

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
ZENEIDE PEREIRA CORDEIRO**

LEITURAS SOBRE OS “AWÁ DA MATA”

**SÃO LUÍS-MA
2024**

ZENEIDE PEREIRA CORDEIRO

LEITURAS SOBRE OS “AWÁ DA MATA”

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão, para obtenção do título de doutora em Ciências Sociais.

Orientadora: Elizabeth Maria Beserra Coelho

São Luís- MA

2024

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

Pereira Cordeiro, Zeneide.

Leituras sobre os "Awá da Mata" / Zeneide Pereira Cordeiro. - 2024.

208 f.

Orientador(a): Elizabeth Maria Beserra Coelho. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais/cch, Universidade Federal do Maranhão, São Luis, 2024. 1. Awá da Mata. 2. Brabos. 3. Amazonia Maranhense. 4. . 5. . I. Coelho, Elizabeth Maria Beserra. II

Título.

ZENEIDE PEREIRA CORDEIRO

LEITURAS SOBRE OS “AWÁ DA MATA”

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão, para obtenção do título de doutora em Ciências Sociais.

Orientadora: Elizabeth Maria Beserra Coelho

Aprovada em / /

Banca Examinadora

Profa. Dra. Elizabeth Maria Beserra Coelho
Universidade Federal do Maranhão

Profa. Dra. Monica Ribeiro Moraes de Almeida
Universidade Federal do Maranhão

Prof. Dr. Antonio Paulino de Souza
Universidade Federal do Maranhão

Prof. Dr. Maycon Henrique Franzoi de Melo
Uniceuma

Prof. Dr. Mercio Pereira Gomes
Universidade Federal do Rio de Janeiro

DEDICATÓRIA

Aos meus familiares
Aos indígenas e não indígenas que
viverem na Amazônia maranhense

AGRADECIMENTOS

Agradeço todos os seres celestes que me inspiram, protegem e conduziram a elaboração desta tese.

Agradeço todas as pessoas indígenas e não indígenas que me acolheram em seus territórios, suas casas e compartilharam seus saberes comigo.

Agradeço aos meus familiares por me ajudarem a construir redes de contato e na pesquisa de campo.

Agradeço a minha orientadora professora doutora Elizabeth Maria Beserra Coelho por compartilhar conhecimento, afeto e compreensão.

Agradeço ao Professor doutor Antônio Paulino pela atenção dedicada, pelo carinho, respeito e por compartilhar conhecimento durante o doutorado, assim como por minha inserção no Projeto de Pesquisa Biodiversidade da Amazônia, onde obtive bolsa.

Agradeço ao meu guia Wagner dos Santos por me auxiliar na pesquisa de campo.

Agradeço a professora doutora Andréia Katiane do departamento de design da UFMA por me motivar e me auxiliar a participar da seleção do doutorado do PPGCSOC e por sua amizade e solidariedade.

Agradeço a Capes pela concessão da bolsa.

Agradeço imensamente todos os seres humanos e não humanos que contribuíram para a elaboração e conclusão desta tese.

RESUMO

Esta tese é um estudo sobre a situação atual dos *Awá* da mata, um povo indígena classificado pela Funai como “isolado” que habita as T.I. Araribóia, Awá, Caru e Alto Turiaçu, demarcadas e homologadas, localizadas na Amazônia maranhense. As informações sobre este povo foram construídas a partir de relatos de contatos entre os “Awá da mata” e os *Tentehar/guajajara*, povo indígena com quem eles partilham território e com não indígenas que com eles estabeleceram diferentes formas de contato. Dentre os não indígenas estão madeireiros, pescadores, lavradores, empresários e posseiros. A pesquisa de campo ocorreu na T.I. Araribóia e em centros, povoados e municípios localizados próximos das T.I. Araribóia, T.I. Alto Turiaçu, T.I. Awá e T.I. Caru. Não foi possível realizar pesquisa diretamente com os “Awá da mata” devido à dificuldade de aproximação e mesmo de localização desses grupos que se movimentam constantemente e assumem postura arredia. Os instrumentos de construção de dados foram em grande parte os recursos de acessibilidade, alguns, adaptados de acordo com minhas necessidades de mulher cega, como por exemplo, as bengalas os leitores de tela e os mapas mentais. Esses recursos são os meios que me proporcionam conhecer e apreender qualquer informação no mundo. Os primeiros procedimentos que executei antes de ir a campo, foram construir redes de contatos, tomando como ponto de partida, agentes com quem possuo relações familiares, de amizades, interesses e posições políticas, crenças, e gostos artísticos e culturais. Usei como registros de informações conversas informais através de redes sociais online com agentes diversos, indígenas, colonos, trabalhadores rurais, empresários, religiosos etc. Na minha relação com meus interlocutores, durante a pesquisa de campo, pude compreender que o que eu designava como “isolados”, os *Awá* já contatados definiam como “gente da mata” e os guajajara ou um não indígena, designavam como “brabo”. Então optei por utilizar a categoria “Awá da mata”, numa aproximação da denominação “gente da mata” criada pelos *Awá* contatados. Os “Awá da mata” vivem em constante ameaça, sofrem violências física e territorial justificadas por três tipos de desumanização dos *Awá*; os “brabos”, “capilobo” e “encantados”. Os posseiros, lavradores e moradores de centros, beiras, povoados justificam a invasão e as violências executadas contra esse povo como uma necessidade de liberar a terra para caçar, pescar e botar roça para comer. Os guajajaras chamam os *Awá* de “brabos” e afirmam que a T.I. Araribóia não é território dos “brabos”, que são considerados como “gente inferior”, mas território exclusivo dos guajajara. Os não indígenas referem-se aos “Awá da mata” como “brabos” com objetivo de negar a humanidade *Awá*, acreditando também que os *Awá* são monstros e seres místicos ou encantados. Nesse último sentido, os *Awá* não seriam nem animais nem humanos. Durante a pesquisa fui construindo uma nova identidade por meio de um entrelaçamento de relações sociais, espirituais e territoriais, inicialmente pelos meus avós. Iniciei o campo buscando identificar minhas origens *Awá*. Estando entre os guajajara, passei a ser considerada uma guajajara, o que excluía meu parentesco com os *Awá*. Isso foi extremamente importante para minha compreensão sobre alguns aspectos das relações entre os guajajara e os *Awá* “da mata” na Terra Indígena Araribóia.

Palavras chave: Awá da mata– brabos – Amazônia maranhense.

ABSTRACT

This thesis is a study on the current situation of the *Awá* da mata, an indigenous people classified by Funai as "isolated" who inhabit the Araribóia, Awá, Caru and Alto Turiaçu Indigenous Lands, demarcated and homologated, located in the Maranhão Amazon. The information about this people was constructed from reports of contacts between the "*Awá* da mata" and the *Tentehar*/Guajajara, an indigenous people with whom they share territory, and with non-indigenous people who established different forms of contact with them. Among the non-indigenous people are loggers, fishermen, farmers, businessmen and squatters. The field research took place in the Araribóia Indigenous Land and in centers, villages and municipalities located near the Araribóia, Alto Turiaçu Indigenous Land, Awá Indigenous Land and Caru Indigenous Land. It was not possible to conduct research directly with the "*Awá* of the forest" due to the difficulty of approaching and even locating these groups who are constantly moving and assume a withdrawn posture. The data construction instruments were largely accessibility resources, some adapted according to my needs as a blind woman, such as canes, screen readers and mind maps. These resources are the means that allow me to know and apprehend any information in the world. The first procedures I performed before going to the field were to build networks of contacts, taking as a starting point, agents with whom I have family relationships, friendships, interests and political positions, beliefs, and artistic and cultural tastes. I used informal conversations through online social networks with various agents, indigenous people, settlers, rural workers, businessmen, religious people, etc. In my relationship with my interlocutors, during the field research, I was able to understand that what I designated as "isolated", the *Awá* already contacted defined as "people of the forest" and the Guajajara or a non-indigenous person, designated as "brabo". So I chose to use the category "*Awá* of the forest", in an approximation of the denomination "people of the forest" created by the *contacted Awá*. The "*Awá* of the forest" live in constant threat, suffer physical and territorial violence justified by three types of dehumanization of the *Awá*; the "brabos", "capilobo" and "encantados". The squatters, farmers and residents of centers, riverbanks and villages justify the invasion and the violence carried out against these people as a need to free up the land for hunting, fishing and planting crops to eat. The Guajajara call the *Awá* "brabos" and claim that the Araribóia Indigenous Land is not the territory of the "brabos", who are considered as "inferior people", but the exclusive territory of the Guajajara. Non-indigenous people refer to the "*Awá* of the forest" as "wild" with the aim of denying *Awá* humanity, also believing that the *Awá* are monsters and mystical or enchanted beings. In this last sense, the *Awá* would be neither animals nor humans. During the research, I built a new identity through an intertwining of social, spiritual and territorial relationships, initially by my grandparents. I began the field by seeking to identify my *Awá origins*. Being among the Guajajara, I came to be considered a Guajajara, which excluded my kinship with the *Awá*. This was extremely important for my understanding of some aspects of the relations between the Guajajara and the *Awá* "of the forest" in the Araribóia Indigenous Land.

LISTA DE SIGLAS

COLONE – Companhia de Colonização do Nordeste

CIMI - Conselho Indigenista Missionário.

CVRD – Companhia Vale do Rio Doce.

DGPC - Departamento Geral de Planejamento Comunitário.

DGPI - Departamento Geral do Patrimônio Indígena.

DGO - Departamento Geral de Operações.

D.R – Delegacia Regional.

EFC - Estrada de Ferro Carajás

FUNAI - Fundação Nacional do Índio.

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

IBDF - Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal.

IBAMA - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis.

INPE - Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais

IBÁ - Indústria Brasileira de Árvores.

ITERMA – Instituto de Colonização e Terra do Maranhão.

MAIC - Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio

MPF - Ministério Público Federal.

PGC - Projeto Grande Carajás.

PI – Posto Indígena.

PND - Programa Nacional de Desestatização.

PPGSOC- Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

PRODES - Projeto de Monitoramento do Desmatamento na Amazônia

Legal SESAI – Secretaria Especial da Saúde

SPI – Serviço de Proteção ao Índio.

SPILTN - Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais.

SEDUC- Secretaria de educação do Maranhão.

Tis – Terras indígenas.

TRF da 1ª Região – Tribunal Regional Federal da Primeira Região.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	11
1.1 A construção do meu interesse sobre os Awá.....	20
1.2 Traçando as linhas da investigação.....	28
1.3 Vivenciando a experiência do campo	37
2 TECENDO REDES DE RELAÇÕES EM CAMPO	43
2.1 Reencontrando pessoas e lugares.....	46
2.2 (Entre) laços familiares	66
3 O PROCESSO DE TERRITORIALIZAÇÃO AWÁ.....	75
3.1 Grupos não contatados.....	91
4 OS AWÁ E AS FRENTES DE EXPANSÃO DO ESTADO BRASILEIRO.....	97
4.1 As frentes avançando sobre os Awá.....	109
5. “BRABOS”, UM TIPO DE HUMANOS? Os Awá vistos pelos não indígenas	127
5.1 O cerco vai se fechando sobre os territórios indígenas.....	128
5.2 “Aqui não se ouvia falar de índios”	1377
6 “NUNCA OUVI FALAR DESSE INDIOS POR AQUI”: as relações entre Awá e Tentehar	1533
6.1 “Aqui na Araribóia não tem índio isolado, aqui é território guajajara”	173
6.2 Os “brabos têm medo de gente”	182
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	194
Referencias.....	203

1 INTRODUÇÃO

Esta tese é um estudo sobre a situação dos *Awá* que habitam as T.I. Araribóia, Caru e Alto Turiaçu, que são classificados pela Funai como “isolados”. Os dados aqui apresentados foram construídos a partir de relatos de diversas fontes, que me permitiam apreender diferentes olhares sobre esses *Awá*. Dentre essas fontes destaco os *Tentehar* /guajajara, posseiros, madeireiros, empresários e lavradores.

Os *Awá* são indígenas de recente contato e o único povo que tem grupos de pessoas vivendo de modo “isolado” na floresta no Maranhão. Os que já foram contatados habitam três terras indígenas demarcadas e homologadas a T.I.¹, T.I. Caru, T.I. Alto Turiaçu e T.I. *Awá*. Estão sob a supervisão de quatro Postos Indígenas da Funai², o P.I.: o P.I. Guajá, P.I. *Awá*, P.I. Tiracambú e P.I. Juriti³.

