre gestos, ferramentas e material. Nessa perspectiva, portanto, o fazer

decorre do processo de uso do corpo, dos instrumentos e do material (INGOLD,2002b, p. 354).

Acerca da relação entre os gestos e a criação de formas, vale recorrer também ao Ingold (2013c, p. 120), quando narra a experiência empreendida por ele e seus alunos de tentar produzir cordas de palma, além das quatro principais lições que aprenderam. O primeiro aspecto que puderam constatar nessa atividade prática foi a possibilidade de as mãos aprenderem a conhecer, ou a “sentir” os materiais.

As demais lições tangem à relação entre gestos e materiais. A experiência e o engajamento prático com o material permitiu que percebessem a forma como o ritmo dos movimentos corporais é transmitido a ele. De maneira análoga, verificaram que os materiais carregam a memória de sua manipulação, uma vez que os gestos ficam neles registrados.

Por último, Ingold destaca que são as forças e energias aplicadas aos materiais, por meio dos gestos, que os mantêm unidos. Em relação a essa questão, referindo-se à cestaria, o autor argumenta que a forma desses artefatos se deve a uma “estrutura de tração” que resulta do campo de forças no qual foi produzido e da resistência dos materiais (INGOLD, 2002c, p. 22). Nesse sentido, ele toma um princípio arquitetônico, a “tensegridade”, de acordo com a qual um sistema pode se estabilizar mecanicamente, ao distribuir e balancear as forças de compressão e tensão ao longo da estrutura (INGOLD, 2002c, p. 342).

Em texto dedicado ao livro de Leroi-Gourhan, “O Gesto e a Palavra”, Ingold (1999, p. 438) destaca a atenção que esse autor deu à relação entre as formas e os padrões de movimentos rítmicos. Ele aponta que, no processo de produção das coisas, estaria implícito um diálogo entre a pessoa e o material empregado, no qual cada gesto busca uma reação do material, que permite a continuação do trabalho tendo em vista o objetivo final.

Por isso, Ingold (2010) argumenta que é justamente essa “educação da atenção” que marca a relação entre duas gerações. A educação da atenção equivale, assim, a um processo orientado de refinamento do sistema perceptual, mas desvelado pelo próprio conhecedor na prática. Assim, aquilo que se aprende e transmite às novas gerações não seria a cultura em si, enquanto um estoque de representações, mas habilidades desenvolvidas a partir de um modo particular de percepção, orientação e interação com o ambiente.

Prosseguindo nos referenciais do estudo da técnica, é importante trazer a contribuição de Leroi-Gourhan (2002), que entende que o estudo das técnicas consiste na análise das ações humanas sobre a matéria, incluindo aí o próprio corpo humano. Uma das ferramentas elaboradas por essa tradição francesa é a noção de *cadeia operatória*, originalmente delineada para descrever as ações interligadas em um procedimento de transformação da matéria e que vem sendo debatida por diversos autores interessados em descrever e refletir sobre a técnica.

Avançando nessa discussão, Ludovic Coupaye (2017) apodera-se do conceito da *cadeia operatória* de Andre Leroi-Gourhan (2002), e o utiliza com outras ferramentas de pesquisas e abordagens, procurando encontrar novas interações e formas de pensar e de fazer. Para a produção do seu artigo, ele tem como recorte teórico, os “estudos sobre a cultura material nos domínios anglófonos que se desenvolveram na antropologia no decorrer dos últimos 35 anos” (COUPAYE, 2017, p.475).

Para Sautchuck (2017, p.14), Coupaye procura em seus estudos rediscutir aspectos metodológicos, propondo uma atualização do conceito *gourhaniano* de *cadeia operatória*, permitindo torná-la mais receptiva “às sensibilidades heterogêneas da etnografia. Com isto, ele afirma um tipo de concepção sobre a técnica, mais fluída e permeável [...] e que aponta para a conveniência de uma reflexão conceitual”.

Coupaye (2017) traz à baila o exemplo dos cultivadores e dos inhames em Nova Guiné para apresentar uma cadeia operatória com abordagem descritiva e não comparativa sem o domínio do “social”, destacando a complexidade dos atores humanos, das matérias etc. Em seguida, o autor passa a explicitar uma análise da técnica por um viés sistêmico. Com esse raciocínio de sistematização, de dividir para uma melhor análise científica, e incluir novos métodos analíticos, Coupaye (2017) acaba por deslocar o foco do objeto para o processo.

Em primeiro lugar, analisa o nível no qual os componentes da cadeia operatória entram em ação também em outras operações (um martelo pode ser utilizado para pregar um prego, mas igualmente para quebrar uma noz); em seguida, aquele no qual a mesma técnica intervém em operações diferentes (pregar um prego com um martelo para fazer uma mesa ... ou crucificar um suplicado); por fim, o nível no qual um sistema técnico é ligado aos sistemas econômico, religioso, político etc. Pregar um prego para construir uma igreja implica a existência de uma congregação, um financiamento, um terreno consagrado, talvez uma relíquia, e assim por diante (COUPAYE, 2017, p. 484).

Nesse sentido, as cadeias operatórias da técnica podem servir como um recurso metodológico, não para produzir representações esquemáticas da execução de forças mecânicas sobre a matéria, mas para dar ênfase em como um nexo de relações é constituído no fluxo em que um determinado material vai se transformando.

Esse cabedal teórico dialoga com a ideia de que o sistema de produção de artesanato por indígenas em contexto urbano, que abrange a disponibilidade de elementos de matéria prima para confecção e as técnicas utilizadas, encontram-se em um fluxo contínuo. Isso significa tornar o sistema como algo que não é fechado ou pré-definido (MURA, 2006) em um contexto sócio-ecológico-territorial específico.

Dessa forma, quando suas atividades começam a ser desenvolvidas, a partir do momento que o grupo se relaciona, interage com os ambientes, possibilitando uma circulação por diferentes espaços, que proporcione acesso a diferentes conhecimentos materiais, inserindo-os à organização social daquele coletivo. É preciso ressaltar a ideia de que não existem técnicas, mas sim conjuntos técnicos, que se orientam por conhecimentos específicos, mecânicos, físicos e químicos (LEROI-GOURHAN 1984, p.67).

## **2.2 Artesanato Indígena**

Existem diversas conceituações e denominações para os termos que caracterizam o artesanato. Para o Programa de Artesanato Brasileiro (BRASIL, 2012) compreende

Toda a produção resultante da transformação de matérias-primas, com predominância manual, por indivíduo que detenha o domínio integral de uma ou mais técnicas, aliando criatividade, habilidade e valor cultural (possui valor simbólico e identidade cultural), podendo no processo de sua atividade ocorrer o auxílio limitado de máquinas, ferramentas, artefatos e utensílios (BRASIL, 2012. P.12).

O artesanato é qualificado como *tradicional*, segundo o documento normativo quando o “conjunto de artefatos mais expressivos da cultura de um determinado grupo, representativo de suas tradições e incorporados à vida cotidiana, sendo parte integrante e indissociável dos seus usos e costumes” (BRASIL, 2012).

O artesanato é uma das formas de expressão da cultura Tenetehara/Guajajara. A produção de colares, brincos, pulseiras, adornos de cabelo, badogue, arco e flecha dentre outros artefatos pelos indígenas em contexto urbano que habitam no Parque Amazonas é uma demonstração não só de preservação de seus saberes ancestrais, de evidenciar sua criatividade e o dinamismo de sua identidade, mas torna-se também uma fonte de renda para garantir o sustento familiar.

Ari (2022) ao relembrar a sabedoria de seus antepassados, e do período de quando morava na aldeia Cajá, município de Amarante-MA, relata como é a cadeia operatória de produção de um arco. O primeiro passo é cortar a madeira na lua cheia, para não dar “broca” (larva de um pequeno besouro). Em seguida descascar e preparar o arco. A madeira ideal para fazê-lo é o Pau brasil/Pau roxo ou Pequiá, madeiras seculares nativas.

**Figura 16:** Pau Brasil



**Fonte:** autor, 2022

Através desse relato, evidencia-se a tradição de conhecimentos e de uma cosmologia peculiares, inclinadas a dar sentido às modalidades de acesso a materiais e saberes. Segundo o conceito de *contexto sócio-ecológico-territorial* de Mura (2006) procura-se entender “como elementos humanos e não humanos, na posição de sujeitos ou de objetos, em um determinado lugar, relacionam-se e interagem entre si, formando sistemas sócio técnicos e mobilizando as forças do cosmos à disposição”.

No preparo da flecha, o procedimento é similar, alterando apenas o tipo de madeira mais propício, que seria a Taquara. A ponta da flecha é feita de osso da canela e chifre do Veado. Para finalizar, o cordão do arco geralmente é feito de ‘olho’ da palha do Tucum e Buriti. Depois de pronto, passa-se cera de Abelha no cordão (ARI, 2022).

Já a pulseira e o colar possuem um processo de fabricação onde se utilizam sementes e dentes de animais de tipos e tamanhos variados. Antigamente tinham que extrair do “olho” da palha do Tucum ou do Buriti para fazer a linha, atualmente usa-se a linha de anzol também chamada linha fibra (ARI, 2022). Percebe-se essa transição do uso e significados de objetos que eram a rigor utilizados para caça, ou rituais próprios da cosmologia dos Guajajara, sendo ressignificados como objetos de estética ou decoração.

Observa-se, a partir do momento em que, esse grupo se relaciona com outros grupos, interagem com os ambientes, proporcionando assim uma circulação por diferentes espaços, passam a ter acesso a diferentes conhecimentos de técnicas e materiais, passando a inserir essas aprendizagens à organização social do seu grupo.

Paulino Guajajara e Leonice Paulino Guajajara (2010)<sup>16</sup> ao pesquisarem aspectos da cultura Tenetehara/Gujajajara constataram a existência de música e história que fazem referência ao artesanato indígena, o nome da história é “A filha do cururu”:

A filha do cururu ficou moça, mas não tinha pulseira e colar pra enfeitá-la, a moça começou a chorar. O cururu foi pra mata caçar dentes de animais e sementes. Chegando lá, matou uma cotia, veado e onça. A cada caça que matava ele cantava uma música, por isso foi difícil pra o cururu flechar a onça (GUAJAJARA 2010, p.20).

A música na língua Tenetehára de acordo com os autores do Povo Guajajara (2010, p.20) seria assim:

*Akuxi háigurer o, o, ok zepuyr uzeà xiamm e,e,e.*

---

<sup>16</sup> Foi-me apresentado por um dos caciques da aldeia, que já exerceu a profissão de professor, um exemplar (faltavam algumas páginas e estava em estado de conservação razoável) de livro didático confeccionado pelo Secretaria de Estado da Educação do Estado do Maranhão em 2010 de autoria dos indígenas supracitados, que narram a Festa do moqueado e comentam outros temas da cultura Guajajara.

*Arapuhahu háigurer e, e, e, (bis)*  
*Zepuyr uzeáximam e,e,e,e,e,e,e,e*

Interessante do ponto de vista antropológico notar a existência da tradição oral de contar histórias e entoar cânticos com referência à cadeia operatória da produção do artesanato. Em seus estudos Coupaye (2017, p.9) observou que “se eu canto para fazer crescer um caule de inhame, é porque em um certo sentido eu considero que este é um ato eficaz, pois o caule de inhame pertence a uma categoria de seres que pode reagir ao canto”.

Brevemente irei descrever alguns itens, utensílios, armas, adornos utilizados pelo povo Guajajara, a maneira como são fabricados, os principais materiais utilizados, bem como era sua utilização na aldeia, segundo os relatos de Ari (2022) e Badu (2022).

Nota-se que existe um deslocamento da *estética funcional* (LEROI-GOURHAN, 2002, p.105) para uma *estética figurativa* dos objetos no contexto urbano dos indígenas do Parque Amazonas, não tendo essas peças mais a função de caça, pesca, guerra, a qual foram originalmente concebidos, mas sim servindo de adorno. Essa adaptabilidade deve ser entendida como meios de satisfação das necessidades práticas do cotidiano, porém sem perder a condição de serem veículos de afirmação de identidade étnica.

a) O arco e a flecha

Armas antigas usadas pelos Tenetehara para caçar, pescar e para guerrear. Os arcos são feitos de Pau Roxo, Pau Brasil, Pequiá e embira de Tucum ou Croá. Para se fazer um arco, “se pega um pedaço desse pau não muito grosso, de um metro e meio de altura, a gente vai lavrando só de um lado até que ele possa se envergar para botar a cordinha feita de embira de Tucum ou Croá” (BADU, 2022).

A embira do Tucum é tirada da palha de Tucum rasteiro da chapada, e a embira de Croá é tirada da folha do Croá. A folha do croá mede mais de um metro de comprimento. A cordinha serve para colocar a flecha para jogar nas caças, para matar, como por exemplo: Macaco, Cutia, Veado, Paca, Guariba, Caititu, Peixe, Cobra etc.

A flecha é feita de Canajuba ou Canabrava. Ela deve ter o tamanho de um metro e meio. A ponta é feita de pau ou ossos de Onça. Nas feitas para caçar é colocadas penas de pássaro para equilibrá-la em direção ao alvo.

b) Borduna

Uma arma também feita de Pau Roxo ou Pau Brasil. Serve tanto para guerrear, quanto para bater em algum animal valente, para defesa contra Cachorro, Vaca e ainda para matar Cobra e outros animais que possam ser uma ameaça. É feita raspando a madeira com o facão até ela ficar na forma desejada, que se assemelha a um bastão.

**Figura 17:** Badú com arco e flecha



**Fonte:** autor, 2022

**Figura 18:** Badú com uma borduna

Fonte: autor, 2022

c) Lança

Arma também usada pelos ancestrais na aldeia. Ela é feita de um pedaço de pau de dois metros ou até mais. É confeccionada de Buranjica, Pau Brasil ou Pau Santo. A ponta é feita no próprio pedaço de pau. Esse material é encontrado no mato e é feita pelos homens Guajajara. É usada para furar as caças quando estão na toca, como por exemplo: Caititu, Cutia, Tatu, Paca, Peba, Zombi e até cobra. É utilizada também para furar os peixes grandes, como Surubim e Traíra.

d) Badoque

Os indígenas também usavam o badoque para caçar. É uma arma antiga que se usava para jogar pedras nas caças ou em qualquer outro animal, sobretudo nas aves. Assemelha-se a um estilingue ou baladeira como é falado na região tocantina. Feito da mesma madeira do arco, é cortado em formato de uma forquilha. Em seguida colocam duas pernas de cordão de Tucum ou Croá. Entre essas duas pernas é feita uma rendinha de embira de Tucum para colocar a pedra que vai ser atirada.

**Figura 19: Badoque**

Fonte: autor, 2022

e) Cocar

É feito de penas de aves de preferência de Arara, Papagaio, Tucano e Mutum. Para fazermos um cocar precisamos de quatro paus. “Para enfiar dois no chão, e um para colocar em cima e um para colocar em baixo para poder colocar o fio para começar a tecer, e logo vai colocando as penas no meio dos fios para ficar bem firme para não cair quando for usar” (ARI, 2022).

É usado no momento das festividades, como a Festa do Moqueado, a que Badu sempre cita com nostalgia em seus relatos, onde os rapazes e os cantores são enfeitados com um cocar na cabeça. Também percebi que no momento de reafirmar sua identidade indígena, em uma perspectiva teórica que compreendo ser da *indianidade*, faz-se uso da peça, como uma forma de aproximação de como seria a estética indígena.

**Figura 20:** Criança indígena sendo vacinada contra Covid.

**Fonte:** Instagram da Prefeitura Municipal de Imperatriz

Exemplifico com as crianças do aldeamento, que ao serem vacinadas pela Covid, de forma prioritária como preceitua a legislação, posaram para fotos que foram postadas nas redes sociais da prefeitura Municipal, com cocar na cabeça, muito embora ele seja destinado aos que exercem função de liderança.

Em outro episódio que presenciei, durante uma inspeção *in loco* realizada pelo vereador Carlos Hermes (PCdoB), que resultou no pedido de convocação da audiência pública na Câmara Municipal. Ari, logo após participar de uma roda de conversa onde expôs as suas demandas de melhorias na área do Parque Amazonas, no momento que foi se posicionar para fotos e filmagens que estavam sendo feitas por um assessor parlamentar, foi até sua casa procurar um cocar, colocou a indumentária na cabeça, entendo que para reforçar sua posição de liderança e distinção naquele grupo.

**Figura 21.** Visita do vereador Carlos Hermes (PCdoB)



**Fonte:** Pesquisa direta, 2022

f) Maracá

Feito de Cujuba ou de Cabaça é usado nas festas tradicionais e percebi que também é utilizado com certa frequência nas manifestações em que os Guajajara fazem alguma reivindicação de cumprimento dos seus direitos assegurados pela Carta Magna. Geralmente é enfeitado de penas de animais como Tucanos, Arara, dentre outras aves. A “Cuia” quando está madura, é colhida, em seguida é raspado a pele verde do fruto, perfura dois furos na parte central dessa fruta para que a água entre na parte de dentro do fruto para amolecer a parte de dentro. Em seguida, é que se pode tirar a parte de dentro do fruto e colocá-lo no sol para enxugar (BADÚ, 2022). Por esses furos que se colocam também sementes para que se obtenha a sonoridade ao balançar o Maracá.

Tirada a casca, é esmagada, colocada numa panela e levada ao fogo para ferver até a água ficar preta, depois começa a passar no objeto, pintando e dando um brilho característico do Maracá. (ARI, 2021) Algumas peças possuem desenhos geométricos que são feitos utilizando um arame que serve de “compasso” para a realização desses desenhos. Finaliza-se colocando um cabo de madeira que serve para segurar.

Diversos outros itens são produzidos pelos Guajajara do Parque Amazonas, como brincos, prendedores de cabelo, anel de tucum, pulseiras, cordões. Destaquei apenas os que presenciei eles produzindo ou que eles deram mais detalhes da cadeia operatória de produção.

### 2.3 Repertório urbano

Badú, com 72 anos e uma sequela na perna por conta de um sinistro de trânsito, obviamente não tem mais o mesmo vigor de outrora. Mas sabe usar o seu corpo e uma ferramenta que mandou fazer em uma oficina mecânica. É uma espécie de furadeira, mas que é acionada através de uma manivela e engrenagens.

Ele a posiciona de forma perpendicular ao seu corpo esguio, apoiando a base em seu abdômen, que serve de sustentação para a ferramenta enquanto gira com o braço direito a manivela em um movimento circular. As engrenagens da engenhoca vão acionando uma broca que começa a ficar aparente e que perfura as sementes de cascas mais duras, como as de “olho de boi” (*Dioclea violace*), que são seguradas por ele usando a mão esquerda, em um movimento ritmado que exige coordenação motora e consciência corporal.

Na Terra Indígena, esse procedimento era feito, segundo o seu relato, usando um arame bem resistente, onde afinam a ponta, esquentando no fogo essa extremidade, para facilitar a perfuração das sementes que tem a superfície da casca mais resistente. Na cidade como uma estratégia de reduzir o emprego da força física e agilizar a transfixação, ele adquiriu essa furadeira adaptada. Porém ela exige uma técnica corporal e conseqüentemente causa uma fadiga física conforme ele relatou:

Os braços, a costa, doem também ficar sentado, não é toda pessoa que aguenta, as juntas também. Raspando com facão, fico rodando essa máquina veia bem aqui, eu comprei, já chegou gente querendo comprar de mim, essa aí vou deixar, pros meus netos se eles quiser vender (BADU, 2022)

**Figura 22:** Badú usando a ferramenta de furar sementes

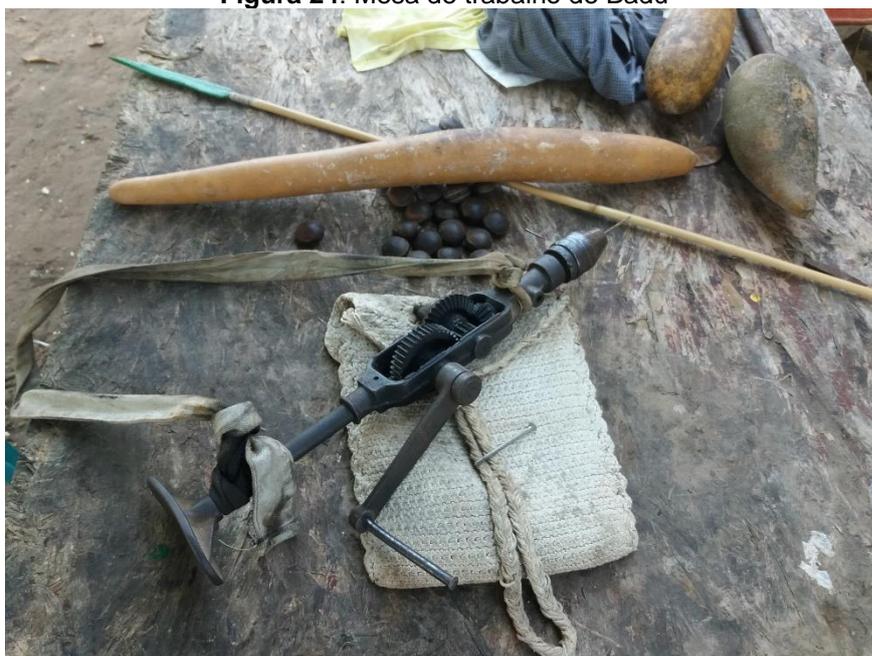


Fonte: autor, 2022

**Figura 23:** Semente de olho de boi perfurada



Fonte: autor, 2022

**Figura 24:** Mesa de trabalho de Badú

Fonte: autor, 2022

Quando perguntei ao Badú se ele considera bonito o que produz, respondeu que sim, mas que a prioridade do artesanato é a venda, acentuando inclusive que muitos compram para revender: “Eu acho muito bonito, quero é trabalhar mais! Os brancos que compra, eles mesmo, eles compra pra vender também, casa de artesão, todo lugar tem”. (BADÚ, 2022). Observo que existe este deslocamento do estado de contemplação da estética de seu produto para a objetividade do potencial mercantil das peças.

A função desse objeto, passa a ser contextualizado a partir de uma estética figurativa, voltada para decoração, em detrimento da estética funcional de seu uso habitual e originário dentro da cultura indígena. Evidenciando a adaptabilidade do grupo que o produz e a grande diversidade de respostas que os Guajajara fornecem com relação ao meio.

Os indígenas do Parque Amazonas idealizam o gosto dos fregueses e apreendem suas preferências no ato da negociação. Ajustam, estrategicamente, a forma do que produzem para agradar ao gosto do *outro*, do que vem de *fora*. Ao manusear alguns dos colares que Badú me apresentou, senti que em um deles havia peças metálicas ao lado de algumas sementes. Ao indagá-lo ele disse que colocou elas no meio “por que ficam mais brilhoso e chama mais atenção”. Nos adornos de cabelo feito de penas de aves, quanto mais colorida maior a saída comercial.