Os “*Awá* da mata” costumam ser vistos nas terras indígenas Araribóia, *Awá*, Caru e Alto Turiaçu. Rodrigues, Abdias e Diniz (2011) afirmaram que os “isolados” vivem em mobilidade nas terras indígenas Arariboia, Caru, *Awá*, Krikati, e na reserva biológica do Gurupi, na serra do Cipó, demarcadas e homologadas, no estado do Maranhão.

Os contatados chamam os *Awá* que vivem na floresta de *ka'apahar*, que significa gente do mato. O povo *Awá*, assim como os outros povos indígenas que foram contatados recentemente ou vivem de modo autônomo, são denominados pela Funai, como povos recém-contatados e povos isolados. Recém contatados e isolados são, portanto, categorias oficiais, utilizadas no Brasil para se referir a diferentes povos amazônicos que vivem de modo autônomo na floresta e os povos contatados e assentados recentemente. Ao longo desta tese utilizo a categoria “*Awá* da mata” para designar os grupos definidos pela Funai como isolados.

¹ Segundo Oliveira (1989) terra indígena é uma “categoria jurídica, cuja definição remonta a Lei nº. 6.001/73, conhecida como o Estatuto do Índio”. Seu uso cotidiano, sugere a existência de direitos territoriais, que teriam os índios.

² Fundação Nacional dos Povos Indígenas, órgão indigenista do Estado.

³ De acordo com Cordeiro (2019), os postos *Awá* e Tiracambu situam-se na terra indígena Caru, o posto Guajá, na terra indígena alto Turiaçu e o posto Juriti na terra indígena *Awá*, a única demarcada para uso exclusivo desse povo.

A pesquisa de campo que subsidiou esta tese ocorreu na T.I. Araribóia e em centros, povoados e municípios localizados próximos das T.I. Araribóia, T.I. Alto Turiaçu, T.I. Awá e T.I. Caru. Adquiri informações sobre a situação dos isolados que habitam estas terras indígenas ouvindo relatos dos *Tentehar/guajajara*, povo indígena com quem os *Awá* dividem território e com não indígenas que estabeleceram diferentes formas de contato com os isolados como os madeireiros, pescadores, lavradores⁴, empresários e posseiros. Não foi possível realizar pesquisa diretamente com os isolados devido à dificuldade de aproximação e mesmo de localização desses grupos que se movimentam constantemente e assumem postura arredia.

Essa tese é um desdobramento da minha dissertação de mestrado “Os *Awá* e o mundo dos *kara*”, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas da Universidade Federal do Maranhão – UFMA. Neste trabalho inicial, tomando como referência as informações que fui acumulando a partir dos relatos que ouvi no decorrer da minha infância, que descreviam situações de contato entre os *Awá* e os brasileiros e as referências bibliográficas as quais tive acesso, procurei compreender como ocorreram os primeiros contatos entre esse povo e os brasileiros, assim como aqueles executados por meio da implementação de uma política indigenista destinada a contatar e assentar os *Awá* em aldeias. Dirigi minha atenção para as décadas de 1960 até 1990. Esse foi o período em que ocorreram os contatos oficiais e não oficiais com os *Awá*.

O povo *Awá* fala a língua *Awá*, afiliada ao tronco linguístico tupi e ao subgrupo da família tupi-guarani (Mosserrat, 1994, p.98). A palavra *Awá* significa “homem, pessoa ou gente” (Forline, 2002, p. 14). São chamados de *Awá-Guajá* e *guajá* pelos não indígenas e por outros povos indígenas com quem estabeleceram os primeiros contatos. A denominação *Awá-Guajá* é frequentemente utilizada nos meios de comunicação e em mobilizações de lutas e reivindicações dos direitos indígenas, em específico nas reivindicações pela proteção do seu território.

Nesta tese, utilizo a autodenominação “*Awá*” com acentuação. Os termos “*Awa*” sem acentuação, *Awá* -Guajá e Guajá, utilizarei somente quando estiver

⁴ Agricultores. Na Amazônia maranhense denomina-se lavrador, quem trabalha na lavoura, na roça.

citando outros autores, documentos oficiais e não oficiais, ou relatos de contatos com outros povos indígenas e não indígenas.

A autodenominação *Awá*, diferencia os *Awá* em relação aos *Kamara*, a outros povos indígenas como os *Tentehar* e os *Ka'apor*, aos *karaí*, aos não indígenas, aos *Mihua*, e aos *Awá* "isolados"⁵.

Esse povo começou ser contatado por não indígenas no início do século XX, quando seu território de mobilidade foi invadido por não indígenas e por projetos de desenvolvimento regional criados pelos governos estadual e federal. Os *Awá* habitam o oeste maranhense em uma área que abrange microrregiões do Gurupi, Pindaré, Imperatriz, Alto Mearim e Grajaú.

Esta região é habitada por diversos povos indígenas desde tempos imemoriais. Atualmente, vivem nela os *Awá*, os *Tentehar-Guajajara*⁶, os *Ka'apor-Urubú*, falantes de línguas da família linguística tupi-guarani, há os *Ramkokamkra*⁷-Canela e *Apaniekra*-Canela, os *Krikatí* e *Pukobyê*, classificados na família linguística jê⁸.

Em 1980 esta região recebeu do Estado a "denominação Pré-Amazônia", indicando uma área de expansão capitalista. Representa 3% do território amazônico brasileiro, cerca de 113 mil km² e 24,46% do território do Maranhão. Nela estão localizados 62 municípios" (Martins; Oliveira, 2011, p. 19).⁹ Atualmente, esta região é denominada Amazônia maranhense.

No início do século XX, o território tradicional do povo *Awá*, nas regiões próximas dos rios "Turiaçu, Caru, Pindaré, Capim, Guamá e Maracaçumé no Maranhão" (Gomes, 1985), foi invadido por brasileiros que constituíam as frentes de expansão¹⁰. Com isso, foram obrigados a se deslocar em direção aos rios Turiaçu, Médio Gurupi e Alto Caru.

⁵ Para maior compreensão da autodenominação *Awá* ver Garcia (2010), Cardoso (2019) e Hernando et al (2016).

⁶ Nesta tese utilizo a denominação guajajara, por ser a denominação usada por esses indígenas em suas apresentações e, também, a que consta em documentos oficiais (certidões de nascimento, CPF etc.) como sobrenome dos indígenas pertencentes a este povo.

⁷ Agora se identificam como Memolturé.

⁸ Ver Gomes (1985) e Garcia (2010).

⁹ Tradução minha. Original em espanhol

¹⁰ Expressa a "ocupação do espaço tomando como referência as populações indígenas ou mestiças, situação de conflito social, sendo a fronteira, ao mesmo tempo, um lugar de descoberta do outro e de desencontro: o lugar da alteridade", tal como propõe Cardoso de Oliveira (1974 apud COELHO, 1999) e Velho (2009).

Porém, nessa região houve a intensificação da presença de não índios, desde a década de 1940, impulsionada por projetos estatais de colonização e abertura de estradas. Assim, os *Awá* foram obrigados a se deslocar novamente. Passaram a ser vistos nos afluentes do rio Caru.

A invasão do território desse povo foi intensificada na segunda metade do século XX, quando o Estado brasileiro criou e executou uma política de desenvolvimento regional e integração econômica para serem implantados em todas as regiões da Amazônia brasileira.

Estes projetos de integração nacional implantados no Maranhão foram intensificados na década de 1950, quando no governo de Getúlio Vargas foi criada a Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia - SPVA, para coordenar os projetos de desenvolvimento, implementados na Amazônia brasileira¹¹.

Na década de 1960, este órgão foi extinto e a Superintendência de desenvolvimento da Amazônia – SUDAM foi criada. Este órgão executou ações que reconfiguraram o território amazônico, resultando na criação da Amazônia Legal¹². Foram então indicadas as áreas que receberiam um conjunto de projetos de colonização e desenvolvimento econômico, estatais e privados.

O Maranhão foi um dos estados indicados para receber inúmeros projetos, sobretudo construção de estradas, colonização dirigida e ferrovia. Os projetos executados neste período tinham como principal objetivo proporcionar o “desenvolvimento” (Escobar 2014, p. 32) da Amazônia.

As regiões do Maranhão que receberam a maior parte dos projetos de colonização e construção de estradas neste período foram as terras do oeste maranhense, região considerada pelo Estado brasileiro rica em recursos naturais inexplorados, de terras férteis sem dono. O desenvolvimento do oeste maranhense significaria o desenvolvimento de todo o estado do Maranhão e do restante do Brasil.

Mas, na visão dos governantes, para o Maranhão deixar de ser sinônimo de atraso social e econômico, habitado predominantemente por povos

¹¹ Ver considerações sobre o plano de desenvolvimento regional do Nordeste, criado pela Sudene. Disponível em: www.gov.br > Assuntos > Notícias. (Acesso em 28. 02. 2022 às 11h09)

¹² Constituem a Amazônia Legal os estados: Maranhão, Acre, Amapá, Amazonas, Mato Grosso, Pará, Rondônia, Roraima, Tocantins.

indígenas, quilombolas e lavradores, precisaria ser povoado e interligado a outras regiões do país. Assim, as primeiras iniciativas foram construção de rodovias, com objetivo de interligar as regiões do país. A primeira foi a rodovia Belém -Brasília (BR-010) construída no final da década de 1950 e início da década de 1960. Esta rodovia favoreceu a abertura das fronteiras para a “frente de expansão agropecuária” e a “colonização dirigida”.

Em seguida, foi construída a rodovia Maranhão -Pará, BR- 316. A construção desta rodovia iniciou na década de 1950, mas, sua inauguração ocorreu em 1960.

Posteriormente, foi construída em 1968 a BR 222, ligando a rodovia Belém – Brasília a São Luís – MA. E, de Marabá – PA a Fortaleza – CE. Essas estradas atravessam todo o noroeste do Maranhão. Ambas, facilitam o acesso em todas as áreas desse estado. Todos esses projetos foram implantados em regiões habitadas por diversos povos indígenas e em territórios de mobilidade do povo *Awá*.

Essas rodovias foram a porta de entrada para a execução de projetos de colonização e a implantação de empreendimentos econômicos no decorrer das últimas décadas do século XX. Suas construções transformaram o território maranhense, principalmente, aqueles territórios habitados por povos indígenas, em específico pelo povo *Awá*.

No início da sua construção, colonos nordestinos e maranhenses tiveram suas terras expropriadas, seja por fazendeiros ou pela construção de rodovias e outros projetos como redes elétricas e de telefonia, expansão da agricultura e pecuária. Foram obrigados a migrar para terras próximas dessas rodovias dando origem a diversas beiras¹³ de rodovias e beiras¹⁴ de estradas. Mas, muitos colonos e maranhenses expropriados adentraram o interior das matas. Formaram centros¹⁵ distantes das margens de rodovias e próximos ou no interior de territórios indígenas.

Inicialmente, as primeiras problemáticas que a construção das rodovias 222 e 316 causaram para os povos indígenas do Maranhão foi a perda de grande

¹³ Beira de rodovia ou beira da pista são moradias construídas nas margens de rodovias, frequentemente, formam uma ou duas ruas.

¹⁴ Beira de estrada são moradias construídas nas margens de estradas que ligam municípios e povoados a centros, muitas dessas estradas são de areia ou piçarra.

¹⁵ Lugar de moradia e onde se bota roça localizado no interior da mata.

extensão do seu território. Reduziu mais ainda o território de mobilidade *Awá*. A redução de territórios indígenas após serem ocupados por não indígenas é um processo que se iniciou no Maranhão desde as primeiras ações da colonização e nos dias de hoje segue com intensidade e violência de modo semelhante.

Foi durante a construção das rodovias 222 e 316 e da implantação dos projetos de colonização dirigida que surgiram relatos frequentes de contato forçado com os *Awá* isolados. Os contatos com os não indígenas ocorridos neste período ocasionaram mortes, separação de grupos e familiares, perdas territoriais e incontáveis violências físicas para os *Awá*.

A situação desse povo se agravou quando ocorreu a escassez da madeira no Espírito Santo e o Estado brasileiro criou uma série de projetos de desenvolvimento em âmbito nacional como um parque industrial automobilístico e a construção da capital do país/ Brasília¹⁶. Como não existia mais madeira no Espírito Santo e em outras regiões do sudeste do Brasil para serem exploradas, o Estado brasileiro iniciou a exploração de madeira do oeste maranhense.

A madeira retirada das matas do Maranhão seria transportada para o sul e sudeste do Brasil para serem utilizadas nos empreendimentos criados pelo Estado. A região do Gurupi, onde estão localizadas as terras indígenas *Awá*, Caru e Alto Turiaçu, habitada pelos povos indígenas *Ka'apor* e *Awá*, foi uma das primeiras a ser devastada.