O que importa para os sujeitos no momento que realizam suas escolhas técnicas é poder contar com possibilidades, independente dos materiais serem naturais/artificiais. Nesse sentido, o aspecto territorial é relevante pois possibilita compreender os níveis de mobilidade espacial dos sujeitos e o alcance dos objetos desejados, a partir de um repertório de possibilidades (MURA, 2011)

**Figura 25:** Colar feito de sementes e peças metálicas



**Fonte:** autor, 2022

Badú de forma breve, narrou como é a cadeira operatória de produção do capacete (cocar), que é uma das suas peças favoritas, por achar mais bonita e lhe faz acessar boas memórias, e que também acaba tendo mais procura pelos “consumidores”:

A gente coloca num pau vei, numa travessa, aí coloca a linha para tecer, demora, um dia para fazer. Vai um tubo de linha, das redes a gente desmancha, e as penas de arara, papagaio, jacu...só as penas (BADÚ, 2022)

Mura ao realizar um trabalho etnográfico com o povo Guarani Kaiowá que habitam o Mato Grosso do Sul, observou que um dos fatores mais importantes das transformações técnicas entre aquele grupo foi como se representava de modos distintos a conformação dos objetos e seus níveis de manipulação e sujeição a determinadas relações de poder sociotécnico. A passagem dá uma ênfase na atividade de produção de objetos para a da aquisição (MURA, 2017.p 45)

No contexto da cidade, diante das dificuldades de conseguir penas dessas aves, uma vez que muitas estão em listas de extinção e por conta das implicações legais, Badú disse:

A gente parou porque diz que é complicado também pena de Arara é proibido matar. A gente vai no mercadinho pegar penas de galinha. Mata, tira as penas tudinho e come a Arara, não pode jogar no mato não que a bichinha é gostosa (BADÚ, 2022)

Mais do que etapas de suas cadeias produtivas, a preparação da matéria prima, a modelagem, o acabamento das peças são momentos de que através da corporalidade transmite-se o saber-fazer. Este aprendizado corporal, é definido por Mauss (2003) como técnicas corporais, ou seja, são estas posições do corpo assumidas durante o trabalho, com vistas a sua solução da forma mais eficaz.

Percebi essa corporalidade, por exemplo no modo de Zacarias sentar-se com as pernas abertas, enquanto manuseia a madeira e o elástico para produzir o badogue, ou quando Ari ao confeccionar uma peça de um arco usava a própria perna para moldá-la, servindo o membro inferior como alavanca. Posições pouco comuns na sociedade contemporânea, mas que são as posições adequadas para executar tais tarefas.

O saber-fazer é consistente nesta habilidade apreendida não somente pela oralidade, mas pela experiência. Sentar-se de determinada forma, posicionar-se em uma postura específica fazem parte desse processo de aprendizagem do saber-fazer. Mauss (2003) nos alerta que há técnicas para se fazer determinada atividade e técnicas para ensinar a se fazer determinada atividade. O autor relaciona a técnica e a sua transmissão à existência de uma tradição. “Eis em que o homem se distingue antes de tudo dos animais: pela transmissão de suas técnicas e muito provavelmente por sua transmissão oral” (MAUSS, 2003.p. 407).

**Figura 26:** Corporalidade de Ari na produção do arco



**Fonte:** autor, 2022

Badu enquanto vai desembaraçando e terminando a feitura de um saiote, ele pede ajuda de um dos filhos, Zacarias, enquanto alguns netos, sentam-se ao redor para atentamente observar as mãos ágeis do avô entrelaçando as linhas e colocando as miçangas, fazendo o acabamento na indumentária. O colorido da peça e o som que as sementes de coco catolé fazem ao baterem umas na outras, que lembra um chocalho, prendem a atenção das crianças.

**Figura 27** Badu trançando um saioite observado pelos netos



**Fonte:** autor, 2022

Ao transmitir ao seu filho Zacarias, o saber-fazer de confeccionar um saioite (indumentária utilizada por homens e mulheres nas Festas), Badú sentou-se em uma cadeira, colocou o filho de frente segurando a peça na altura do peito, segurando as pontas de modo que ela pudesse ficar com uma melhor visualização tanto para quem ensina quanto para quem está aprendendo, e foi explicando como seria o trançado de colocar pacientemente as miçangas na linha para que elas pudessem ir formando desenhos, figuras geométricas etc. e a expertise de como não deixar as pontas da peça se enrolarem “igual punho de rede” ao serem guardadas.

O saber-fazer consiste nesta habilidade apreendida não somente pela oralidade, mas pela experiência, pela vivência. A forma de sentar-se, posicionar o corpo fazendo com que toda a musculatura das costas, ombros, pescoço, cabeça e braços estejam ativados e relacionados a esse processo de aprendizagem.

**Figura 28** Corporalidade de Badú na produção de saioite



Fonte: autor, 2022

Urge salientar a dimensão territorial nesse processo de transmissão do saber-fazer. Estar no terreiro, onde todos tem acesso ao local, embaixo da sombra da copa das árvores, com uma sensação térmica mais amena, o fluxo de ideias transmitidas encontra as condições mais favoráveis para serem acessadas. É o espaço de vivência e convivência coletiva que fomenta o sentimento de pertença não só ao território físico, mas também da cultura do artesanato que está ali ao alcance dos olhos e sentidos de todos.

Na esteira do pensamento de Mura (2011), o que importa para os sujeitos no momento que realizam suas escolhas técnicas é poder contar com possibilidades, independente dos materiais serem “naturais” ou “artificiais”. Desse modo, o aspecto territorial ganha relevância, uma vez que possibilita compreender os níveis de mobilidade espacial dos atores e o alcance dos objetos desejados, a partir de um repertório de possibilidades.

Ari Guajajara com sua motocicleta, costuma circular mais pela cidade, geralmente seu itinerário inclui ir à unidade da Funai, no Centro de Artesanato, ambos no centro de Imperatriz, uma distância de cerca de 7km da aldeia e no

comércio de mercearias circunvizinhas. Badú, tem uma limitação de locomoção, em virtude de um acidente de trânsito que deixou sequelas em sua perna. Anda pouco, não possui transporte, utilizando atualmente mais o serviço de motoristas de aplicativo que são solicitados por suas filhas. Seus destinos são FUNAI, INSS e agência bancária sacar seu benefício social.

Nesse curto relato do trajeto urbano dos interlocutores, podemos perceber a dinâmica que os grupos domésticos Guajajara conseguem ter para dominar o espaço e manter relações sob essa territorialidade, fazendo uso dos ambientes, estabelecendo rotas de circulação a partir das necessidades de utilização do território para atender questões domésticas e a manutenção familiar. Com a ausência de um território mais amplo e acesso a recursos da natureza, acabam desenvolvendo suas próprias estratégias.

Badú relatou que aprendeu artesanato observando e fazendo juntamente com sua mãe. O passado é acionado como uma fonte dessa experiência que alimenta o saber-fazer. É lá que residem as memórias, e a origem da transmissão do saber e a prática do fazer que se perpetua no tempo, sendo propagada entre as gerações de Guajajara. Em uma visão simplista, a produção deles não seria considerada tradicional porque não faz parte dos usos locais. Mas isto reduziria os objetos apenas a seu aspecto funcional.

Interessante que em seus relatos, Badú demonstrou uma diferença da divisão do trabalho na aldeia e na cidade com o recorte de gênero.

Quando eu era grande que aprendi a fazer artesanato, trabalhava na roça plantando, eu via meu pai trabalhando e ajudava ele. Que minha mãe fazia (artesanato) olhando e fazendo também, eu sei fazer é tudo, mocó, rede, tudo eu sei fazer, me viro de todo jeito. Eu ficava olhando ela fazer também e eu ficava ajudando e nunca me esqueci (BADU,2022).

No trabalho de campo, percebi que no Parque Amazonas, a produção do artesanato é atividade praticamente exclusiva dos homens, sobretudo dos dois caciques. As mulheres envolvidas nos afazeres domésticos e cuidado com as crianças praticamente apenas observam a produção, mas em algumas negociações para aquisição de matérias primas vindas da aldeia e no momento de ficar nas barracas (quando eram expostas antes da Pandemia) ajudando na comercialização, elas se fazem presentes (DIÁRIO DE CAMPO, 2022).

As memórias, as narrativas, a ligação do aldeamento urbano ao passado e à sua territorialidade garantem a permanência da produção e a procura pelo artesanato indígena Guajajara, ainda que não haja um consumo utilitário dos produtos pelos próprios indígenas. Esse deslocamento da função dos objetos, representado pela imagem de um fluxo aldeia-estante, provoca discussões futuras para aprofundamento sobre outros aspectos presentes na definição legal de artesanato apresentada: criatividade, valor e identidade cultural.

### 3 CONTEXTO SÓCIO-ECOLÓGICO-TERRITORIAL DOS GUAJAJARA DO PARQUE AMAZONAS

#### 3.1 Fluxo cultural e dinâmica territorial

Os indígenas urbanos reproduzem alguns aspectos da organização social que existe nas Terras Indígenas, como a liderança de caciques, a disposição das moradias, a organização em famílias extensas, e a produção de artesanatos. A forma que um grupo social se reorganiza em determinado ambiente, leva em conta diversos fatores culturais, que provocam em seus membros a noção de pertencimento, de identificação com aquela comunidade. Esses elementos peculiares de cada grupo estão baseados em experiências e memórias adquiridas no decorrer de suas vidas, as quais são reproduzidas e recriadas no novo lugar de moradia (BARTH, 2011).

A formação de suas relações sociais, são permeadas de acordo com as características econômicas, religiosas, políticas. Porém essa forma de organização não se constitui como sendo imutável, mas como algo que está sujeito a mudanças e adaptações no interior do contexto *sócio-ecológico-territorial* em que está se desenvolve (MURA, 2006).

Essa categoria conceitual procura entender “como elementos humanos e não humanos, na posição de sujeitos ou de objetos, em um determinado lugar, relacionam-se e interage entre si, formando sistemas sócio técnicos e mobilizando as forças do cosmos à disposição” (MURA, 2011)

É relevante destacar os elementos que formam esse conceito, e quais são os fatores determinantes na mobilização dos materiais em circulação. A dimensão territorial é importante na medida em que as tradições de conhecimento são reproduzidas e impulsionadas a partir de locais geográficos específicos. A dimensão ecológica mostra que as relações entre os elementos ora estão como sujeito, ora como objetos. E a dimensão social que por si só já demonstra sua importância.

Os indígenas urbanizados passam a adequar seu novo lugar de moradia de acordo com seu modo de vida, e de acordo com as condições que o lugar permite, reproduzindo suas atividades culturais e o movimento de trânsito entre a cidade e a Terra Indígena originária para visitar parentes. Essa mobilidade entre diversas localidades se configura de acordo com Mura (2006) como uma *dinâmica territorial*, ou seja, um “[...] movimento continuado no tempo, resultante de uma pluralidade de

processos que ocorrem em um determinado espaço geográfico e que levam os integrantes de grupos sociais e étnicos a configurar e/ou ajustar territórios de um determinado modo (MURA, 2006, p.103).

É importante destacar que as intensas relações interétnicas com os atores do entorno, acarretam algumas mudanças na cadeia de produção do artesanato como um todo. É percebido nos objetos utilizados na produção de acordo com a disponibilidade de aquisição, bem como na dimensão estética, inserindo algumas transformações que explicitam a necessidade mercadológica de adequação e aceitação do produto por parte dos *karaiw* (não indígenas).

Para Mura (2011, p.103), os membros de cada família indígena dão vida “a uma ecologia doméstica que implica num conhecimento detalhado e adequado para interagir com o meio ambiente (que hoje inclui os núcleos urbanos)”. E continua:

Assim, a avaliação técnica feita, por exemplo, por um pescador sobre como construir ou reparar uma rede não será definida a partir do fato de se a linha utilizada é de origem vegetal ou industrial, mas sobre suas propriedades físicas e a disponibilidade para ser adquirida através de coleta, escambo e/ou transação comercial. E isto é válido para qualquer objeto, incluindo os eletrônicos em geral, celulares, meios de locomoção, ferramentas etc. (MURA, 2011, p.103).

A substituição de penas de aves pelas de galinha na confecção de adornos para o cabelo, a troca de sementes de Tiririca por material sintético (miçangas) na fabricação de pulseiras e o uso de fio de nylon ao invés da fibra vegetal retirada da folha de uma palmeira são exemplos de como o contexto de *fronteira interétnica* em que os indígenas urbanos estão inseridos, implicam nesse fluxo contínuo da cultura (BARTH, 2011). Essa relação entre cenário e disponibilidade/acessibilidade aos elementos do universo é o que Mura (2006) define como *repertório de possibilidades*.

Para Mura (2011), coisas e objetos não seriam substantivos, mas estariam em níveis distintos de relações de poder, em um jogo de forças. Desta forma,

Coisas e objetos não o são enquanto tais, mas sempre referidos a um jogo de relações e de interação que, por serem dissimétricas, fazem das primeiras o resultado de um extravasar, de uma tendência à desordem, enquanto dos segundos, o ser subordinado aos sujeitos que sobre ele exercem um determinado poder de definição da forma e da função, que ele adquire em um determinado processo, contexto e situação (MURA, 2011, p;44)

Ainda nessa concepção de transitoriedade é importante analisar o conceito de cultura por meio das experiências vivenciadas pelos indivíduos. Barth (2011) a entende como um fluxo semelhante a uma correnteza que distribui no espaço e no tempo, os elementos culturais (materiais e imateriais) compartilhados pelos indivíduos durante a interação, uma vez que não são um povo isolado. A organização social desses elementos compartilhados pelo *fluxo cultural* por parte do grupo étnico, criam diferenças e estabelecem fronteiras em relações aos outros grupos, permitindo assim que a cultura seja atualizada no tempo e no espaço.

O artesanato possui uma rica contribuição para o fortalecimento e a afirmação da identidade cultural indígena, da mesma forma que permite um incremento dessa cultura. Para Bernal (2009, p. 238 apud Marinho 2014 p.71) o artesanato preenche uma função de articulação entre o “antigo e o novo, entre o recebido e o criado, entre o interior e a cidade e se converte, então, em elemento central da identidade indígena urbana capaz de representar os índios na cidade, tanto perante os habitantes urbanos quanto em face dos parentes da terra indígena”.

Ari (2022) recebe periodicamente da Terra Indígena Araribóia<sup>17</sup>, alguns materiais e insumos para produção desses utensílios, como madeira de bambu e pau brasil para fabricação de arco e flecha, e algumas sementes que são utilizadas na fabricação de brincos, pulseiras e cordões. Badú (2022) também negocia com os parentes da aldeia a aquisição de alguns produtos que não encontra na cidade. Nessa transação nem sempre o dinheiro é utilizado na intermediação, mas também a permuta de alguns itens como mantimentos, gêneros alimentícios e roupas: “Madeira traz lá da aldeia e eu faço comprar, cabaço eu comprei três e cinquenta (R\$3,5) troco por roupa com minha irmã lá da aldeia” (BADU, 2022).

Interessante notar que a presença de membros de um determinado grupo doméstico em vários ambientes potencializa a capacidade de obtenção e acesso de recursos. O entendimento de Barbosa da Silva (2009, p.99) sobre a ocupação e utilização de território é que

“Não se deve apresentar ao observador a priori como fragmentária e estanque em cada um destes espaços/*ambientes* (ou seja; a aldeia, a cidade e a fazenda). Antes, deve-se observar que as atividades e relações aí desenvolvidas acabam por constituir um leque de possibilidades de obtenção de recursos para os grupos domésticos”.

---

<sup>17</sup> Situada no sudoeste do Maranhão, em uma área de cerca de 413mil hectares na transição do Cerrado para Floresta Amazônica.

Assim como a prática de artesanato pelos indígenas do Parque Amazonas, a dança também pode servir como categoria de interação e como mediadora de mudanças sociais, fazendo essa espécie de ponte temporal. Para exemplificar, temos como referência o estudo de Klyde Mitchell, que em artigo de 1956, analisa a dança Kalela, uma dança “tribal” popular realizada em meio urbano, como meio de investigar o “tribalismo” e outras características de relações sociais entre africanos nas cidades da Rodésia do Norte, abordando-a como uma resposta criativa dos africanos em um contexto opressivo. A análise de Mitchell diferenciou--se daquelas que relacionavam o crescimento das cidades ao declínio das relações tribais, práticas comunitárias tradicionais.

O autor observou que o sistema de prestígio nas áreas urbanas utilizava “civilização” ou o “estilo de vida europeu” como padrão a ser seguido. Sua abordagem, entretanto, coloca o leitor diante de um “aparente paradoxo”. A dança era claramente tribal, com ênfase nas diferenças tribais, mas a língua e o idioma das canções e a vestimenta dos dançarinos são retirados de uma vivência urbana que tende a subjugar estas diferenças.

O antropólogo Michel Agier (2001, pp.11-12) ressalta essa criação urbana híbrida da dança Kalela:

Ela permitiu a Mitchell mostrar que a etnicidade urbana não é o pálido reflexo de uma etnicidade originária, localizada no universo rural e mais ou menos bem transplantada para a cidade segundo um princípio de continuidade cultural, mas uma criação propriamente urbana, um modo de classificação social que hoje diríamos híbrido, e no qual se combinam os determinantes do mercado de trabalho do Copperbelt, as relações raciais negros/ brancos existentes nas minas e nas cidades e a memória seletiva das relações interétnicas anteriores à urbanização dos trabalhadores africanos imigrados nos acampamentos do Copperbelt. A dança Kalela é, assim, o resultado bastante contemporâneo de todas essas informações - misturando caricaturas e roupas dos executivos superiores brancos, textos de cantos de caráter jocoso interétnico, ritmos e sons militares do exército colonial britânico - que, reunidas, produzem uma dança "étnica", na medida em que a "tribo", explica Mitchell (1956:243) nos termos de então, se tornou uma categoria híbrida própria ao sistema social do Copperbelt.

Em que pese no caso de a Dança Kalela ter um tom de jocosidade, com a dança assumindo um elemento de tensão política e um certo conflito interétnico, acredito que no caso dos Guajajara do Parque Amazonas, talvez até por serem uma minoria numérica no contexto urbano, haja neles uma inclinação maior para a integração inclusive com o uso do artesanato, como meio de intermediação.

Mura (2006) aponta que os Kaiowa utilizam estratégias políticas centradas num comportamento denominado *ñembotavy* (fazer-se de bobo), não contradizer o branco, cujas características comportamentais, são aquelas de não saber ouvir o interlocutor. Com isso, o comportamento indígena é pautado em conseguir o máximo proveito possível, orquestrando uma verdadeira arte da resistência, ao invés de ir para o enfrentamento. Penso que a maneira que Ari estava trajado na Câmara de Vereadores (conforme irei descrever em outro tópico), pode ter sido nessa estratégia, visando uma integração.

Trago outro exemplo a partir da visita que o vereador Carlos Hermes (PCdoB) fez ao aldeamento urbano, evento que já comentei anteriormente. Após vistoriar a área, registrar através de vídeos e fotografias as condições de habitação dos indígenas, e dialogar com eles sobre a articulação para uma audiência pública e a fundação de uma associação, ele recebeu como presente um cocar produzido artesanalmente por Ari, curiosamente nas cores alusivas à bandeira nacional, e que fez questão de pessoalmente colocar na cabeça do edil, como forma de cortesia e respeito. Inclusive na publicação da convocação para a audiência pública divulgada em suas redes sociais, o parlamentar estava usando a indumentária.



Fonte: Instagram do vereador Carlos Hermes (PCdoB), 2022

Consoante Marshall Sahlins (1983, p.2 12), a reciprocidade incorpora interesse e desinteresse concomitantemente, assim como indivíduos, objetos, sentimentos e a relação social. O autor compreende que no ciclo da reciprocidade, não existe a possibilidade de haver uma relação simétrica, pois cada ator, seja o doador ou o retribuidor, possuem um ponto de vista distinto. Para ilustrar, se um indígena Guajajara atribui a um objeto um determinado valor e presenteia a um amigo que visite a aldeia urbana com esse artefato. Porém, esse amigo no intuito de retribuir o gesto generoso do indígena, doa outro objeto, essa permuta será sempre assimétrica, uma vez que os objetos não têm o mesmo valor equivalente, pois são mensurados pela visão de mundo de cada indivíduo, que perpassa além da questão material.

O artesanato se apresenta como um campo expandido, onde se cruzam e se encontram saberes diversos, diversas ciências que dialogam entre si e com o conhecimento tradicional daqueles que, de geração em geração, vêm desenvolvendo práticas não apenas empíricas, mas também fruto de experimentação, de inovações, de pesquisa.

São saberes cristalizados que informam sobre o tempo certo de plantar e de colher; que madeira ou fibra vegetal é mais apropriada ao corte do machado ou do facão, onde e quando colhê-la para que não “biche” e estrague. Saberes que se mantiveram no tempo porque são dotados de criatividade extrema. Fruto do conhecimento de longa duração, que remete a memórias ancestrais, à história e à tradição, e no caso estudado, à própria cultura dos Guajajara.

Com base nisso, quero salientar sobre a tradição de conhecimento. No trabalho em campo, fui percebendo que nas experiências vivenciadas pelo grupo Guajajara do Parque Amazonas, fosse durante o emprego das técnicas de produção de artesanatos, seja nos contatos interétnicos, ou nos relatos sobre conflitos territoriais proporcionados por uma situação de regularização fundiária urbana e nos saberes que envolvem o cosmos, em toda essa transmissão de ensinamentos, inclinava-se para aspectos imateriais, como por exemplo, crenças, ritos, fluxos culturais, que a todo momento são interpretados por esses atores sociais em visões de mundo peculiares a sua etnia indígena.

Badú (2022) falou certa vez que sua mãe ao rezar usava o maracá enquanto entoava cantigas na linguagem nativa, bem como na produção de algumas peças artesanais, acompanhava o ritmo da música, batendo o pé, como se ditasse o ritmo

da confecção do artefato. Ressaltou também a crença nos “remédios do mato” e nas orações de sua mãe:

Clayton: Na aldeia cantam alguma música quando faz artesanato?

Badú: Fica cantando umas musiquinhas veia da gente mesmo, fica batendo o pezinho no chão e cantando música na linguagem, uma cantiga.

Clayton: Na aldeia como tratam as doenças?

Badú: Tinha os velhos que faziam reza para criança, tem remédio caseiro, casca de aroeira, angico, vários tipos de remédio caseiro do mato, minha mãe fazia pra mim.

Clayton: Ela ao rezar usava algum instrumento?

Badú: Só o maracá que ela usava, pra fazer as rezas. Era na linguagem mesmo que rezava (DIÁRIO DE CAMPO, 2022).

Senti que Badú não ficava muito à vontade de falar da espiritualidade na aldeia. Sempre desviava o olhar, e ressaltava que rezava junto com os “irmãos” (adeptos da Assembleia de Deus). Respeitei essa limitação tácita que se impunha em nossas conversas. Acredito que a interação no ambiente urbano, e as experiências religiosas nesse cenário podem ter influenciado nesse aparente desconforto em tratar sobre a cosmologia Guajajara

Num contexto em que fazem parte, o individual, o coletivo, a emoção, a cultura e os valores constituintes dos objetos feitos à mão, que nos remete à ideia de sustentabilidade e de inclusão, exige de nós, o reconhecimento e respeito dos saberes e fazeres dos artesãos. O artesanato, portanto, assume, também um discurso sobre o mundo contemporâneo cada vez mais padronizado, um campo que põe em diálogo o homem e sua capacidade inventiva frente ao consumismo de objetos massificados.