A exploração de madeira nesta região colocou os *Awá* isolados em contato frequente com madeireiros que adentravam seu território no interior das matas para derrubar árvores. O contato com madeireiros sempre resultou em violências contra os *Awá*. Quando as violências contra os *Awá* aumentavam, o Estado brasileiro intensificou as ações dos projetos de colonização, de agropecuária, e a construção de empreendimentos econômicos estatais e privados.

Porém, considero o projeto mais devastador da vida dos *Awá* isolados o Programa Grande Carajás – PGC. O PGC é um projeto de extração de mineral das montanhas Carajás. Após, a extração os minérios são transportados de trem até o porto de São Luís - MA para serem exportados. Este projeto foi “financiado pelo Banco Mundial, pela Comunidade Europeia, pelo Japão e pelo Governo

¹⁶ Ver filme sobre a construção de Brasília. Disponível em: [www.youtube.com › watch](http://www.youtube.com/watch). Acesso em 23. 03. 2022 às 10h42.

brasileiro, através da empresa mineira Companhia Vale do Rio Doce - CVRD, atualmente, VALE” (Hernando et all., 2013, p. 36).

O PGC contemplou, também, “projetos de desenvolvimento agrícola e pecuário e a construção de uma grande represa” (Coelho; Ferreira, 2013, p. 36). No entanto, o maior projeto do PGC, que afetou drasticamente a vida dos povos indígenas no Maranhão foi a construção da estrada de ferro carajás. A construção dessa estrada facilitou o acesso dos não indígenas a toda a Amazônia maranhense, sobretudo nas áreas de fronteiras entre os estados do Pará e Maranhão. Aumentou o fluxo de colonos para ocupar as chamadas “terras livres”, “terras sem dono” ou “terras vazias” das “áreas úmidas” do Maranhão.

Coelho (1986) afirmou que a abertura da Ferrovia Carajás facilitou o acesso terrestre a uma região que se comunicava exclusivamente por meios fluviais. Com isso, intensificaram-se as disputas pelas áreas que se localizam nos limites das terras indígenas. Foi nesse contexto que ocorreu o primeiro contato oficial com os *Awá*, em março de 1973. Após o primeiro contato, a Funai criou e executou uma política indigenista com objetivo de contatar e assentar esse povo em aldeias.

De acordo com Gomes (1985) o contato oficial, ou seja, o contato dos *Awá* com os agentes da Funai, iniciou-se em 1973 com as expedições realizadas pelos sertanistas José Carlos Meirelles, Florindo Diniz e Jairo Patusco. As expedições com objetivo de contato para retirá-los do seu território de mobilidade justificavam-se com a premissa de proteção a vida *Awá*. Mas, na prática, todos os contatos realizados sempre resultaram em mortes, separação de familiares e limitação dos seus espaços de deslocamento.

Posteriormente, o Estado reconheceu que a política indigenista de contato deveria mudar. Assim, em 1987, a política direcionada aos “índios isolados” deixou de ser a ação de contato, limitando-se a garantir a proteção do território. No entanto, o contato continuou sendo executado com os *Awá* até o final da década de 1990.

Antes do contato oficial, os “Guajá viviam como caçadores e coletores, deslocando-se em pequenos grupos de 08 a 30 pessoas” (Gomes, 2012, p. 227). Após serem contatados, passaram a ser direcionados por novos “processos de territorialização” (Oliveira, 2016, p. 204). Isso gerava nova forma de viver e se

relacionar com o território. Para o povo *Awá* o “território, é usado integralmente como fonte de vida e conhecimento” (Gomes, 1996, p. 07).

Nesse sentido, a ordenação territorial que a Funai impôs para os *Awá* e que distribuiu os diversos grupos contatados em quatro postos indígenas, está intrinsicamente ligada à instalação do Projeto Grande Carajás - PGC. A região onde foi implantado este projeto incide sobre o território *Awá*. Nas margens da ferrovia há dois postos indígenas, o *Awá* e o Tiracambu, na terra indígena Caru. Em 2014, a Vale apresentou um projeto de duplicação da ferrovia Carajás, o que resultou em efeitos trágicos sobre os *Awá*.

Porém, diante das mudanças provocadas após a implantação de projetos desenvolvimentistas, abertura de estradas, de colonização e a implantação do PGC, desde o início da década de 1960, os “*Awá* buscam reproduzir a estrutura territorial que construíram nos tempos de deslocamentos”, quando cada grupo *Awá* reconhecia como própria uma parte do território, que compartilhava, denominado *harakwá* (meu território) em contraposição ao *hakwá* (território do outro) (Coelho; Ferreira, 2013, p. 67).

No entanto, o esforço dos *Awá* contatados e dos *Awá* isolados em dar continuidade a sua sobrevivência tem sido ameaçado diariamente. Esse povo está sempre vivendo constantes ameaças de morte, aumento de invasões territoriais, assassinatos, epidemias, estupros, dispersão de grupos e contato forçado com brasileiros e queimadas criminosas.

No decorrer do século XX, na medida que os projetos avançavam, mais grupos de pessoas *Awá* eram contatadas. Em alguns casos a Funai tomava conhecimento e “resgatava-os” e os colocava para viver nas aldeias com outros grupos *Awá*.

O aldeamento dos *Awá* contatados lhes obrigou a estar em contato frequente com diferentes grupos *Awá*, que antes de serem contatados não se conheciam, com outros povos indígenas e com os não indígenas, sobretudo agentes da Funai.

Esses contatos conduziram ao desenvolvimento de novas formas de relações sociais e territoriais, as quais provocaram inúmeras mudanças no seu modo de vida. Uma das principais delas é o processo de escolarização na língua portuguesa e a introdução da agricultura, que estão em curso no presente momento.

De acordo com Hernando et al., (2013, p. 33) e diversos autores como Treece (1987); Balée (1994); Forline (1997); Gomes e Meirelles (2002); O'Dwyer (2002); Cormier (2003), os *Awá* provavelmente foram agricultores no passado, “há uns trezentos anos, dado que seu vocabulário ainda conserva certos termos relacionados à agricultura e às plantas cultivadas”. Provavelmente esse povo passou a ser caçador e coletor após a chegada dos europeus aos seus territórios, para escapar das violências provocadas pelos jesuítas, bandeirantes e colonos.

Nimuendaju (1948), em meados do século XX, menciona o nome “Guajá” no terceiro volume do Handbook, of South American Indians. Refere-se aos “Guajá” como um povo que não possuía nenhum tipo de agricultura, mas, esporadicamente roubava as plantações dos Tembé, Guajajara e “Urubu”. A ausência da agricultura no povo *Awá* é descrita também por Beghin (1957) e Coelho e Ferreira (2013), que caracterizam o modo de vida desse povo antes de serem contatados como caçador e coletor¹⁷.

Nos dias atuais, os *Awá* que estão em maior contato com os não indígenas, costumam ser caracterizados como caçador-coletor em transição para a agricultura conforme mostram pesquisas de Forline (2000); Politis (2010); Hernando et al (2013), entre outros.

No entanto, a introdução da agricultura no modo de vida *Awá* não é aceita por todos os contatados. Participam desta atividade especialmente os jovens. A “principal atividade é a caça. É ela quem define o padrão de ocupação do território” (Garcia, 2010).

Cormier (2002) afirmou que a caça para os *Awá* representa o período de maior mobilidade. Sua exploração está relacionada ao comportamento durante o período de seca. O aumento da pesca é associado ao aumento do sedentarismo. A estação seca é quando acontece um importante ritual, a cerimônia *Karawara*, praticada várias vezes por semanas. Trata-se de uma cerimônia de contato entre os *Awá*, divindades e antepassados mortos que residem no *iwá* (traduzido como céu). As mulheres e crianças cantam, os homens dançam, enquanto seus espíritos são transportados ao *iwá*. As divindades têm o poder de curar e trazer sorte nas caçadas e na aldeia.

¹⁷ Nômade, povo que não se estabelece em um local fixo, sem nenhuma forma de cultivo.

Atualmente o povo *Awá* vive grande ameaças, violência física, morte e estupros, executados por agentes que invadem seu território para caçar, pescar, plantar roça e extrair madeira ilegal.

1.1 A construção do meu interesse sobre os *Awá*

Posso dizer que sempre ouvi falar dos *Awá*. Esse povo está presente no meu imaginário desde a mais tenra infância. Então, na construção da minha investigação sobre esse povo serviram como base, também, meus conhecimentos adquiridos ao longo da minha vida nas proximidades de onde se encontra esse povo.

Na minha infância recebi as primeiras informações sobre o povo *Awá*, através de relatos de familiares, que remetiam para o fato de que eu seria neta de uma *Awá*.

No início da minha infância, morava em um Centro chamado As Vinte ou Das Vinte, por estar localizado a vinte quilômetros de Maranhãozinho. Acompanhava diariamente meus familiares no trabalho na roça, viajando dentro de um jacá¹⁸, carregado por um jegue, guiado pelo meu avô, pelas estradas, no seio da floresta da cabeceira do rio Maracaçumé, em dias de sol ou de chuva. Nessas idas e vindas, ouvia histórias, versos, cantigas e causos narrados pelo meu avô que era um artista¹⁹ daquela região.

Por meio dele, adquiri conhecimento sobre o Eldorado, o paraíso terrestre de tal modo que eu, assim como as crianças do Centro em que morava, acreditávamos viver no reino da pedra fina²⁰, governado por uma princesa misteriosa e encantada.

Nesse reino havia um povo “brabo”, que vivia perambulando pela floresta, nas margens dos rios e invadindo terras, casas e roças. Frequentemente, uma criança pertencente a esse povo era salva e passava a viver entre os moradores do reino.

¹⁸ Um cofo grande resistente produzido com palhas de coco babaçu ou tucum.

¹⁹ Violeiro, sanfoneiro e seresteiro. Gostava de fazer serenatas em baixo das janelas das moças, apesar de ser casado, além disso, cantava e tocava instrumentos nos cabarés de beira de estrada.

²⁰ Um cordel que meu avô cantava e declamava tocando viola.

Lembro-me de um relato que mais chamava minha atenção e que direcionou meu interesse inicial em pesquisar a política de contato relativa aos *Awá*, executada pela Funai, que resultou na minha dissertação de mestrado, citada anteriormente. Esse relato se refere ao resgate de uma menina, supostamente *Awá*, que estava sozinha na mata, próximo ao povoado onde meu avô morava, com idade em torno de 08 a 09 anos, quando ele e mais alguns amigos derrubavam mata para extrair madeira. Isso teria ocorrido mais ou menos, no final da década de 1940, logo que meu avô chegou ao Maranhão, vindo de Jati, um município do estado do Ceará. Algum tempo depois, essa menina se tornou sua esposa. Além desse relato, ouvi outros semelhantes, feitos por meus parentes que moravam em outros povoados próximos ou por amigos da minha família.

Segundo os relatos do meu avô, os colonos ficavam sempre atentos caso encontrassem grupos *Awá* com crianças. Não mediam esforços para resgatá-las. Acreditavam que estavam fazendo algo muito bom, que estavam salvando um “ser inocente”. Por isso, às vezes faziam emboscadas contra grupos *Awá*. Geralmente, morriam todas ou a maioria das pessoas adultas do grupo e as crianças que sobreviviam eram levadas por moradores de povoados próximos para serem criados conforme o modo de vida daqueles moradores. Por esse motivo, muitos moradores, atualmente, afirmam ter “descendência indígena”. Geralmente suas avós ou bisavós são indígenas, enquanto os avôs e bisavôs vieram para o Maranhão com colonos de diversos estados do Brasil.

Na década de 2000, ingressei no curso de graduação em Educação Artística, na UFMA, e motivada pelos relatos do meu avô sobre os *Awá*, comecei a pesquisar, esporadicamente, a história e a cultura do povo *Awá*. Com isso, consegui organizar uma série de informações bibliográficas e notícias publicadas na imprensa nacional e local sobre esse povo.

No ano de 2012, recebi na minha casa a visita do meu avô. Um dia, quando estávamos assistindo a um jornal local, foi veiculada uma matéria sobre queimadas na terra indígena Araribóia, local onde há referências oficiais da presença de grupos *Awá* vivendo de modo isolado. Ao ver um jovem *Awá* falando que seu povo vivia em constantes ameaças de morte e violências, provocadas pela invasão de seu território, meu avô lembrou que já havia encontrado vários *Awá* quando morava na quadra chamada “Vinte”, um centro do município de

Maranhãozinho, no Maranhão. Na ocasião, relatou-me que, desde o final da década de 1940, época em que havia chegado no Maranhão, esse povo vivia fugindo de emboscadas de madeireiros, colonos e outros povos indígenas. Viviam próximos da cabeceira do rio Maracaçumé, não tinham terra própria, andavam nus e em grupos de poucas pessoas. Pensou que não havia mais ninguém desse povo, exceto, as crianças que muitos colonos tomaram de seus pais, quando estavam em seus tapiris²¹. Esse foi mais um relato que despertou meu interesse por saber mais sobre esse povo.