Ao se pensar em artesanato, algumas das imagens que podem ser construídas no imaginário é a de produtos em uma estante, finalizados, ou expostos em alguma banquinha de feira, encerrados na sua materialidade, exibidos em seu formato de mercadoria. Essa perspectiva, de que objetos artesanais estão disponíveis nos tabuleiros de bancas, prontos para serem consumidos, reduz a produção das peças ao seu produto final, focalizando a atribuição de valor apenas a este resultado.

O *saber-fazer*, denominação recorrente ao se fazer referência ao artesanato, dar ênfase a dois conceitos representados pelos próprios verbos que compõem o termo. Para Noronha (2016):

O saber, acumulado através dos tempos, materializado no que é aludido como a *tradição* na produção artesanal; e o fazer, habilidade manual adquirida ao longo da experiência de vida do artesão, o que é considerado como sendo a principal característica do artesanato, o que o distingue de outros tipos de trabalho, pelas definições acadêmicas e políticas (NORONHA, 2016. P.22).

A experiência temporal da produção não é apreendida por quem adquire um *objeto artesanal*. A experiência de vida e a relação com os materiais que o compõe são vivenciadas de forma efêmera no ato da compra do artesanato indígena. Geralmente limita-se a perguntar “de que é feito”, e “quanto custa”.

Dentro da dimensão ecológica essa transição de sujeitos de uma ação para objetos de ação podemos notar que o lugar do Maracá deixa de ser o das festas e rituais e passa a ser a sala de estar, como decoração. O cesto deixa de ser um item essencial para armazenamento de mantimentos, passando a ser depósito de revistas. A borduna passa de arma e objeto de defesa pessoal contra animais na mata para peso de porta de apartamento. O saber-fazer e a experiência de vida são encerrados em sua objetividade e materialidade.

Néstor Garcia Canclini (1983) mostra em seu livro *As culturas populares no capitalismo*, que no México, na década de 1970, o artesanato considerado “tradicional” sofreu uma série de intervenções em sua forma e superfície para se adequar à clientela. Para o autor, na contemporaneidade, o artesanato deixa de ser consumido pelo seu valor de uso, pela funcionalidade, pela utilidade que tinha originalmente para as comunidades produtoras e passa a ser consumidos como objetos de decoração, pelo seu significado simbólico. Em suas palavras,

[...] se a panela e o chapéu artesanais existem na moradia urbana, não é devido à sua utilidade, mas por seu valor decorativo, não se espera deles que desempenhem um papel no espaço da prática doméstica, mas sim no tempo que atribui o sentido à vida pessoal e familiar (CANCLINI, 1983, p.107).

### **3.2 Técnica política**

Na Grécia clássica, existia uma técnica suprema voltada para articular não apenas as ações dos homens em relação a outros homens, mas as relações destes com os materiais e com os não humanos. Já nos primeiros diálogos platônicos estabeleceu-se justamente o primado da política como técnica de uso por

excelência, voltada a dar sentido e a mobilizar as atividades de produção e aquisição. (MURA, 2017, p.38).

Ao realizar uma pesquisa etnográfica com o povo Kaiowa, no Mato Grosso do Sul, Fábio Mura (2017) percebeu que aquele povo passou a desenvolver técnicas de negociações como formas de adaptação ao contexto urbano, destacando de forma particular a técnica política, entendida como: “técnica de uso por excelência na definição de estratégias de ação e na definição de tomadas de decisões para empreender e refinar cadeias operatórias.” (MURA, 2017, p.60).

As escolhas técnicas nas produções do artesanato, por exemplo, não são mais unicamente relacionadas às experiências realizadas nas matas e rios da Terra Indígena, o que implica estratégias cada vez mais destinadas a estreitar as relações com os órgãos estatais e com segmentos da sociedade que possam permitir outras formas de associação e aquisição de materiais, acesso a bens e serviços capazes de satisfazer as exigências domésticas contemporâneas dos Guajajara do Parque Amazonas.

No contexto urbano, outro fator de relevo, é que a identidade torna-se situacional, pois em um determinado momento o indígena pode reivindicar os seus direitos que estão resguardados na legislação, sobretudo na Constituição Federal, porém em outras situações ele pode omitir sua identidade étnica indígena como uma forma de estabelecer contato envolvendo demandas e interações, com outros atores externos, por exemplo, e dessa forma acaba por criar um jogo identitário provocado por diferentes circunstâncias sociais visando alcançar seus direitos estabelecidos por lei.

Esse caso, poderia se enquadrar em algumas situações do cotidiano dos indígenas Guajajara que estão vivendo no Parque Amazonas, pois conseguem acionar sua identidade “social” no intuito de invocar os seus direitos de munícipes. Por exemplo, quando eles reivindicam ao vereador que os visitou o asfaltamento da rua da lateral do aldeamento, a construção de banheiros, a perfuração de um poço artesiano, ou um trator para limpar a área. E em outra situação pontual podem acionar sua identidade étnica indígena para solicitar um tratamento de saúde na SESAI, ou a construção de uma escola bilíngue na área do aldeamento.

Para ilustrar, trago a fala do Badú na audiência pública realizada na Câmara de Vereadores, quando fez uso da palavra na tribuna daquele parlamento: “Nós queremos uma escola indígena Guajajara no Parque Amazonas pra nós e nós

também nós quer um posto de saúde lá pra nós também, lá dentro do Parque Amazonas” (BADU, 2022).

Nota-se que a reivindicação por uma escola bilíngue na área do aldeamento urbano, explicita a força simbólica de valorização da condição étnica de pertencente ao Povo Guajajara. De acordo com João Pacheco de Oliveira (2004, pp.32-33)

*A etnicidade supõe necessariamente uma trajetória (histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem se acoplar) O que seria própria das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência a origem, mas até mesmo o reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade.*

Para Mura (2017, p.63), deve-se considerar a técnica política como um “ato transformador e concatenador de transformações.” É através dela que as atividades da rotina doméstica, anteriormente ligadas a grupos técnicos baseados na produção de objetos, foram de maneira progressiva destinadas à potenciação e ao refinamento das técnicas e das estratégias que permitem dar respostas a exigências domésticas contemporâneas. A articulação com um vereador que resultou em uma sessão na Câmara enquadra-se no uso dessa refinada técnica.

Passo a tratar agora portanto, da audiência pública realizada na Câmara municipal para tratar sobre o aldeamento urbano do Parque Amazonas. Relato o cenário que percebi, os discursos dos atores sociais e alguns desdobramentos. Após uma espera de algumas semanas, por conta de adiamentos e questões burocráticas, ocorreu em 19 de Abril de 2022 a tão aguardada audiência.

Os indígenas chegaram por volta de 9:30h em carros da FUNAI, muitos em cima da carroceria das caminhonetes. Percebi uma certa ansiedade no coordenador da FUNAI, Ângelo, que se queixou que os indígenas pediram apoio de transporte para o vereador Carlos Hermes (PCdoB) e não diretamente para ele, o que senti pelo seu tom de voz a percepção de que o órgão deve tutelar todas as decisões dos indígenas, até mesmo a escolha de qual meio de transporte deveriam tomar. (DIÁRIO DE CAMPO, 2022)

Compareceram Ari e Badu acompanhados de suas respectivas esposas, e vieram mais alguns indígenas a sua maioria crianças e adolescentes. Ari veio trajado de short jeans, camisa polo azul, chuteiras de futebol *society* e óculos de sol. Tinha um colar produzido artesanalmente por ele mesmo. A sua vestimenta mais

despojada chamou a atenção nos corredores daquele órgão. Badu parecia mais tímido, veio vestido de calça e camisa social verde. No auditório do parlamento, havia poucas pessoas da sociedade civil, mas teve uma significativa cobertura da imprensa, inclusive de duas equipes de televisão.

Fora os vereadores Carlos Hermes (PCdoB) e Aurelio (PT), praticamente nenhum deu atenção a pauta no dia do indígena embora estivessem presentes no plenário, Fidelis Uchôa (PRB), Wanderson Manchinha (PSB), Bebê Taxista (AVANTE), João Silva (MDB), Rogério Avelino (DEM), Roberto da Estrada do Arroz (PP), Alberto Sousa (PDT), Flamarion Amaral (PCdoB)<sup>18</sup>.

Em sua fala inicial, o presidente da Comissão Permanente de Defesa do Consumidor, Direitos Humanos e Gênero, vereador Aurélio Gomes (PT) destacou que: “Nesta data que marca a luta dos povos indígenas em todo o país, o nosso papel vai muito além de “fantasias”, precisamos conhecer, fortalecer e somar forças às lutas por direitos.” Repiso que a Câmara Municipal de Imperatriz é composta por vinte e um parlamentares e apenas dez estiveram presentes naquela sessão!

Em seguida falou o Badu, que aparentava estar um pouco desconfortável em relação ao microfone da tribuna. Vale o registro na íntegra de suas palavras:

Nós estamos aqui na cidade, aqui em Imperatriz, nós viemos da aldeia, porque lá pra nós, pelo menos a educação não tem lá pra nós também, nós viemos foi obrigado a chegar aqui, ficar aqui na cidade de Imperatriz. Lá no Parque Amazonas nós tem uma área que foi... a Funai fez uma negociação com a UFMA e foi obrigado nós ficar aqui dentro da cidade de Imperatriz no Parque Amazonas. E hoje nós estamos aqui porque nós tem nossos filhos pra estudar ...lá na aldeia mesmo nós não tem a escola, de ter tem só o nome, mas não tem nada funcionando dentro da aldeia pra nós, foi obrigado eu chegar aqui, morar dentro da cidade, pra mim botar nossos filhos pra estudar também porque nós quer ver nossa família saber das coisas, que hoje o negócio não tá...e hoje nós queremos uma escola indígena Guajajara no Parque amazonas pra nós e nós também nós quer um posto de saúde lá pra nós também, lá dentro do parque amazonas também e nós queremos uma reforma daquela área veia lá que tá todo derribado e as casas lá dentro também pra poder nós ficar lá dentro, e assumir o que é nosso, nós já tamo sabendo que aquela área é nossa, mas foi abandonada, mas não foi a Funai que abandonou não foi a Sesai e a Funasa que abandonou aquela área, só o que eu tenho de dizer (BADU,2022).

---

<sup>18</sup> Além da participação dos vereadores e indígenas, estiveram presentes a Irmã Virgínia (Diocese de Imperatriz), o Promotor Dr. Sandro Bísvaro (diretor das Promotorias de Justiça de Imperatriz), Dra. Adriana Carvalho (Comitê da Cidadania), Carlos Elpidio (SINFRA), Aline Guajajara (UEMASUL), Emanuel Cícero (Coord., Regional da FUNAI), Eliana de Jesus Araújo (FUNAI), Artenize Santos (FUNAI), Prof.<sup>a</sup> Margarida Chaves (UEMASUL – História) e Profa. Tereza Maracaípe (doutoranda em Letras). Em que pese diversos representantes de setores públicos e da sociedade civil, foi sentida a ausência do prefeito Municipal Assis Ramos (DEM) ou de algum representante do seu alto escalão.

Conforme se extrai de suas palavras, os Guajajara procuraram o espaço urbano buscando serem assistidos por serviços basilares para qualquer cidadão, ao mesmo tempo que demandam uma escola indígena. Operando assim como cidadão e de certa forma como o exótico.

**Figura 30:** Badú discursa na tribuna da Câmara Municipal



Fonte: autor, 2022

Logo depois a palavra foi franqueada ao Ari, que ao se aproximar do microfone, colocou os óculos escuros, gerando sorrisos discretos por parte dos presentes. Pareceu mais desinibido para se expressar naquele espaço. Segue o seu discurso:

Bom dia. Bom dia. Olha senhores autoridades tão tudo aqui, competentes, juntos com nós, ouvindo, nossa voz né? Nós queremos ouvir a voz também, que estão aqui participando aqui conosco né? É realidade, nós viemos aqui nessa câmara, é porque a gente quer, não viemos aqui pra brincar, porque o sofrimento não é só de hoje e nem toda as autoridades conhece, por isso que a gente tamo aqui, trazendo essa nossa mensagem aqui na câmara, porque nós só vive sofrimento até hoje, e nós quer melhora pra gente também, porque já chega da gente tá no sofrimento, desde os perigo que a gente vem desse jeito, sofrendo até agora, por isso que a gente quer nossa cultura valorizada e bem cuidada, nós queremos também, por isso que a gente tá aqui, desse jeito, procurando nossos direitos e nós quer o nosso direito, nós viemos aqui foi pedindo a todos vocês, e dar uma voz e uma força que nós queremos de vocês e ajudar nós é isso. E por que a gente tá aqui na câmara? Nós viemos aqui hoje? Porque nós vive humilhado, nós vive ameaçado, é isso. E por isso que a gente viemos aqui pedindo essa ajuda, pedindo essa força de vocês que tão ouvindo aqui, todas as

autoridades e até da Funai também junto aqui também com nós hoje para ouvir, eu ouvindo minha voz, eu nunca falei, nunca participei da reunião na câmara, é a primeira vez que tô ouvindo hoje, porque Deus me botou, Deus me permitiu de eu vir aqui, de eu falar a verdade, viu? Eu tenho amor pelo meu povo, minhas comunidades, meus índios, eu sofro junto com eles, se eles passar fome eu passo fome também, se eu encher a minha barriga, eu encho junto mais eles, é isso gente, é por isso que a gente tá aqui, pedindo melhora, como nós temos, chegar lá agora e por que nós viemos desbarrar aqui em Imperatriz? Por quê? Porque nós tínhamos uma área que a Funai doou p saúde para Sesai, começou tudo bem, a Funai entregou funcionando pra Sesai, tudo médico que lá tinha, enfermeira lá tinha, a Funai deixou tudo funcionando, passou para Sesai, a depois do Sesai demitiu os índios, disse que era para os índios sair e ir p casa atrás da nativa, casa grande, não sei se vocês sabe dessa área grande. É isso que a gente veio falar, realidade né? Isso que nós viemos aqui não foi para discutir com Funai, nós queremos agora nesse momento que estamos aqui queremos é ser valorizados novamente, essa área que nós temos aqui, é por isso que a gente tá aqui, debatendo, eu queria vir a força, uma ajuda, viemos pedir uma ajuda aqui, por isso que a gente tá aqui né? A gente não viemos aqui à toa, por que a gente vive sofrimento não é só de hoje, por isso que tem essa área que nós temos aqui, é de muito tempo, desde 2007, essa área tá abandonada, a gente botou lá dentro, se não fosse nosso nós não tava lá, nós não vamo invadir o que é alheio, mas nós reconhecemos que é do índio, que é do nosso, por isso que a gente tá aqui, tá lá nessa área abandonada, a gente quer essa área valorizada, do jeito que a Funai deixou, é isso que nós queremos. Só isso mesmo meus amigos que peço para vocês (ARI,2022).

Percebe-se pela articulação do discurso de Ari e sua desenvoltura na comunicação, que as diversas interações que ele tem ao circular pela cidade, e na própria aldeia, são refletidas nas estratégias utilizadas em sua fala para reivindicar acesso a serviços e execução de políticas públicas, bem como para mobilizar e convocar os diversos representantes presentes naquela sessão para aderirem a suas demandas.

**Figura 31:** Ari discursando na audiência pública



Fonte: autor, 2022

Senti que a expectativa dos Guajajara do Parque Amazonas após essa audiência pública foram altas, afinal eles relatam que nunca tinham tido a oportunidade de usar a tribuna da Câmara Municipal, e ter a presença de tantas pessoas que naquela ocasião manifestaram solidariedade e disposição para abraçar aquela causa naturalmente gera um sentimento de esperança. Porém, com o passar das semanas, percebi que foi-se esvaindo o entusiasmo deles frente a morosidade nas execuções das ações que naquela oportunidade ficaram encaminhadas.

No dia 26 de Maio de 2022, mais de um mês após a audiência pública na Câmara Municipal, uma máquina da prefeitura fez o serviço de roçar parte da área do aldeamento e outra “raspou” a rua da lateral, melhorando o acesso tanto de carros quanto de pedestres. Nesse dia foi realizada uma ação social por parte da prefeitura, envolvendo servidores da UBS Cafeteira e CRAS Cafeteira.

Foi oferecido aos Guajajara vacinação, atendimento odontológico com aplicação de flúor, testagens rápidas para hepatites virais, consultas, entrega de medicamentos. Observei também que houve doação de cestas básicas para as famílias e kits de higiene bucal para as crianças. Badú aproveitou e cortou o cabelo. Ari demonstrou um pavor ao tomar uma injeção e depois ficou mais descontraído observando a recreação comandada por um palhaço que também faz parte dos quadros de funcionários da prefeitura.

**Figura 32:** Badú cortando o cabelo durante ação social



**Fonte:** autor, 2022

Após essa ação pontual, que foi coberta pela imprensa, divulgada nas redes sociais da prefeitura, não tive conhecimento de mais nenhuma atividade do poder público no local, sobretudo o atendimento das reivindicações que foram levadas pelos indígenas até o poder Legislativo municipal, como a recomposição do muro, a construção de kits sanitários, a regularização fundiária da área do aldeamento e a implantação da escola bilíngue para atendê-los.

### **3.3 Impacto da pandemia**

Ari em novembro de 2018, através de um professor da Universidade Federal do Maranhão, negociou um espaço na feira de artesanatos da Beira Rio de Imperatriz aos sábados. Isso proporcionou uma maior visibilidade e retorno financeiro nas vendas de seus artefatos. Segundo seus relatos, em dias de maior movimento chegava a faturar R\$ 300,00 (trezentos reais).

**Figura 33:** Barraca de artesanato em frente a FUNAI.



Fonte: Pereira, 2019.

Ele também montava sua barraca na rua Simplício Moreira, em frente ao prédio da FUNAI no centro da cidade. A esposa, Jaidê Leão Guajajara, participava de feira de artesanatos da Praça da Cultura, área que concentra um grande fluxo de pessoas. As fotografias a seguir, retratam esse período e as formas de adequação à realidade urbana.

**Figura 34:** Jahidê na feirinha do artesanato na Praça da Cultura.



Fonte: Pereira, 2019.

**Figura 35:** Artesanato indígena exposto na feirinha da Praça da Cultura.



**Fonte:** Pereira, 2019.

Com a venda desses produtos, além de garantir a subsistência a partir de itens básicos da alimentação, também foi possível a manutenção de uma motocicleta conduzida por Ari Guajajara, a recarga de créditos nos aparelhos de celular e aquisição de outros bens que hoje são considerados necessários para desenvolver o “bem viver”. A circulação e negociação passam a ser vistas como uma forma de poder.

Na confecção de uma das peças que mais desperta interesse comercial, Ari vai manuseando a madeira do Pau brasil até ficar com a curvatura adequada de um arco. Nesse processo, ele utiliza não somente as mãos, mas aciona toda a sua musculatura do abdômen e tórax, fazendo uso da perna e joelho como alavanca, e faz pressão em sentido contrário utilizando o corpo inteiro nesse processo.

O tamanho do arco (cerca de um metro) é medido utilizando como referência o próprio corpo, no caso a extensão do próprio braço ou se contando os “palmos” (medida da extensão da mão aberta, do polegar ao dedo mínimo). Para MAUSS (2003, p.407), o corpo é o primeiro e mais natural instrumento do homem, “o primeiro e mais natural objeto técnico, e ao mesmo tempo meio técnico, do homem, é o seu corpo”.

Contudo, com a adoção das medidas de distanciamento social e prevenção da contaminação do novo Coronavírus, as atividades de exposição dos produtos de artesanatos em banquinhas localizadas nestes espaços urbanos foram suspensas. Conseqüentemente a produção das peças também passou por um declínio,

chegando a ficar meses sem nenhuma atividade de confecção (DIÁRIO DE CAMPO 2021). As alternativas nesse contexto de pandemia, foi expor ainda que timidamente, os artefatos dentro da própria moradia, e oferecer aos visitantes que ocasionalmente visitam aquela área localizada na periferia da cidade.

**Figura 36:** Artesanatos expostos em moradia da aldeia urbana



Fonte: autor, 2022.

Nas conversas informais ainda em fevereiro de 2021, época que o número de casos em todo país eram alarmantes e a vacinação ainda incipiente, os caciques relataram que nem a SESAI nem a FUNAI forneceram álcool gel ou material de limpeza, que receberam algumas máscaras da FUNAI, porém nunca os vi utilizando. Que não foram informados por nenhum órgão estatal que faziam parte do grupo prioritário na vacinação. Porém no decorrer daquele ano, todos os moradores da chácara Parque Amazonas (inclusive as crianças) foram vacinados. (DIÁRIO DE CAMPO, 2021)

Conforme eu já havia mencionado em outro tópico, não houve registro de nenhum indígena do Parque Amazonas que tenha testado positivo para o coronavírus. Existe obviamente a probabilidade de terem sido assintomáticos, ou que tenham tido apenas reações leves. Talvez por isso que ao falar sobre a pandemia da Covid-19, Badú tenha demonstrado desconfiança sobre a veracidade das informações a respeito do vírus: “Esse aí que penso, todo dia eu penso como é que esse Corona vírus chegou aqui? Eu fico pensando de vez em quando será se não é o povo que tá inventando?” (BADÚ, 2022)

Ari (2021) em uma conversa informal, relatou certos elementos oníricos e premonitórios sobre a doença: “quem sonha com cachorro ou gado, vai ter corona”. Em seguida indicou óleo de semente de Cumaru como remédio contra a virose. Como acompanhei os agentes de saúde em algumas visitas, observei que principalmente as crianças têm sintomas gripais constantemente. Senti que emocionalmente eles não ficaram fragilizados pelo temor que a pandemia infringia na maioria da população.

Percebe-se que a partir da experiência pessoal, cada indivíduo possuirá um repertório de possibilidades peculiar, que muda de instante em instante, conforme a ação. Sobre essas diferenças de repertórios, Mura (2017, p.62) observa que “dependendo da posição social, da idade e do sexo, bem como das trajetórias individuais, também teremos diferenças entre os próprios indígenas”. Para ilustrar trago um exemplo a seguir, dentro do próprio aldeamento urbano.

**Figura 37:** Técnica corporal de confecção do arco



Fonte: autor, 2022.

O jovem Zacarias Oliveira Guajajara, filho de Badú. Ele confecciona semanalmente dezenas de *badogue* para comercializar nas ruas da cidade. Relata que vende cada peça por R\$5,00 (cinco reais). Geralmente crianças e adolescentes são os consumidores do produto. Conta que não tem um ponto fixo de vendas, sai caminhando do aldeamento urbano em direção à Avenida Pedro Neiva de Santana, por vezes fica nos semáforos ou então se dirige até o Mercadinho, bairro distante seis quilômetros que concentra uma tradicional feira de hortifrúteis e produtos populares. Ele começou essa circulação pela cidade durante o período da

pandemia, inserindo-se nesse fluxo aldeia/asfalto. Não estimula metas de produção semanal ou faturamento mensal com a comercialização do produto. Quando vende todos os artefatos, retorna para casa usando o serviço de mototáxi (DIÁRIO DE CAMPO, 2022).

**Figura 38:** Produção de *badogue* por Zacarias.



**Fonte:** autor, 2022.

Nesse processo de produção do *badogue*, ele corta galhos de árvores (geralmente Mangueiras) existentes na área do aldeamento urbano, moldando com um facão e em seguida com estilete para que a madeira tenha a forma de uma forquilha e em seguida, utilizando-se de uma tesoura, corta uma faixa elástica de borracha que compra em comércios do centro no comprimento e largura capazes de produzir um arremesso preciso. Nessa cadeia operatória, ele fica calmamente sentado à sombra de uma frondosa Mangueira, conversando com seus pais e avô, interagindo com os transeuntes que passam na rua lateral da aldeia, não aparentando nenhuma pressa para finalizar a tarefa.