O meu primeiro contato com os *Awá* ocorreu em 19 de abril de 2018, em um evento de comemoração ao dia do índio, em São Luís- Maranhão, por volta das 19:40, no Centro de Criatividade Odylo Costa Filho. Eu estava acompanhada da minha orientadora Elizabeth Coelho e de Josy Silva, outra orientanda sua que já havia feito uma pesquisa na T.I. *Awá*. Vieram para este evento alguns jovens da terra indígena Tiracambú e da terra indígena Araribóia acompanhados de um funcionário da Funai. Em razão da minha ausência de visão²², procurei ficar atenta para perceber elementos que me possibilitassem conhecer um pouco aqueles *Awá*. Direcionei meu foco, para a maneira como eles andavam, falavam e como se relacionavam entre si e com os não indígenas

Nesse evento, dois jovens *Awá* falaram sobre a situação de violência provocada pela invasão do território dos *Awá* contatados que habitam terras indígenas demarcadas e dos *Awá* que vivem na floresta, sem contato direto e permanente com brasileiros. Percebi a importância da participação e do discurso político das mulheres nas reivindicações que exigiam a criação de medidas eficazes pelo governo e de todos os setores da sociedade civil brasileira que visassem proteger o território do povo *Awá*. A fala de uma dessas mulheres²³ era enfática ao denunciar as violências que sofriam. Ao mesmo tempo, deixava claro que os *Awá* estavam organizados para lutar e reivindicar seus direitos em Brasília e que esta seria a primeira vez em que esse povo iria participar do Acampamento Terra Livre²⁴. Após sua fala, todas as pessoas do grupo *Awá*

²¹ Como são chamadas as casas dos *Awá*.

²² Sou cega.

²³ Não pude compreender, perfeitamente, porque falou na língua *Awá*.

²⁴ O Acampamento Terra Livre (ATL) é a maior mobilização nacional que reúne, há 15 anos, na capital federal, pelo menos mil representantes de povos indígenas de todo o Brasil, com objetivo de disseminar não só a sua diversidade e riqueza sociocultural, mas também como forma de pressionar o Estado pela manutenção e efetivação de seus direitos, em respeito à Constituição

fizeram uma apresentação de canto, em seguida foi exibido um vídeo com imagens dos *Awá*. Esse momento, infelizmente, foi inacessível e não pude acompanhar, tanto pelo fato de eu não enxergar as imagens como pelo excesso de barulho no local do evento.

Observei que eram somente os jovens do sexo masculino que falavam português e isso dificultou a comunicação dos *Awá* com algumas pessoas não indígenas, embora esse fator não as impediu de assediar os *Awá*²⁵.

Nesse evento, tive a oportunidade de conhecer e conversar com Sidney Possuelo²⁶, que gentilmente aceitou me conceder uma entrevista, que marcamos para o dia seguinte, 20/04/2018, para falar sobre a sua experiência de realização do contato com os *Awá*. Possuelo liderou a equipe de atração para contatar o segundo grupo *Awá* na Terra indígena Alto Turiaçu.

As informações e conhecimentos que adquiri sobre os *Awá* desde a infância, a pesquisa que realizei no mestrado e as relações sociais que mantenho e construo constantemente com indígenas e não indígenas da Amazônia maranhense foram conduzindo o processo de construção do objeto de estudo desta tese.

Construí meu objeto de pesquisa a partir da compreensão de que o conhecimento científico nunca é politicamente isento das relações sociais. Parto do pressuposto de que “o real é relacional”, assim pode ser que, como afirma Bourdieu, “eu nada saiba de uma instituição que eu julgo saber tudo, porque ela nada é fora das suas relações com o todo” (Bourdieu, 1989, p. 31).

Este objeto foi construído a partir da compreensão de pontos de vista diversos, incluindo a minhas experiências, vivências e espiritualidades e da cegueira da minha visão. Assim, minha relação com esse objeto de estudo deve ser entendida, sobretudo, como interpretações socioculturais refletidas teoricamente.

nacional e às leis internacionais, como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e a Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas. (Cf. apib.info/2018/04/12/programacao-do-acampamento-terra-livre-2018/ consulta em 07.02.2019)

²⁵ Para citar um exemplo, uma mulher pediu uma entrevista para um *Awá*, a partir de uma série de perguntas inapropriadas e ao mesmo tempo preconceituosas. Ela ainda insistiu para que ele vendesse seu arco até que ele aceitou por um valor simbólico.

²⁶ Sertanista, funcionário aposentado da Funai.

Compreendi as relações históricas, sociais e territoriais entre diferentes agentes com o povo *Awá* como uma “colonialidade do poder”. Quijano (2005) definiu colonialidade do poder como sendo uma estrutura de poder e de dominação que tem duas bases; a colonização e a modernidade. São esses dois eixos/base que tornam possível o sistema capitalista. O sistema capitalista reproduz aspectos da colonização atualmente para permanecer como um sistema de poder mundial. Esta reprodução de conhecimentos, ideais e organizações do período colonial este autor denominou colonialidade. A colonialidade define:

um processo de hierarquização. É uma estrutura fundamentada no conhecimento produzido pela modernidade, caracterizada pela produção do conhecimento europeu do século XVII. Esse conhecimento tem como objetivo fazer com que os povos colonizados assumam uma posição de dominados, submissos, subjugados. (Quijano 2005, p.117).

De acordo com Quijano (2005) o processo de hierarquização foi legitimado por sistemas de classificação. O sistema comandado por europeus classificou socialmente a população dos países colonizados da África, Ásia e América Latina. Nesse cenário se dá a construção mental da ideia de raça, (índios, negros, europeus, dentre outras) para expressar a experiência da dominação colonial que atualmente, permanece como base das relações sociais.

Segundo a noção de “raça”, os povos colonizados da África, Ásia e América Latina foram considerados inferiores por não acompanharem os avanços da modernidade, eram primitivos, selvagens e irracionais. Os colonizadores europeus foram considerados superiores por serem os que conduziam os avanços da modernidade, os detentores dos padrões sociais e dos conhecimentos legítimos.

De acordo com Torres (2005, p. 146) “ausência de la racionalidade está vinculada en la modernidad con la idea de la ausencia de “ser” en sujetos racializados. El escepticismo misantrópico y el racismo trabajan junto con la exclusión ontológica”.

No Brasil, assim como em outros países da América Latina, os europeus classificaram os povos indígenas como “índios”, inserindo-os em uma única categoria genérica, dando origem ao binarismo selvagem/civilizado. Este binarismo foi a base do processo de povoamento e colonização do Brasil. Justificou todas as ações de apresamento, captura, escravidão, genocídio e usurpação de territórios indígenas.

A ideia de que os povos indígenas são primitivos e selvagens justificou as violências cometidas pelos europeus no período colonial e atualmente esta ideia conduz práticas e ações violentas com povos indígenas que vivem de modo “isolado” na Amazônia brasileira, em específico, na Amazônia maranhense, como é o caso do povo e *Awá*.

A “colonialidade do poder” implica na vida e na situação atual do povo *Awá* em uma “colonialidad del ser” (Torres 2004, p. 138). De acordo com Torres (2004) a colonização do ser resulta da experiência vivida da colonização e seu impacto na linguagem, desconsidera saberes, culturas, povos e indivíduos. No caso do povo *Awá*, a colonialidade do ser lhes desumaniza dentro do seu território.

Segundo pesquisas científicas sobre os *Awá*, como por exemplo; Cordeiro (2019), Cardoso (2019), Gomes (1982; 1985;1996) os *Awá* são chamados por outros povos indígenas e por não indígenas como bichos do mato, selvagens, brabos, capilobo, encantados e seres místicos. Quando realizei a pesquisa de campo para a elaboração desta tese ouvi inúmeras denominações atribuídas por povos indígenas com quem os *Awá* partilham território, e por não indígenas sobretudo, posseiros e madeireiros. As principais denominações foram “brabo” e “capelobo”.

A denominação “brabo” significa que os *Awá* são selvagens e violentos. A denominação capilobo significa que os *Awá* não são humanos, são um ser místico violento e perigoso. O capelobo é uma personagem do folclore brasileiro, é um monstro que surge da transformação de um “índio velho” em macaco. Este ser é perigoso porque se alimenta de carne humana, principalmente, de crianças. Estas duas denominações negam a existência dos *Awá* como seres humanos e justifica as violências executadas contra eles.

A desumanização dos *Awá* é executada por povos indígenas contatados desde o início do período colonial e por não indígenas em discursos cotidianos,

não oficiais, especialmente por não indígenas que habitam próximos de territórios Awá. É também efetivada por aqueles que invadem seu território com frequência para extrair madeira ilegal, caçar e cultivar maconha. No discurso oficial, sobretudo, na legislação brasileira os Awá são “indígenas isolados e de contato recente” (Funai 2024, s/p).

Para compreender aspectos da relação do Estado brasileiro com os Awá nos dias atuais, sobretudo relacionados ao discurso de proteção aos territórios indígenas, parti do pressuposto que esse povo é uma “minoridade nacional” (Kymlicka, 1996), com uma cultura distinta em relação a cultura nacional e que exige diversas formas de autonomia para assegurar sua sobrevivência, mas, que faz parte do Estado brasileiro, por compartilhar o território nacional com outros povos.

As informações mais antigas documentadas sobre o povo Awá, antes do contato com Estado e com os não índios, foram resumidas por “Curt Nimuendaju, e publicadas em 1948, no volume 03 do Handbook of South Indians”. Posteriormente, muitos pesquisadores se interessaram em realizar estudos diretamente com os Awá. (Hernando; Coelho, 2013).

Forline (1997), defendeu a tese de doutorado *The Persistence and Cultural Transformation of Guajá Indians*, na Universidade da Flórida, com uma perspectiva ecológico cultural. Nela, analisa as mudanças socioculturais ocorridas entre os Awá, em decorrência do contato. O autor alerta para a importância da proteção da terra destinada aos Awá e oferece um panorama dos primeiros contatos entre os Awá e a sociedade brasileira, descrevendo aspectos culturais identitários.

Cormier (2002), em sua tese de doutorado, *The ethnoprimateology of the guajá indians of Maranhão, Brazil*, aborda a relação dos humanos com os primatas na sociedade Awá, buscando explicar seu particular comportamento com os animais, a partir de construções míticas e das relações de parentesco do grupo. Em seu artigo “*Um aroma no ar: a ecologia histórica das plantas anti-fantasma entre os Guajá da Amazônia*” de 2005, Cormier, aponta algumas mudanças que os Awá estão vivenciando após o contato, como a intensificação da invasão do seu território, o uso de objetos industrializados e mudanças na sua alimentação, organização social e cultural.

Garcia (2010), em *Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guajá*, sua tese de doutorado analisa, a caça, as relações de parentesco e a cosmologia Awá.

Ferreira (2011) escreveu uma dissertação de mestrado sobre a dinâmica de socialização dos Awá que vivem na aldeia Juriti, na Terra Indígena Awá, diante da colonialidade do poder e do saber exercida pelo Estado brasileiro. Mostra como os Awá constroem suas estratégias de resistência identitária para continuarem praticando suas ações culturais, que representam o modo próprio da identidade Awá.

Hernando e Coelho (2013) organizaram um trabalho intitulado *Estudos sobre os Awá: caçadores coletores em transição*, no qual são abordadas características da cultura de caça e coleta, território, cosmologia, organização social e analisados efeitos do contato desse povo com a sociedade brasileira.

Coelho desde a década de 1980 tem desenvolvido uma série de pesquisas sobre os Awá, que tratam sobre a implementação de políticas públicas de saúde e educação e problemas territoriais. Em *Fora dos trilhos: o projeto Carajás e o povo Awá*, (2014) analisa o processo de territorialização dos Awá, focalizando os impactos que o Projeto Ferro Carajás tem exercido sobre esse povo.

O'Dwyer (2016) chama a atenção para os problemas vivenciados por esse povo, principalmente, os causados pela implantação da ferrovia Carajás, que corta o território do Awá. Descreve as inúmeras violências que esse povo sofre, entre elas a invasão do território, massacres, doenças, fome e queimadas criminosas.

Cardoso (2019) descreve relações de contato entre os a Awá que habitam a T.I. Awá com posseiros e outros não indígenas na atualidade.

Estas pesquisas não abordam a situação atual dos Awá, em específico dos "Awá da mata", o que é o foco desta tese. Porém, Através do estudo de Velho (2009), pude entender a dinâmica das frentes de expansão no Maranhão para perceber como esse processo afetou o povo Awá. Oliveira (2016) me possibilitou compreender a noção de territorialização e políticas indigenista no Brasil e Escobar (2014) foi importante para compreender a ideologia do desenvolvimento.

Minhas fontes principais foram entrevistas e conversas informais com indígenas e não indígenas, documentos oficiais, relatórios antropológicos,

legislação, documentos não oficiais como, cartas, artigos, livros, filmes etc. E conversas informais. Todos os interlocutores citados ao longo da tese tiveram seus nomes trocados como uma estratégia de proteger suas identidades.

A partir disso, pude problematizar as relações sociais e as relações estabelecidas entre o povo brasileiro e o povo *Awá* como interações simbólicas, isto é, como “relações de comunicação que implicam o conhecimento e o reconhecimento. (Bourdieu, 2008, p. 23).

Nesta tese, trabalhei principalmente, com discursos orais e escritos, estudei a partir da perspectiva de que, conforme afirmou Bourdieu (1996) as classificações práticas estão sempre subordinadas a funções práticas e orientadas para a produção de efeitos sociais. Nesse sentido, examinei a parte que cabe às palavras na construção das coisas sociais.

1.2 Traçando as trilhas da investigação

Direcionei o foco da minha investigação para compreender a situação dos “*Awá* da mata” que habitam a T.I. Araribóia e a T.I. Alto Turiaçu. Para tanto, procurei informações através dos *Tenetehara/guajajara*, povo indígena com quem os isolados partilham território (T.I. Araribóia) e com agentes que estabeleceram e estabelecem diferentes formas de contato com os *Awá*, como por exemplo lavradores, pescadores, caçadores, traficantes, madeireiros, pistoleiros, comerciantes e moradores de centros²⁷, povoados e municípios localizados próximos da T.I. Araribóia e da T.I. Alto Turiaçu.

Realizei duas viagens a T.I. Araribóia. A primeira ocorreu em julho de 2022 e a segunda em fevereiro de 2023. Durante estas viagens ouvi relatos de contato entre os *Awá* e os *Tenetehara/guajajara* em quatro aldeias, sendo que em uma delas, uma das lideranças informou que um grupo *Awá* constituído por uma mulher, dois homens e uma criança apareciam com frequência.

Próximo da T.I. Araribóia ouvi relatos de moradores de dois centros, do município de Arame e dos povoados Faísa, Santa Maria e Ferro Velho. Estes agentes foram seis madeireiros, três caçadores, quatro lavradores, dois comerciantes e um pistoleiro.

²⁷ Lugar onde se faz roça. Localizado no interior da mata.

As informações sobre os *Awá* que habitam as T.I. *Awá*, *Caru* e *Alto Turiaçu* adquirei através de moradores de centros e povoados localizados próximos dessas terras indígenas e por agentes que invadem estes territórios para cometer atividades ilegais como os madeireiros, traficantes, pistoleiros, comerciantes e empresários.

Fiz três viagens para a região de fronteira do estado do Maranhão com o estado do Pará, visitei quatro municípios Maranhãozinho, Governador Nunes Freire, Maracaçumé e Santa Helena. Estive em dois povoados, Vila União e Santo Antônio, e três centros, o Centro da Vila União, Das Vinte e Santa Maria. Todos localizados próximos das T.I. *Alto Turiaçu*, *Caru* e *Awá*. A primeira ocorreu em setembro de 2021, a segunda em dezembro de 2021 e janeiro de 2022 e a terceira em fevereiro de 2023.

Os relatos de contato direto com os *Awá* isolados da T. I. *Alto Turiaçu*, *Awá* e *Caru* ouvi com maior intensidade de cinco madeireiros, uma cozinheira nos acampamentos de exploração de madeira, dois pistoleiros, duas empresárias (proprietárias de madeireira) e cinco comerciantes (vendem madeira cerrada). Além desses relatos, ouvi aproximadamente dezesseis relatos de contato dos *Awá* com lavradores, todos habitantes de centros, povoados ou municípios localizados próximos destas terras indígenas.

Os instrumentos de construção de dados foram em grande parte os recursos de acessibilidade, alguns, adaptados de acordo com minhas necessidades como por exemplo, as bengalas²⁸, os leitores de tela e os mapas mentais. Esses recursos são os meios que me proporcionam conhecer e apreender qualquer informação no mundo.

Os mapas mentais são recursos de leitura, escrita, percepção e localização desenvolvidos por mim, a partir da minha experiência e necessidade cotidiana. Podem ser compreendidos como um conjunto de informações relacionadas mentalmente, as informações são primeiramente memorizadas

²⁸ As bengalas são como um olho vidente, uso para localização espacial, perceber o ambiente, caminhar e como objeto de apoio. Uso três tipos de bengala, uma de aço, ponteira reta e cabo liso, boa para se movimentar no asfalto e piçarra, outra, de alumínio, ponteira redonda flexível, cabo antiaderente, própria para lugares fechados, azulejos, lajotas e areia e a terceira, são bastões ou varas de pescar feitas de bambu ou madeira leve, ótima para caminhar em lugares molhados, mato, etc.

O processo de criação de um mapa mental ocorre quando me interesse por compreender um determinado tema. Existe sempre um acontecimento prévio que será o ponto de partida. Pode ser um conhecimento adquirido teoricamente ou de forma empírica, por meio do senso comum, das minhas ações práticas e subjetivas e, também, pode surgir de um pensamento, sentimento, recordação, sensação. Mas, pode ser que a criação de um mapa mental tenha como ponto inicial todos esses aspectos.

Criei meus primeiros mapas mentais na infância, em razão de ter sido uma criança com deficiência visual e, também, pelas informações e conhecimentos serem transmitidos entre meus familiares de forma oral. Em razão disso fui, assim como outras crianças da minha família e da vila em que morava, incentivada pelas pessoas velhas a decorar informações sobre temáticas presentes no nosso cotidiano, como por exemplo, histórias de familiares, causos, versos, crenças e no início da alfabetização decorava as informações que ouvia na escola.

No início dos anos 90, iniciei meu processo de alfabetização através de meus familiares de forma lúdica e oral. Aprendi a formar as primeiras palavras, a decorar o ABC e a tabuada, criar histórias e versos mentalmente. O Centro em que morei na infância chama-se As Vinte ou Das Vinte e era uma região quase incomunicável nos anos 90. Era lugar de moradia e de trabalho na roça.

A única escola da região foi construída pelos moradores de dois Centros próximos. Consistia apenas em um barracão coberto de palha e paredes de barro, onde estudavam crianças e jovens, sendo a eles ministrados o mesmo conteúdo. Não compreendo seu formato como o de uma escola multisseriada, por faltar nela uma das principais características desse tipo de escola que é a divisão por series. Também, não havia a oficialização dessa escola no Ministério da Educação. Tratava-se de uma educação escolar não formal, com o objetivo de alfabetizar crianças e jovens dos Centros. Não havia mudança de serie ou de conteúdo na medida em que os anos passavam.

O ciclo de aprendizagem estava completo quando uma pessoa aprendia a tabuada, a ler e a escrever. Apesar disso, a maior parte dos conhecimentos eram passados de forma oral, principalmente pela falta de material escolar.

Estudei na escola do Centro até 1995, época em que foi o auge do negócio de exploração de madeira ilegal em toda a Amazônia maranhense, sobretudo,

na região do Gurupi. Nesse ano todos meus familiares se separaram, uns migraram para outras regiões do Brasil com objetivo de participar de projetos de assentamentos e colonização, outros partiram para não serem assassinados e outros, assim como meus pais, foram morar em beira ou povoados na margem da BR-316.

Antes da nossa mudança, meus pais venderam as terras em que morávamos e trabalhávamos botando²⁹ roça nas Vinte. Com o dinheiro compraram uma tapera³⁰ com quintal grande em Maranhãozinho. Nos primeiros meses da nossa moradia em Maranhãozinho fomos, minha mãe, eu e um dos meus irmãos os responsáveis pelo sustento da nossa família. Minha mãe fazia pasteis e eu e meu irmão vendíamos na beira da rodovia.

As terras em que morei com meus pais nas Vinte ficam localizadas no início das Vinte, na beira da estrada. Desde o início da nossa ocupação, meus pais disputaram estas terras com empresários donos de madeireira e fazendeiros, até que desistiram de permanecer no local por causa das constantes ameaças de agressões e morte. Com isso, venderam por poucos cruzeiros para um fazendeiro que era político e médico do município encruzo, hoje Governador Nunes Freire. Atualmente, este local é ocupado por uma grande fazenda de gado.

Em Maranhãozinho meu pai montou uma quitanda e minha mãe fazia doces, salgados, lambedores e óleos para mim e meus irmãos vendermos de “casa em casa”, nas margens da BR 316 e dentro dos ônibus de viagens que paravam nessa rodovia para pegar mais passageiros.

Neste período fui inserida na educação escolar. Meu primeiro ano de experiência escolar consistiu em amoldamento forçado do corpo e da mente e inadaptação em todas as atividades e dinâmicas escolares.

Infelizmente, após uma série de tragédias ocorridas na minha família e, também, por questões relacionadas a minha deficiência, fui obrigada sair do convívio familiar. Em 1998 meu pai me entregou para viver sob os cuidados de uma pessoa que morava em São Luís – MA. Em São Luís fui inserida na educação escolar formal.

²⁹ Mesmo que trabalhar na lavoura.

³⁰ Um tipo de casa de taipa velha, com madeiras, palhas e barros desgastados quase caindo.

Durante meu processo de escolarização aperfeiçoei minha capacidade de decorar informações, falas, gestos, ruídos, cheiros, gostos e sensações. Tenho capacidade de decorar muitas informações ao mesmo tempo. Sou capaz de organizá-las ligando umas às outras para construir novas ideias, informações e conhecimentos. Em alguns casos, posso criar longos textos com diferentes citações e referências teóricas, mentalmente. Isso facilita o momento da escrita e os momentos das apresentações de trabalhos, palestras ou mesmo durante argumentos em conversas.

As informações memorizadas são a base para construção de mapas mentais. Vivo em constante processo de construção e reconstrução de mapas mentais, sobre todas as temáticas que envolvem minha vida. São eles o roteiro para minha localização e conhecimento no mundo. Caso conheça uma pessoa, um lugar ou um objeto, antes de qualquer aproximação vou ouvir seu som e imediatamente início a construção mental de uma série de informações a seu respeito. Depois, relaciono com leituras, sensações táteis, expressões corporais, movimentos, cheiros e gostos. A partir disso, construo julgamentos, críticas e estereótipos. Nomeio e renomeio, construo redes de relações e busco sentido para minha existência no mundo social.

É por meio deles que descubro novos recursos de acessibilidade, como é o caso dos leitores de tela e das bengalas. Leitores de tela são sintetizadores de voz, programas instalados em computadores e em celulares para possibilitar leitura e escrita por pessoas cegas. São recursos indispensáveis para minhas produções acadêmicas. Com eles realizo leituras e escrevo textos, me atualizo e construo mapas mentais fundamentados teoricamente.

Meu intenso contato com leitores de tela facilitou a capacidade de decorar informações rápidas, como conceitos, citações, números de páginas e autores. Com isso, a elaboração de um texto fica mais rápida, pois não necessito ficar consultando notas e fichamentos a todo instante. O mesmo ocorre com a apresentação de uma pesquisa, projeto ou durante a investigação da pesquisa de campo.

Utilizei os leitores de tela somente na escrita e leitura desta tese. Quando realizei pesquisa de campo, os únicos objetos de acessibilidade que usei foram as bengalas.

As bengalas são bastões de aço, alumínio ou madeira usados por pessoas cegas para identificarem obstáculos e diferentes texturas do chão. Atualmente, existem inúmeros tipos, formatos e cores de bengalas, algumas são específicas para pessoas cegas, outras para pessoas com baixa visão e outras para pessoas surdo-cegas.

Uma pessoa cega escolhe uma bengala de acordo com seu tipo de cegueira. Existem diferentes tipos de cegueira. Há pessoas cegas que possuem percepção luminosa, outras enxergam e conhecem o mundo em uma tonalidade de cor. Existem aquelas que veem flechas de luzes coloridas ou em um único tom e aquelas que simplesmente não enxergam nada, não existe claro ou escuro, luz ou sombra, existe apenas o nada. Minha cegueira é do tipo que vê o nada.

As bengalas são para mim objetos místicos, me fazem sentir a superfície, perceber diferentes texturas do chão, apreender sons específicos, me proporcionando conhecer seres, objetos, espaços e todas as coisas ao meu redor. Todas as vezes que fiz pesquisa de campo, dediquei um tempo para analisar cuidadosamente a bengala que me acompanharia.