Sobre a discussão se essa postura faz parte ou não do processo, Coupaye (2017, p.9), entende que “se eu parar de trabalhar para mastigar noz de areca,

conversando com meus amigos à sombra de um galpão, é porque considero que isto é parte integral do processo (ou, em certos casos não atrapalha)". Ao final, de maneira quase lúdica, Zacarias realiza um "teste", atirando pequenas pedras no muro que faz fronteira com a aldeia.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa aqui apresentada buscou investigar a relação existente da técnica com a etnicidade entre os indígenas em contexto urbano do Povo Tenetehara/Guajajara, que habitam no Parque Amazonas, em Imperatriz-MA e as formas com que eles se valem da produção do artesanato, seja como fonte de renda, e de estratégias de resistência coletiva dos seus saberes ancestrais, e como esta prática foi impactada pela pandemia da COVID-19.

Com base nos estudos de Cardoso de Oliveira (1968) a presença de populações indígenas em contexto urbano pode ser registrada desde o ano de 1920. Porém, é a partir de 1960 que a migração de indígenas para o espaço geográfico citadino se intensifica. A busca de oportunidades de trabalho e acesso às escolas para os filhos são os principais motivos desse deslocamento.

De acordo com levantamento do IBGE (2010), uma população de, aproximadamente, 315 mil indígenas vivem em espaços urbanos dos municípios brasileiros. Em Imperatriz, situada no sudoeste do Maranhão, fronteira entre os estados do Maranhão e Tocantins, também conhecida como *Portal da Amazônia*, existem 501 indígenas, dentre os quais 487 na área urbana (IBGE, 2010) distribuídos por diversos povos, como Gavião, Krikati, Canela, Guajajara, dentre outros.

Tive o propósito de situar o indígena urbanizado como um ator social que representa um outro modelo para a cidade moderna que foi pensada não para a diversidade, mas para homogeneidade. Constatei que no embate da interação entre indígenas em contexto urbano e os não indígenas, há espaço para a aplicação do enquadramento teórico do conceito de *estigma* proposto por Goffman (1988). Explanei a necessidade da defesa e a valorização da cultura dos povos originários, buscando o reconhecimento de que a multiplicidade, a diferença, e a pluralidade é que garantem a riqueza e a sobrevivência da humanidade. Para isso, demonstrei que é necessário respeitar a diversidade, por meio da tolerância, e combater a padronização das pessoas para uma melhor compreensão da realidade indígena brasileira, a qual, ainda vivencia uma situação de estereótipos e conflitos em relação à parcela da sociedade não indígena.

Procurei efetuar o registro da corrente de movimento desse grupo étnico pelas diversas fronteiras da cidade (BARTH, 2011), tendo este conceito um papel de

articulação do contato entre as alteridades urbanas e as negociações das afiliações identitárias. Acompanhei a ida a FUNAI, Câmara de Vereadores, encontro com lideranças religiosas, estudantes e agentes públicos, bem como citei as diferenças maneiras de interação com base nos contextos fronteiriços que tem o elemento étnico como um diferencial, apontando minhas impressões sobre como a depender do contexto eles ativavam sua identidade.

Verifiquei que o papel social de cada indivíduo vai depender da situação e do contexto destacado. Por isso busquei através de relatos dos interlocutores analisar quais as fachadas que esses sujeitos criaram diante da situação emergencial da Pandemia da COVID-19, e os impactos nas suas relações sociais, econômicas, no acesso a direitos básicos como educação, saúde, e na cosmologia do Povo Tenetehara/Guajajara em contexto urbano.

Avançando na pesquisa, e tomando como ponto de partida a clássica definição de técnica de Mauss (2003) como um “ato tradicional eficaz”, procurei descrever e analisar o papel das atividades de artesanato desenvolvidas pelos indígenas em contexto urbano do Parque Amazonas de Imperatriz-MA como constitutivas da formação e da transformação de conhecimentos. Registrei o trânsito entre a técnica de produção na periferia e sua circulação e negociação pelo centro da cidade.

Ocupando há mais de vinte anos essa área de cerca de 24.000m<sup>2</sup> de terra, em um terreno quase todo murado, com a presença de árvores de grande porte (mangueiras), pequenas plantações (feijão, milho etc.), e com habitações construídas por eles mesmos, os Guajajara construíram ali uma aldeia, sendo um artefato e mecanismo de resistência e interação com a cidade.

Busquei abordar os processos técnicos, descrevendo os relatos dos saberes ancestrais, fotografando e analisando gestos, corporalidade, comportamentos operatórios, escolhas técnicas e sistemas de atividades que definem um saber-fazer em permanente renovação. Destacando o contexto sócio-ecológico-territorial, as fronteiras dos relacionamentos interétnicos, bem como as relações de poder específicas daquele aldeamento urbano. Frisa-se que o próprio comportamento político pode ser considerado como um exemplo de técnica, que tensiona e transforma as relações de força existentes no campo e como as restrições de circulação de pessoas durante a Pandemia da Covid-19 impactou essas operações.

Nesse sentido, visei dar destaque ao papel da técnica na reafirmação de identidades, e transmissão das tradições de conhecimentos, o que pode ser notado no processo de produção do artesanato pelos indígenas Guajajara em contexto urbano no Parque Amazonas em Imperatriz-MA.

Ainda nessa concepção de transitoriedade é importante analisar o conceito de cultura por meio das experiências vivenciadas pelos indivíduos. Barth (2011) a entende como um fluxo semelhante a uma correnteza que distribui no espaço e no tempo, os elementos culturais (materiais e imateriais) compartilhados pelos indivíduos durante a interação, uma vez que não são um povo isolado. A organização social desses elementos compartilhados pelo *fluxo cultural* por parte do grupo étnico, criam diferenças e estabelecem fronteiras em relações aos outros grupos, permitindo assim que a cultura seja atualizada no tempo e no espaço.

Por fim, esse aspecto dinâmico da cultura, foi evidenciado ao longo da pesquisa ao se analisar as relações entre técnica, o contexto urbano e a identidade indígena. Mesmo em situações de fricções, que acarretam em mudanças de estratégias e modos de vida, os Guajajara não deixam de ser indígenas, não perdem sua identidade étnica.

Assim, a dissertação mostrou-se relevante na medida em que a observação dos indígenas Guajajara da Chácara do Parque Amazonas, permitiu o exame de sua organização em grupo doméstico, unidade sociológica básica, e sua definição enquanto comunidade política cidadina, e processo da construção de sua identidade bem como permitiu averiguar o percurso experiencial daquele grupo na produção de artesanato durante a Pandemia da Covid-19.

## REFERÊNCIAS

AGIER, Michel. **Distúrbios identitários em tempos de globalização**. Mana. v. 7, n. 2pp. 7-33. 2001

ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. **O regime imagético Pankararu: tradução intercultural na cidade de São Paulo**, 2011. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.

ALCÂNTARA JUNIOR, J.O. George Simmel e o conflito social. **Caderno Pós Ciências Sociais**. São Luís, v.2, n.3, jan/jun. 2005

ALMEIDA, Emerson Rubens Mesquita. **A política vai à festa. Sagacidade e estratégia tentehar nas relações interétnicas**. Tese Doutorado em Antropologia. UNB, Brasília, 2019. 230p

BAINES, Stephen. Grant. **As chamadas “aldeias urbanas” ou índios na cidade**. Brasil Indígena, Fundação Nacional do índio, v.7, p. 15-17, 01 dez. 2001.

BARBOSA DA SILVA, Alexandra. (2014). **Entre a aldeia, a fazenda e a cidade: ocupação e uso do território entre os Guarani de Mato Grosso do Sul**. Tellus. 81-104. 10.20435/tellus.v0i16.177.

BARBOSA DA SILVA, Alexandra. **Mais além da “aldeia”**: Território e redes sociais entre os Guarani de Mato Grosso. Tese. Rio de Janeiro/MN/PPGAS, 2007

BARTH, T. Frederik. **“Os grupos étnicos e suas fronteiras, In: LASK, Tomke (org). O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**, Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000a [1969], pp 25-67

BECKER, Howard S. **Outsiders**. In: **Outsiders: estudos de sociologia do desvio**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BRASIL, **Lei 14021, de 07 de julho de 2020**. Dispõe sobre medidas de proteção social para prevenção do contágio e da disseminação da Covid-19 nos territórios indígenas. Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/ato2019-2022/2020/lei/L14021.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2019-2022/2020/lei/L14021.htm). Acesso em: 08 fev.2022.

CANCLINI, Néstor Garcia. **As culturas populares no capitalismo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Urbanização e Tribalismo: a Integração dos Terena numa sociedade de classes**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

\_\_\_\_\_ **Entre a escrita e a imagem**. Diálogos com Roberto Cardoso de Oliveira. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 43, n.1, 2000.

\_\_\_\_\_ **O índio e o mundo dos Brancos**. Campinas: UNICAMP, 1996.

\_\_\_\_\_ **O trabalho do antropólogo**. 2. ed. Brasília: Unesp, Paralelo 15, 2000.

\_\_\_\_\_. **Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo.** São Paulo: Edunesp, 2006

\_\_\_\_\_. **Identidade, Etnia e Estrutura social.** São Paulo: Editora Pioneira, 1976,

\_\_\_\_\_. **Do índio ao Bugre: O processo de assimilação dos Terrena.** Rio de Janeiro, Editora Francisco Alves, 1976. 2ªEdição Revista

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências Sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In LANDER, Edgard. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires: Editora CLACSO, 2005.

CIDH, **Resolução nº1/2020 de 10 de abril de 2020.** Pandemia e Direitos Humanos nas Américas. Disponível em: <https://www.oas.org/pt/cidh/decisiones/resoluciones.asp>. Acesso em: 08 fev. 2022.

CLYDE-MITCHELL, J.C. **A dança Kalela** In: FELDMAN-BIANCO, BELA (org.) Antropologia das Sociedades contemporâneas. São Paulo, Editora Unesp, 2010.

CONCEIÇÃO, W. S.; TORRES, C. A. De tensões e receptividades: as relações interétnicas entre indígenas e não indígenas em um bairro popular de Tocantinópolis TO. **Teoria e Cultura**, v. 16, p. 219-237, 2021.

CONCEIÇÃO, Wellington da Silva; CRUZ, Rafael de Oliveira. “Quanto mais perto, mais real fica”: emoções frente à pandemia do Coronavírus em uma pequena cidade do Tocantins. **RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 19, n. 55, abril de 2020. Suplemento Especial – Pensando a Pandemia à luz da Antropologia e da Sociologia das Emoções, pp. 87-100, maio de 2020 - ISSN 1676-8965

COUPAYE, Ludovic. Cadeia operatória, transectos e teorias: algumas reflexões e sugestões sobre o percurso de um método clássico. IN: **Técnica e Transformação: perspectivas antropológicas** / organização de Carlos Emanuel Sautchuk. Rio de Janeiro: ABA Publicações, 2017. 500p.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania.** [S.l: s.n.], 2012.

DA MATTA, Roberto. O ofício de etnólogo, ou como ter anthropological blues. **Boletim do Museu Nacional: Antropologia**, n. 27, maio de 1978. p.1-12.

ECKERT, Cornélia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. **Etnografia: saberes e práticas.** Revista Iluminuras. V.9, n.21, 2008

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade** / Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FOOT WHITE, W. **Sociedade de Esquina.** Rio de Janeiro, Zahar, 2005

FORTES, Pedro Henrique Ribas. **Indígenas na cidade: uma análise histórica e etnográfica da presença Kaingang em Curitiba.** Tese (Doutorado em Antropologia) - Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2020.