Durante a escrita da tese, as bengalas que me acompanharam na pesquisa de campo e mesmo em outras atividades relacionadas a investigação científica, contribuíram para eu lembrar e perceber acontecimentos importantes que no dia em que estava em campo não percebi. Em alguns momentos, contribuíram para eu iniciar a construção de mapas mentais, os quais, interligavam sentimentos, percepções, relatos, ruídos e teorias.

Assim, os leitores de tela e as bengalas contribuem para ampliar e adquirir novos conhecimentos práticos do mundo, são os meios responsáveis para meu contínuo processo de criação e recriação de mapas mentais.

Os mapas mentais, os leitores de tela e as bengalas facilitaram a aplicação da etnografia no sentido apresentado por Beaud (2015) como método de “coleta”, construção e análise de dados.

Além disso, os leitores de tela e os mapas mentais foram os meios que usei no processo de construção de redes. As redes foram e são ainda um instrumento importante desde o início da pesquisa bibliográfica e a principal fonte de conhecimento e de relações para a pesquisa de campo.

Os primeiros procedimentos que executei antes de ir a campo, foram construir redes de contatos, tomando como ponto de partida, agentes com quem possuo relações familiares, de amizades, interesses e posições políticas, crenças, e gostos artísticos e culturais.

Florence (2015) conceituou rede como sendo um entrelaçamento de relações entre pontos de vista. Afirmou não existir consenso teórico sobre esta definição, por isso é possível o uso de rede social a partir de outras concepções. Na pesquisa sociológica é utilizada como instrumento e objeto de pesquisa.

Nessa investigação as redes têm sido utilizadas como instrumento e fonte de pesquisa. São abstrações percebidas a partir das ações práticas dos agentes no mundo social, as quais compreendo como sendo dinâmicas e em constante processo de modificação.

Assim como o uso das redes sociais, os arquivos no sentido proposto por Liora (2015) foram instrumento e fonte de pesquisa. Em razão da minha cegueira, não tenho como usar documentos em papel, disponibilizados em bibliotecas e arquivos de instituições públicas ou privadas, mas iniciei uma investigação em acervos digitais de bibliotecas, arquivos e instituições públicas e privadas, como por exemplo a biblioteca virtual da Universidade Federal do Maranhão, da Fundação Nacional do Índio, da Vale e de instituições de defesa e proteção dos povos indígenas do Brasil.

Utilizei arquivos também, no sentido apresentado por Mills (2009), com o objetivo de desenvolver o “hábito de autorreflexão”, de modo que foi possível fazer uma articulação entre minhas experiências de vida, sensações, pensamentos e experimentações cotidianas com perspectivas teóricas.

Usei como registros de informações conversas informais através de redes sociais online com agentes diversos, indígenas, colonos, trabalhadores rurais, empresários, religiosos etc. No meu esforço em construir dados tomei como referência Mignolo (2003) quando se refere aos vários tipos de conversa que entabulou ao longo do seu processo de investigação com os que têm a dizer sobre suas experiências com histórias locais e sua percepção de projetos globais. Nesse sentido esse autor conversou com todo tipo de pessoa: motoristas de táxi, médicos, empregadas domésticas, executivos de pequenas indústrias; etc. Assim tentei fazer, abordando todos que pudessem me fornecer alguma informação sobre os *Awá* isolados e suas relações com o entorno.

Quando ocorria de esquecer ou ter dúvidas sobre alguma informação procurei entrar em contato de modo informal, como por exemplo, um convite para um café, um comentário sobre futebol, ou, apenas por meio de uma mensagem de bom dia. A partir disso, iniciava uma conversa que durava horas e muitas vezes descobria o que me interessava sem ser necessário perguntar. Realizava uma conversa interessada com agentes que detêm informações importantes nessa investigação. Além disso, mantive contato frequente com esses agentes, mesmo quando não buscava nenhuma informação urgente.

No decorrer dessa investigação, percebi transformações constantes na minha relação com os agentes. Redes foram construídas, reconstruídas e desfeitas a todo instante, surgiram novos instrumentos e novas formas de construção de dados, experimentei novos recursos que mediaram a prática da pesquisa de campo, desenvolvi novas estratégias de localização, percepção e compreensão das coisas e situações ao meu redor sem o uso da visão. Surgiram novas ideias, categorias, perspectivas teóricas, novos sentimentos e pré-noções. Mas, estou consciente do risco de cair nas armadilhas dos conhecimentos pré-construídos, como afirmou Bourdieu (1989)

No meu caso, romper com todos os conhecimentos adquiridos historicamente e socialmente, por meio do senso comum era impossível, primeiramente porque foram o ponto inicial dessa investigação. Outra questão importante está na razão de serem responsáveis por me situar e me conscientizar sobre minha posição no mundo social. Por meio deles é que tenho estabelecido contato com diferentes agentes no decorrer da pesquisa de campo. Essa consciência acerca da importância dos meus conhecimentos empíricos me faz construir ideias e conceitos os quais coloco em suspenso a todo instante, ou seja, reflito, problematizo e analiso teoricamente.

Meus conhecimentos adquiridos no decorrer da minha vida, assim como a minha relação histórica com esse objeto, foram indispensáveis no decorrer da pesquisa de campo, situam-me em um determinado espaço social para eu perceber e compreender alguns aspectos de uma realidade cotidiana.

Berger (1985, s/p³¹) afirmou que a realidade é construída socialmente. A realidade da vida cotidiana é uma interpretação humana e individual, resulta da

³¹ Leio e escrevo por meio de leitores de tela, durante a leitura desse livro o leitor não identificou a paginação, por isso, não inseri o número da página.

interação por meio da comunicação e relações construídas em um determinado espaço social. O processo de interação não possibilita compreender todos os aspectos da realidade social de um povo, como no caso da minha interação com diferentes agentes sobre o contato com os *Awá*. Por mais que passasse um longo tempo vivendo entre eles, não conseguiria compreender todos os aspectos das suas vidas, mas a interação possibilita a criação de pontos de vista sobre um determinado aspecto. A partir daí, é possível construir uma análise minuciosa sobre o que pretendo compreender.

Meu contato com diferentes agentes, lugares e territórios no decorrer da pesquisa de campo, favoreceu a construção de formas específicas de interação, informais amigáveis, respeitosas, movidas por relações de interesses, familiares e de amizades. Essas diferentes formas de contato me colocam em posições sociais diferentes. Isso tem proporcionado o início da construção de um ponto de vista sobre as consequências dos projetos de desenvolvimento sobre a vida física social e territorial dos *Awá*.

Por ser cega, adquiri consciência de ver, perceber, compreender e viver no mundo de forma específica, assim como os outros indivíduos possuem suas formas específicas em relação as minhas. Desse modo, estando em uma mesma realidade cotidiana, como é o caso do dia a dia em um centro, um povoado, um município e uma aldeia no estado Maranhão, minha compreensão acerca dos acontecimentos é diferente.

Existem coisas que despertam meu interesse mais do que outras, coisas que muitas vezes passam despercebidas para os outros, por demonstrarem ser uma ação comum, compartilhada por todos. Costuma fazer parte da prática de pesquisa de campo, portar um caderno, blocos de papel e canetas para anotações. No meu caso, isso não tem importância alguma, afinal, como vou escrever algo se não enxergo o que escrevi para ler? Por outro lado, quando comento que consigo construir mapas mentais e decorar informações que julgo importantes por longo tempo, parece ser algo incomum, não faz sentido, foge da realidade da vida cotidiana de muitos pesquisadores.

Assim, mesmo compartilhando uma realidade, os indivíduos agem, percebem e compreendem de formas diferentes. Minhas percepções, sensações, conhecimentos sonoros, táteis e corporais, juntamente com os

conhecimentos teóricos que adquiro cotidianamente colocaram este objeto de estudo em constante processo de construção e reflexão.

1.3 Vivenciando a experiência do campo

Conforme falei anteriormente, foi na minha infância que adquiri meus primeiros conhecimentos sobre os *Awá*, através de relatos dos meus familiares, os quais afirmavam minha avó ser uma *Awá*.

Tendo em vista esta minha relação histórica com o povo *Awá*, a condução da investigação ocorreu a partir da “objetivação participante” (Bourdieu, 1989) que propõe que o objeto precisa ganhar suas considerações teóricas-metodológicas a partir da participação do pesquisador com o objeto. Bourdieu (1989, p. 51) considera que sem dúvida este é o exercício mais difícil que existe, porque “requer a ruptura das aderências e das adesões mais profundas e mais inconscientes” e muitas das vezes, daquelas que constituem o interesse do próprio objeto estudado para aquele que o estuda.

O primeiro estudo que realizei sobre os *Awá* foi minha dissertação de mestrado “os *Awá* e o mundo dos *karaíw*”. O foco desta pesquisa foi o contato oficial e não oficial dos *Awá* com não indígenas entre 1960 a 1990.

Durante a escrita da dissertação acumulei uma série de informações sobre minha vida, na época em que morei com meus familiares em diversos Centros da Pré-Amazônia. Reencontrei e encontrei conhecidos e familiares distantes. Isso me despertou o interesse em escrever uma auto ficção. Pretendia descrever minha história a partir da história de um lugar habitado por povos com culturas diferenciadas.

Após a defesa da dissertação, iniciei a escrita do auto ficção a partir de uma pesquisa entre meus familiares velhos que chegaram ao Maranhão por meio de levadas migratórias, em grupos de colonos não oficiais. Objetivava construir minha história de vida nessa região.

Quando iniciei a escrita de um livro/auto ficção, selecionei algumas informações adquiridas através de relatos de familiares e de recordações minhas

e criei a dramaturgia³² “O que vejo no escuro”. Esta dramaturgia foi montada e o espetáculo estreou em setembro de 2021.

Quando estava trabalhando na montagem do espetáculo “O que vejo no escuro”, fui aprovada na seleção do doutorado em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão. Com isso, intensifiquei conversas com meus familiares em busca de informações relacionadas ao meu interesse de pesquisa. Interessava-me conhecer as mudanças sociais, territoriais e políticas que haviam presenciado, os contatos que estabeleceram com indígenas e quais grupos de colonos eram seus aliados ou inimigos.

A partir desse momento, direcionei meu foco para essas questões. Continuei mantendo conversas informais, procurando criar relações afetivas e de companheirismo. Mas, concentrada no que queria saber. Além disso, passei a fazer uso de teorias para processar todas as informações e conhecimentos empíricos que adquiria. Após saber nomes de pessoas, povoados e municípios, iniciei uma pesquisa na internet e nas redes sociais com o objetivo de estabelecer algum contato.

Considero esse momento da investigação como início de um processo de conversão do olhar, no sentido descrito por Bourdieu (1989)

Encontrei e conheci nas redes sociais muitas pessoas que habitam centros, povoados e municípios localizados próximos de territórios Awá. Selecionei algumas dessas pessoas para manter contato frequente. Uma das formas que encontrei para estabelecer contato diário foi usar meu trabalho com arte³³, professora e palestrante³⁴. compartilhei informações minhas, supondo serem do seu interesse. Compartilhei reportagens de palestras, entrevistas, cenas do espetáculo “O que vejo no escuro”, informações relacionadas ao meu cotidiano em sala de aula, informações pessoais, etc. Ao mesmo tempo em que procurava construir uma rede de relações de modo virtual, procurava contatar as pessoas por meio de ligações telefônicas, agentes com quem havia mantido contatos esporádicos desde o início da construção da dissertação, em Maranhãozinho, Governador Nunes Freire e Maracaçumé. Todos esses

³² Estreou como o espetáculo teatral “O que vejo no escuro” em 2021, com texto e interpretação minha.

³³ Atriz e dramaturga.

³⁴ Não exerço mais essa atividade.

municípios são localizados na fronteira do estado do Maranhão com o estado do Pará. São próximos de territórios *Awá* e de outros povos indígenas.

Nesses locais, moram diversos agentes com quem meus familiares possuíram algum tipo de vínculo, como por exemplo, botar roças³⁵ juntos, reivindicar lotes de terra, participar de reuniões, rituais, igrejas, estabelecer vínculos por meio de apadrinhamento ou de vizinhança. Uma dessas pessoas com quem estabeleci maior contato foi dona Barbara.

Em setembro de 2021, no primeiro período do doutorado, realizei a primeira viagem para a região da pesquisa de campo. Antes de ir, construí virtualmente uma rede de relações na região de fronteira entre o estado do Maranhão e o estado do Pará, nos povoados Vila União, Santo Antônio, Maranhãozinho, Governador Nunes Freire, Maracaçumé e Santa Luzia do Paruá. No povoado, Santo Antônio combinei com um grupo de mulheres jovens ministrar uma oficina sobre redes sociais e internet. Em Maracaçumé, ministrei uma palestra sobre música e instrumentos artesanais em uma igreja evangélica. Em Santa Luzia combinei com um dos meus familiares paternos uma pesca no rio Paruá. Nos demais lugares, combinei visitar pessoas.

A construção dessa rede de relação foi possível em razão de meus familiares, sobretudo maternos, possuírem relações históricas nessa região. Outra razão para isso, estava relacionada a minha deficiência. Na época em que morei em diversos centros e povoados, fui uma criança que sofria com sérios problemas de saúde e inflamações nos olhos. Essa condição de fragilidade fez com que muitas pessoas lembrassem de mim, mesmo sem saber notícias minhas durante décadas.

Meu trabalho de arte-educadora, facilitou esse contato. Percebi em diversos momentos causar curiosidades e encantamento nas pessoas quando falava sobre minha profissão e compartilhava imagens e vídeos dos trabalhos realizados. Nesses momentos, aproveitava para falar sobre a escrita do auto ficção.

Como resposta, ouvia sempre: “mas, como você escreve se você é cega?” ou então, “pode contar comigo, não sei direito dessa história não, mas, aqui tem

³⁵ Ato de preparar a terra para o plantio, plantar e colher para em seguida dividir a colheita entre as pessoas que participaram do trabalho na roça.

um casal de velho que foram um dos primeiros a chegar, com certeza sabem disso, vou perguntar e falo para você”.

Havia ainda, aquelas pessoas que, emocionadas, me falavam em mensagens de áudio e ligações telefônicas: “Oh Deus, é a Zeneide, filha da finada Maria, neta do véi Ernesto, eita véi safado de cruz credo, safado e gente boa”! Em outros momentos me perguntavam: “Zeneide, o véi Ernesto ainda faz seresta”?

Ao responder perguntas sobre algum dos meus familiares, principalmente aqueles referentes ao meu avô, estabelecia um vínculo intenso com as pessoas. Quando era criança aprendi tocar alguns instrumentos musicais, confeccionados pelo meu avô, como flautas e violão de seis cordas. Além disso, declamava versos e cordéis.

Durante o processo de reencontrar pessoas que pudessem contribuir com a tese, descobri que muitas lembravam das minhas habilidades artísticas de infância, inclusive aquelas mais velhas, pertencentes a igrejas cristãs, me convidaram para eu realizar palestra, fazer curso ou participar de um culto dando um “testemunho”.

No início, senti-me desconfortável para aceitar todos os convites por não concordar com as doutrinas pregadas. Mas, as pessoas que me fizeram os convites falavam de acontecimentos e histórias da minha vida ou dos meus familiares que causavam reboiços nas minhas emoções.

Um exemplo disso, foi meu reencontro com a dona Luzia, quando nos falamos através de uma ligação telefônica. Ela gritou, chorou e sorriu falando: “oh, menina não tem um dia que não penso em você”! Essa fala me trouxe incontáveis recordações, inclusive a do dia em que dançamos ao redor da fogueira de São Pedro e ela se tornou minha madrinha de fogueira.

Assim, todas as falas durante meus primeiros contatos com pessoas da região onde morei na infância mexiam com meus sentimentos e lembranças. Ao ouvir viajava no tempo, ouvia sons, vozes, sorrisos, cheiros e gostos que havia experienciando na infância.

Muitas vezes as lágrimas caíam tão intensas que ficava sem voz e as pessoas do outro lado da linha eram quem me entrevistavam, queriam saber sobre meu estilo de vida, em que trabalhava, se era casada e tinha filhos, se estava na igreja e se estava curada da visão. Respondia todas as questões,

usando palavras curtas, com medo de falar bobagens e perder o contato. Depois, com as lágrimas quase controladas, fazia perguntas curtas: “você mora naquela casa em que morava na época em que eu era criança?”

Uma pergunta desse tipo, rendia muitos minutos de histórias. Além das pessoas falarem sobre suas vidas, falavam sobre a vida dos seus atuais vizinhos, dos meus familiares com quem tiveram algum contato, da minha infância e da dos meus irmãos.

Nessa primeira fase, não comentei sobre a investigação científica que pretendia realizar. Falei apenas, sobre o livro em que descrevia a história da minha vida e do espetáculo de teatro que estava prestes a estrear em um palco de um teatro em São Luís. O espetáculo “O que vejo no escuro”, serviu como um instrumento mediador, ou seja, um meio para a construção de uma série de redes de contatos indispensáveis para a pesquisa de campo.

Após realizar alguns contatos, percebi não ser possível realizar uma pesquisa consciente de todas as minhas ações durante a investigação. As emoções apareciam, construía e reconstruía minhas ideias e conhecimentos científicos, as relações sociais pareciam seguir seu próprio curso, causando a sensação de estar entre as dimensões de dois mundos distintos.

Decidi não me esforçar para controlar o que sentia. Passei viver cada sentimento e emoção que surgia e quando possível refletia sobre elas.

Essa atitude me deixou mais livre para construir redes de contatos presenciais e foi nesse primeiro momento de ruptura de pensamento, mudanças de comportamento e opiniões que realizei a primeira viagem a campo.

No decorrer da primeira viagem, pretendia fortalecer e estender essa rede. Inicialmente, procurei controlar os sentimentos com objetivo de evitar a construção de excesso de pré-noções a respeito dos agentes com quem me encontraria. Estava retornando ao meu lugar de origem, aproximadamente vinte e dois anos depois de ter ido embora.

Sentia estar consciente das transformações ocorridas no decorrer das décadas no modo de vida das pessoas e nos territórios. Mas, procurava pensar no que pretendia descobrir sobre meu objeto de pesquisa ao mesmo tempo em que buscava me reencontrar com minha ancestralidade e com “estruturas simbólicas” (Boudieu, 2008, p; 98) que historicamente conduziram e conduzem minhas práticas sociais.

Assim, antes mesmo da primeira viagem a campo, minhas ideias e ações estavam em conflito, permeadas por dúvidas e muitas interrogações. O emaranhado de emoções marcou minha experiência no campo.

Esta tese está organizada em seis partes que visam abordar a questão dos Awá da Mata. Inicialmente situo meu interesse de pesquisa, a forma como a investigação foi conduzida e as limitações de uma pesquisa de campo ser realizada por quem não tem o sentido da visão. Na segunda parte apresento detalhadamente minha inserção no campo de pesquisa e os laços que fui construindo mediada por relações e histórias familiares. Na terceira parte abordo o processo de territorialização Awá, procurando mostrar como os Awá contatados vivenciaram um “processo de territorialização” que vem configurando sua situação atual e nos dá pistas para compreender a situação dos “Awá da mata”. Procuo perceber como o estabelecimento do contato alterou seu modo de vida. A quarta parte desenvolve o processo de avanço das frentes de expansão agrícola e pecuária sobre os Awá, apontando como esse processo alterou intensamente o *modus vivendi* Awá. No capítulo cinco procuro construir dados sobre como os Awá, especialmente os “Awá da Mata” são percebidos pelos não indígenas que vivem nas áreas tradicionais de mobilidade Awá. A sexta parte trata das relações entre os Awá e os guajajaras, especialmente os que vivem na terra indígena Araribóia, apontando as formas como vão se construindo as classificações dos “Awá da mata” como “brabos” e invasores da terra que os guajajaras afirma ser de uso exclusivo seu. Encerro tecendo as considerações finais.

2 TECENDO REDES DE RELAÇÕES EM CAMPO

O objeto de estudo desta tese, assim como, a metodologia e os instrumentos utilizados investigação foram construídos e reconstruídos constantemente a partir da compreensão de que o real é relacional, desenvolvida por Bourdieu (1989).

No decorrer da investigação fui percebendo os *Awá* como um povo com cultura e relações sociais específicas, cujo modo de vida está inserido em um contexto de relações sociais, territoriais, econômicas e políticas.

A pesquisa que subsidiou esta tese partiu dos meus conhecimentos adquiridos, durante a pesquisa de mestrado, que realizei sobre os primeiros contatos dos *Awá* com os brasileiros, em 2019. Mas, foram os conhecimentos construídos em experiências de contatos com diferentes agentes e lugares que me direcionaram em todas as etapas da pesquisa.

Necessitei estar em constante vigilância para não desviar o olhar e não cair nas armadilhas dos conhecimentos pré-construídos³⁶. O esforço em continuar com esta vigilância no decorrer da pesquisa foi o trabalho mais difícil. Precisei controlar minhas emoções, crenças e desestabilizar minhas ideias e pré-noções.

Em alguns momentos da realização da pesquisa esqueci que estava fazendo pesquisa, deixando-me dominar por emoções tão intensas que me faziam sentir como uma mulher indígena ou uma trabalhadora rural.

Mas, sempre existia algo como sendo um gatilho para me trazer de volta a realidade³⁷, umas vezes, a fala de uma criança ou velho, outras vezes, um alimento, um cheiro, um gosto e principalmente, um som que me fazia retornar ao lugar de pesquisadora. Busquei construir posturas práticas e teóricas, as quais resultaram em percepções, questionamentos e problematizações acerca do meu interesse de pesquisa e das relações que havia construído com ele historicamente.

³⁶ Ver Bourdieu (2015)

³⁷ No início da investigação me envolvi emocionalmente com as pessoas e os lugares em que fui fazer pesquisa de campo, muitas vezes, esqueci que estava realizando uma pesquisa, isso porque, pensei que ficaria morando naquela região

Esse ato me obrigou a refletir a todo instante sobre minhas ações e decisões, principalmente, no momento da pesquisa de campo.

Durante a escrita da dissertação de mestrado, acumulei uma série de informações sobre minha vida, na época em que morei com meus familiares em diversos Centros da Pré-Amazônia.

Dona Ana, uma tia materna, que morou em diversos povoados e municípios da Pré-Amazônia entre os anos 60 aos anos 80, foi minha principal interlocutora. Por meio dela, descobri as principais informações sobre minha vida familiar, social, religiosa, territorial e sobretudo, sobre ser uma criança com deficiência no final da década de 80 e início da década de 1990, em um centro.

No início da minha infância, morava em um centro chamado As Vinte ou Das Vinte, por estar localizado a vinte quilômetros de Maranhãozinho. Acompanhava diariamente meus familiares no trabalho na roça, viajando dentro de um jacá³⁸, carregado por um jegue, guiado pelo meu avô, pelas estradas, no seio da floresta da cabeceira do rio Maracaçumé em dias de sol ou de chuva. Nessas idas e vindas, ouvia histórias, versos, cantigas e causos narrados pelo meu avô que era um artista³⁹ daquela região.

Por meio dele, adquiri conhecimento sobre o Eldorado, o paraíso terrestre de tal modo que eu, assim como as crianças do Centro em que morava, acreditávamos viver no reino da pedra fina⁴⁰, governado por uma princesa misteriosa e encantada.

Nesse reino, havia um povo brabo, que vivia perambulando pela floresta, nas margens dos rios e invadindo terras, casas e roças. Frequentemente, uma criança pertencente a esse povo era salva e passava a viver entre os moradores do reino.

Foi assim, que adquiri meus primeiros conhecimentos sobre os *Awá*, sobre as relações de contato entre indígenas e colonos e sobre os conflitos por terra, de forma lúdica, divertida e artística. O povo “brabo” eram os *Awá*, os moradores do reino da pedra fina, eram os colonos das Vinte. Essas informações adquiridas através de relatos de familiares e de recordações minhas, resultaram

³⁸ Um cofo grande resistente produzido com palhas de coco babaçu ou tucum

³⁹ Violeiro, sanfoneiro e seresteiro. Gostava de fazer serenatas embaixo das janelas das moças, apesar, de ser casado, além disso, cantava e tocava instrumentos nos cabarés de beira de estrada.

⁴⁰ Um cordel que meu avô cantava e declamava tocando viola

na dramaturgia⁴¹ “o que vejo no escuro” e no esboço de um livro, também, uma auto ficção.

Intensifiquei minhas conversas com a tia Ana e outros familiares em busca de informações relacionadas ao meu interesse de pesquisa. Interessava-me conhecer as mudanças sociais, territoriais e políticas que haviam presenciado, os contatos que estabeleceram com indígenas e quais grupos de colonos eram seus aliados ou inimigos.

A partir desse momento, direcionei meu foco para essas questões. Continuei mantendo conversas informais, procurando criar relações afetivas e de companheirismo. Mas, concentrada no que queria saber. Além disso, passei a fazer uso de teorias para processar todas as informações e conhecimentos empíricos que adquiria. Ao mesmo tempo, problematizava minha postura, minhas ideias, ações e conhecimentos que pressupunha dominar. Uma das coisas fundamentais ocorridas nessas conversas, foram os nomes e sobrenomes de aliados e inimigos de meus familiares que descobri em toda a Pré-Amazônia. Após, saber nomes de pessoas, povoados e municípios, iniciei uma pesquisa na internet e nas redes sociais com o objetivo de estabelecer algum contato.