GALLOIS, D.T. **Terra ocupadas? Territórios? Territorialidades?** 1998. Disponível em: [http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB\\_institucional/dgallois-1.pdf](http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/dgallois-1.pdf). Acessado em 09 de agosto de 2022

GEERTZ, C. "Do ponto de vista dos nativos": a natureza do entendimento antropológico. In: GEERTZ, C. **O saber local. Novos ensaios em antropologia interpretativa**. 8ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 85-110.

GEERTZ, Clifford. **Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978

GIL, Antonio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. São Paulo: Atlas, 2002.

GLUCKMAN, M. Análise de uma situação social na Zuzulândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO, B. **A Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Global, 1987. p. 227-344.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1988.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro, Lamparina, 2014.

HANNERZ, Ulf. A vista de Copperbelt In: **Explorando a cidade: em busca de uma antropologia urbana**. Petrópolis, RJ. Vozes, 2015

HANNERZ, Ulf. **Explorando a cidade: em busca de uma antropologia urbana**; tradução de Vera Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015 ( Coleção Antropologia)

HORTA, Amanda. Indígenas em Canarana: notas cidadinas sobre a criatividade parque-xinguana. **Rev. Antropol.** (São Paulo, Online) / v.60 n.1: p.216-241/ USP, 2017.

IBGE, **Os indígenas no Censo Demográfico 2010**. Brasília, 2010. Disponível em: [www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br). Acesso em: 08 fev.2022.

IMESC, Instituto maranhense de estudos socioeconômicos e cartográficos. **Regiões de desenvolvimento do estado do Maranhão proposta avançada**. São Luís-MA, 2018

INGOLD T, "Five Questions of Skill," **Cultural Geographies** 25, no. 1 (2018): 159–63. 38.

INGOLD, T. (2010). **Da transmissão de representações à educação da atenção**. Educação, 33(1)

INGOLD, Tim. "A cultura no chão: o mundo percebido através dos pés". In: *Estar vivo*. **Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição**. Editora Vozes, 2015. P. 70-94

INGOLD, Tim. "Andando na prancha: meditações sobre um processo de habilidade. In: *Estar vivo*. **Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição**. Editora Vozes, 2015. P. 70-94

INGOLD, Tim. **Estar vivo. Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição**. Editora Vozes, 2015

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos [online]**. 2012, v. 18, n. 37 [Acessado 18 Outubro 2022], pp. 25-44

KRENAK, Ailton. **Idéias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LEFEBVRE, Henri. **O Direito à Cidade**. São Paulo: Centauro, 2001. 144 p.

LEROI-GOURHAN, A. **O Gesto e a Palavra 2-Memórias e Ritmos**. Lisboa: Edições 70, 2002

LEROI-GOURHAN, A. **O Gesto e a Palavra 2-Memórias e Ritmos**. Lisboa: Edições 70, 2002

LEROI-GOURHAN, Andre. **Evolução e técnicas I: O homem e a matéria**. Lisboa: Edições 70, 1984

LUCENA, Jamerson Bezerra. **Índio é índio onde quer que ele more: uma etnografia sobre índios Potiguara que vivem na região metropolitana de João Pessoa**. Dissertação-UFPB/CCHLA. João Pessoa, 2016. 246f

LUCIA SILVA LIMA, Carmen; Monteiro Athias, Renato. **Etnicidade indígena no contexto urbano: uma etnografia sobre os Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá de Crateús**. 2010. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.

MAGNANI, J.G. **De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v17, n. 49, 2022, pp11-29

MAGNANI, José Guilherme C. Os índios e a cidade: O caso de Manaus, na Amazônia. In **Diálogos urbanos: territórios, culturas, patrimônios/ org. Carlos Fortuna, Rogério Proença Leite**. - (CES) pg175-200, 2012

MARANHÃO. Secretaria de Estado de Educação. **Festa do moqueado**. São Luís: Gráfica Mota, 2010. 20 p.: (Série livros didáticos indígenas e indigenistas; v.2)

MARINHO, Maria Perpétuo Socorro Oliveira. **Índios Guajajara: da aldeia para a cidade**. 2014. 114f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Saúde) – Pontifícia Universidade Católica do Goiás, GOIÂNIA, 2014.

MARQUES, Ana Luísa Pereira. Índios urbanos: estratégias de sobrevivência e adaptações na urbe. In: **Anais, I Simpósio de Ciências Sociais e Humanas: sociologia, educação e humanidades em tempos de reformas curriculares nacionais; II Seminário de Estágio Supervisionado do Curso de Ciências Humanas/Sociologia: estágio e formação docente**. NERIS, Wheriston Silva et al (Org). São Luís: EDUFMA, p. 360-373, 2019.

MAUSS, Marcel. As Técnicas do corpo. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 399-422.

MAUSS, Marcel. **Da dádiva e, em particular, da obrigação de retribuir os presentes**. In: Sociologia e antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAYBURRY-LEWIS, David. **Identidade Étnica em Estados plurilocais**. In: SCOTT, Parry & ZARUR, George (org). *Identidade, Fragmentação e Diversidade na América Latina*. Recife: Ed. Universitária, 2003.

MURA, Fábio. **À procura do “bom viver”** Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa. Tese. Rio de Janeiro, 2006

\_\_\_\_\_. **De sujeitos e objetos: um ensaio crítico de antropologia da técnica e da tecnologia.** Horiz antropol [Internet]. 2011Jul;17(Horiz. antropol., 2011 17(36)). Available from: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832011000200005>

\_\_\_\_\_. & BARBOSA DA SILVA, Alexandra. Organização doméstica, tradição de conhecimentos e jogos identitários: Raízes: **Revista De Ciências Sociais e Econômicas**, 31 (1), 96-116. 2011

\_\_\_\_\_. A política como técnica de uso e como ato transformador: algumas reflexões a partir do caso dos Kaiowa de Mato Grosso do Sul. IN: **Técnica e Transformação: perspectivas antropológicas / organização de Carlos Emanuel Sautchuk.** Rio de Janeiro: ABA Publicações, 2017. 500p.

NASCIMENTO, Adir Casaro; VIEIRA, Carlos Magno Naglis. **O índio e o espaço urbano: breves considerações sobre o contexto indígena na cidade.** In: **Cordis. História: cidade, Esporte e lazer**, São Paulo, n.14, p.118-136, jan/jun. 2015.

NORONHA, Raquel. (org.). **Identidade é valor: as cadeias produtivas do artesanato de Alcântara.** São Luís: EDUFMA, 2011

NUNES, Eduardo Soares. **Aldeias urbanas ou cidades indígenas? Reflexões sobre índios e cidades.** Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v:4, n.1, p.9-30, jan/jun.2010.

OLIVEIRA, João Pacheco (org). **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena.** Rio de Janeiro, Contra Capa, 2004

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Uma etnologia dos “índios misturados”?** IN OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena.** Rio de Janeiro, Contra Capa, 2004

OLIVEIRA, João Pacheco. **A problemática dos “índios misturados” e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história.** IN: **Ensaio em antropologia histórica.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999, pp.99-119

OLIVEIRA, João Pacheco. **Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil Contemporâneo.** Rio de Janeiro. Contra Capa, 1998

OLIVEIRA, João Pacheco. **O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar.** São Paulo: Marco Zero, 1988

OLIVEIRA, João Pacheco. Políticas indígenas contemporâneas na Amazônia brasileira: território, modos de dominação e iniciativas indígenas. In: DÍNCAO, Maria Ângela (Org.). **O Brasil não é mais aquele...mudanças sociais após a redemocratização.** São Paulo: Cortez Editora, 2001, p.217-235

OLIVEIRA, João Pacheco. **Regime Tutelar e Faccionalismo.** Política e Religião em uma Reserva Ticuna. Manaus: UEA Edições, 2015.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. Barbados desde la Antropologia Brasileira. In: **Por la conquista de la autodeterminacion.** En el cincuentenario de la Declaración

de Barbados. Alberto Chirif (editor). Copenhagen, International Work Group on Indigenou Affairs; IWGIA, 2020.

PARK, Robert Ezra. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. In: VELHO, Otávio Guilherme (Org.). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979

PEREIRA, Jesus Marmanillo. Descolonizar o urbano para ver o “outro”: Ideologias, imagens e a invisibilidade indígena nas cidades médias. **Revista Iluminuras**, v. 19, p. 233-265, 2018.

\_\_\_\_\_. **Notas sobre os contemporâneos da sociologia e suas contribuições para os usos da fotografia em pesquisas urbanas**. Estudos de Sociologia, v. 2, n. 22, p. 293-329, 2016.

\_\_\_\_\_. **A cidade na perspectiva durkheimiana: Notas sobre a modernidade e morfologia social**. Sociabilidades Urbanas- Revista de Antropologia e Sociologia v.1, n.2, p.137-150, 2017

PERUZZO, Pedro Pulzatto; BOTELHO, Tiago Resende. COVID19 e povos indígenas: história de abusos e responsabilização internacional. In **Pensar a Pandemia: perspectivas críticas para o enfrentamento da crise/** João Paulo Allain Teixeira (org.). – São Paulo: Tirant Lo Blanch p.466-480, 2020.

POUTIGNAT, Philippe STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. Trad. Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 2011.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula [orgs.]. **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010. P. 84-130

SAHLINS, M. **O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um "objeto" em via de extinção** (parte I). Mana, Rio de Janeiro, v. 3(1), p. 41-73, 1997.

SAHLINS, M. **Un Esquema de Las Reciprocidades**. In: SAHLINS, M. *Economia de la Edad de Piedra*. Madrid: Akal editor. 1983.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: **Epistemologias do sul**. São Paulo; Cortez, 2010.p.84-130

SAUTCHUK, C (org.) 2017. **Técnica e transformação: perspectivas antropológicas**. Rio de Janeiro; ABA Publicações

\_\_\_\_\_. **O Arpão e o Anzol: técnica e pessoa no estuário do Amazonas 9 Vila Sucuriçu, Amapá**. Tese (Doutorado)-DAN/ Universidade de Brasília, 2007.

SCHRÖDER, Peter. A. **Antropologia do desenvolvimento: é possível falar de uma subdisciplina verdadeira?** Revista de Antropologia 1997, v. 40, n. 2.pp. 83-100.

SIMMEL, Georg. **As grandes cidades e a vida do espírito** (1903). Mana. v1.1, n.2, p. 577-591.2011

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. **Tradições de conhecimento na gestão colonial da desigualdade: reflexões a partir da administração indigenista no Brasil**. In: ALMEIDA, Miguel Vale de. BASTOS, Cristina. FELDMAN-BIANCO, Bela (orgs). *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*. Campinas, SP; Editora da UNICAMP, 2007, p.166.

TRIVIÑOS, A. N. S. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. 1. ed. São Paulo: Atlas, 1987. 176 p. ISBN 85-224-0273-6.

VELHO, Gilberto. **Estilo de vida urbano e modernidade**. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 8, n.16, 1995, p.227-234

VELHO, Gilberto. **Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981

VELHO, Gilberto. **Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas** (3ªed). Rio de Janeiro; Zahar, 2003

VELSEN, Van. (1967) **“A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado”**. In: FELDMAN-BIANCO, BELA (org). *Antropologia das sociedades contemporâneas. Métodos*. São Paulo: UNESP, 2010[1967]. pp 437-468

WAGLEY, Charles e GALVÃO, Eduardo. **Os índios Tenetehara, uma Cultura em Transição**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação, 1985, 2ª Edição

WILK, Richard R. “Households in Process: agricultural change and domestic transformation among the Kekchi Maya of Belize”. In: R Mcc. Netting; Richard R. Wilk; E.J. Arnold (editors), **Households: comparative and historical studies of the domestic group**. Berkeley: University of California Press, 1984.