Nas redes sociais encontrei diversas pessoas, indicadas por minha tia. Consegui fazer “amizades” virtuais. Procurei dar continuidade aos contatos com esses agentes nas redes sociais. Uma das formas que encontrei foi usar meu trabalho com arte⁴², professora e palestrante⁴³. Para os agentes que suponha serem extremamente importantes em alguma fase da minha investigação, compartilhei informações minhas, supondo serem do seu interesse. Compartilhei reportagens de palestras, entrevistas, cenas do espetáculo “O que vejo no escuro”, informações relacionadas ao meu cotidiano em sala de aula, informações pessoais etc. Ao mesmo tempo em que, procurava construir uma rede de relações de modo virtual, procurava contatar as pessoas por meio de ligações telefônicas, agentes com quem havia mantido contatos esporádicos desde o início da construção da dissertação, em Maranhãozinho, Governador

⁴¹ Estreou como o espetáculo teatral O que vejo no escuro em 2021, com texto e interpretação minha.

⁴² Atriz e dramaturga.

⁴³ Não exerço mais essa atividade.

Nunes Freire e Maracaçumé. Todos esses municípios são localizados na fronteira do estado do Maranhão com o estado do Pará.

Nesses locais, moram diversos agentes com quem meus familiares possuíram algum tipo de vínculo. Mantive contato direto com a dona Barbara, já que durante minha infância morei em uma casa ao lado da sua em Maranhãozinho. A mãe de dona Barbara era uma parteira muito conhecida e amada em muitos Centros, povoados daquela região e foi ela quem ajudou minha mãe a me trazer ao mundo.

Naquele período, as crianças chamavam suas parteiras de mãe. Em razão disso, desde a infância tenho maior relação de amizade e respeito por dona Barbara, pelo fato de estar presente durante meu nascimento.

Por meio da dona Barbara, encontrei familiares paternos e, também, minha ex-madrasta. Nesse tempo, as únicas pessoas com quem mantinha contato direto da minha família, eram dois irmãos e a tia Ana. Porém, sempre soube que tinha mais três irmãos por parte⁴⁴ de pai. Um dos dois irmãos com quem mantinha contato, decidiu encontrar nossos outros três irmãos. Após, criar um grupo em uma rede social e realizar diversas pesquisas na internet, descobriu o paradeiro de um deles.

O mais velho morava em um povoado do município de Governador Nunes Freire. Consegui manter contato por meio de ligações telefônicas e das redes sociais. Passamos a combinar nosso primeiro encontro⁴⁵.

Ao mesmo tempo em que organizei a viagem para encontrar meu irmão, organizei também minha viagem para Maranhãozinho, lugar em que morei na infância e para outros povoados, centros e municípios próximos.

Pretendia visitar lugares, centros, povoados e municípios diferentes em um mesmo período, ou, seja, planejei a quantidade de dias ou horas em que passaria em cada lugar, os agentes que visitaria, os assuntos pretendidos nas conversas, quais posturas assumir relativas ao meu comportamento e aparência física e os objetos e recursos de acessibilidade que levaria para campo. Sobretudo, me conscientizei da importância de controlar minhas falas e emoções estando diante dos agentes com quem supostamente encontraria.

⁴⁴ Meio irmão, irmão somente do lado paterno

⁴⁵ Tive contato com esse irmão durante minha infância, época, em que meus pais ainda, eram vivos.

Nos contatos à distância, ajudei construir uma imagem sobre mim como uma arte-educadora, casada, sem filhos e cega. Percebi, mesmo antes da viagem, que essa imagem despertava sentimentos de compaixão e curiosidade sobre minha aparência e meu modo de ser e viver, supostamente, solitária e na escuridão, por causa da cegueira.

Embora soubesse não ser possível planejar todas as minhas ações, me esforcei para ser consciente dos meus atos em todos os momentos, mesmo se falasse algo ou realizasse um gesto impensado, conseguiria refletir sobre tais ações se estivesse consciente do meu lugar de investigadora em campo. O objetivo principal nessas viagens foi construir redes de relações que facilitassem a investigação.

2.1 (Re) encontrando pessoas e lugares

Em setembro de 2021, no primeiro período do doutorado, realizei a primeira viagem para a região da pesquisa de campo. Antes de ir, construí virtualmente uma rede de relações na região de fronteira entre o estado do Maranhão e o estado do Pará, nos povoados Vila União, Santo Antônio, Maranhãozinho, Governador Nunes Freire, Maracaçumé e Santa Luzia do Paruá. No povoado Santo Antônio, combinei com um grupo de mulheres jovens ministrar uma oficina sobre redes sociais e internet. Em Maracaçumé, ministrei uma palestra sobre música e instrumentos artesanais em uma igreja evangélica. Em Santa Luzia combinei com um dos meus familiares paternos uma pesca no rio Paruá. Nos demais lugares, combinei visitar pessoas.

A construção dessa rede de relação foi possível em razão de meus familiares, sobretudo maternos, possuírem relações históricas nessa região. Outra razão para isso estava relacionada a minha deficiência. Na época em que morei em diversos centros e povoados, fui uma criança que sofria com sérios problemas de saúde e inflamações nos olhos. Essa condição de fragilidade fez com que muitas pessoas lembrassem de mim, mesmo sem saber notícias minhas durante décadas.

Meu trabalho de arte-educadora, facilitou esse contato. Percebi em diversos momentos causar curiosidades e encantamento nas pessoas quando

falava sobre minha profissão e compartilhava imagens e vídeos dos trabalhos realizados.

Mas, as pessoas que me fizeram convites para palestras e outras atividades falavam acontecimentos e histórias da minha vida ou dos meus familiares que causavam reboiços nas minhas emoções.

Um exemplo disso, foi meu reencontro com a dona Luzia, quando nos falamos através de uma ligação telefônica e ela gritou, chorou e sorriu falando: “oh, menina não tem um dia que não penso em você!” Essa fala me trouxe incontáveis recordações como afirmei antes. Assim, todas as falas durante meus primeiros contatos com pessoas da região onde morei na infância mexiam com meus sentimentos e lembranças, ao ouvir viajava no tempo, ouvia sons, vozes, sorrisos, cheiros e gostos que havia experienciando na infância.

Após realizar alguns contatos, percebi não ser possível realizar uma pesquisa consciente de todas as minhas ações durante a investigação. As emoções apareciam, construía e reconstruía minhas ideias e conhecimentos científicos, as relações sociais pareciam seguir seu próprio curso, causando a sensação de estar entre as dimensões de dois mundos distintos.

Iniciei o campo por Maranhãozinho, lugar de onde guardo memórias pessoais e sociais relacionadas sobretudo a minha deficiência⁴⁶, onde iniciei minha formação escolar e política. Lugar onde moram meus mortos, inclusive, meus pais. Cheguei em Maranhãozinho nas primeiras horas da manhã de um dia de quarta-feira do mês de setembro de 2021.

Nessa viagem fui acompanhada de um guia⁴⁷ que também, é meu companheiro⁴⁸ na vida. Quando chegamos, paramos na rodoviária. Nesse local, adquiri minhas primeiras percepções do município.

Quando saí de Maranhãozinho, este era um pequeno povoado de beira de estrada, que havia se tornado cidade recentemente, conhecido e chamado por regionais e viajantes de cidade de “bang bang”⁴⁹, referindo-se ao atraso econômico e a ignorância dos moradores. As ruas eram espécies de crateras,

⁴⁶ Nasci com baixa visão do olho esquerdo e cegueira total do olho direito, atualmente, sou cega.

⁴⁷ Uma pessoa vidente, isto é, uma pessoa que enxerga e guia uma pessoa cega, auxiliando em sua mobilidade com ou sem uso da bengala.

⁴⁸ Meu esposo.

⁴⁹ Cidades cenográficas dos filmes de faroeste.

poucas casas tinham eletricidade, não havia serviços públicos de saúde e segurança.

Os tratamentos de saúde eram feitos por meio de banhos de ervas, chás, tinturas, lambedores e benzimentos. Caso não fosse o suficiente, a pessoa enferma, era levada na rede ou na caçamba para um hospital em um dos municípios próximos. Os casos de conflitos eram resolvidos pelos próprios moradores.

Atualmente Maranhãozinho é uma cidade com eletricidade em todas as casas, ruas com calçamento, água encanada, escolas públicas de educação básica e, em algumas delas, existem programas de formação de professores ligados a Universidade Estadual do Maranhão – UEMA e cursos de graduação de faculdades particulares, que tem proporcionado formação acadêmica para muitas pessoas.

A sensação inicial que senti nos primeiros minutos da minha chegada foi a de que estava em um lugar desconhecido, perguntando várias vezes ao meu guia se estávamos no lugar correto, insistia para que ele lesse placas e cartazes para eu ouvir o nome Maranhãozinho.

Repeti incontáveis vezes que não sentia aquele espaço, o clima não era aquele, as pessoas não falavam daquele modo, o chão estava duro, plano, seco, cadê o capim e as vassourinhas? E o aroma, aquele cheiro de fumo de rolo, pinga da terra, frutas frescas e colônia de café?

Meu guia aproximou-se de mim, e com um tom de voz irritado, disse-me: “o tempo não passou só pra você não”. Com isso, fiquei em silêncio, concentrada nos movimentos do meu corpo naquele espaço, me esforçando para compreender sons, movimentos e sensações táteis, sentindo o percurso da respiração para tranquilizar minha mente e, minutos depois, comecei a ouvir “coisas” ao meu redor.

Inicialmente, o som das coisas parecia confuso, indecifrável, alto, irritante e simultâneo; latidos de cachorros, falas, conversas, gargalhadas, músicas, ruídos de móveis e eletrodomésticos, sons de objetos caindo e quebrando, dentre outros que não consegui identificar. Mas, me ajudaram a perceber o espaço em que estava. Decidi, abrir minha bengala e andar pelos espaços dentro e no entorno da rodoviária. Os primeiros passos que dei, foram esforçados para

não chamar atenção, procurei não fazer barulho, não tropeçar em algum objeto e principalmente, não atropelar pessoas ou animais.

Ao caminhar uma distância aproximada de uns dez metros do lugar em que estava, percebi que não chamar atenção era um esforço ingênuo, por onde passava era motivo de comentários e silêncios. Após, percorrer todos os trajetos que pretendia, parei ao lado de uma pequena barraca, onde ouvi uma voz que, supostamente, havia escutado em algum momento da minha vida. Por isso, procurei um lugar bem próximo, onde pudesse me acomodar para ouvir aquela voz novamente. Em um determinado momento, ouvi-a pronunciar: “vou ver quem é”.

Percebi alguém caminhando na minha direção, acurei minha audição para captar o máximo de informações sobre os movimentos corporais dessa pessoa. O som do seu corpo falava-me que, provavelmente, seria uma pessoa velha, magra, seu andar cambaleante e sua voz em tons diferentes simultâneos poderia ser consequência do cheiro de pinga que saía da sua transpiração e do ar da sua boca,

Ouvi-o chegar e parar diante de mim. Senti seu cheiro, que me lembrava o cheiro da água onde a mandioca fica de molho para ser ralada e preparar farinha. Agora, mais próximo, notei a magreza e o corpo desengonçado daquele homem. Diante de mim, ele me observou movimentando suas mãos e forçando uma tosse, como se estivesse à procura de palavras.

Falava com alguém supostamente distante, comentava sobre o calor. Enquanto isso, continuei em silêncio, ouvindo e conhecendo aquela pessoa que parecia ser uma personagem de uma das minhas dramaturgias ganhando corpo⁵⁰.

Ficamos alguns instantes nessa situação, ele curioso para saber quem eu era e o que procurava, eu ouvindo o seu corpo, o som de cachoeira de seu estomago, seus passos pesados que julguei ser por causa do calçado que parecia ser grande demais para aquele pé. Ele deu dois passos, afastando-se de mim, ao perceber esse movimento, falei: Oi senhor, como vai? Ele respondeu: “senhor tá no céu, dona”.

⁵⁰ Quando um ator ou atriz interpreta uma personagem em um espetáculo.

Depois disso, iniciamos uma rápida conversa, na qual ele relatou ser um dos primeiros moradores de Maranhãozinho. Falou sobre suas terras e as cabeças de gado que havia comprado recentemente, sua casa nova e as colchas de cama que havia comprado e ainda nem havia tirado do saco. Por fim, perguntou-me se eu era solteira, porque caso fosse, poderia ficar hospedada em sua casa e se eu quisesse poderíamos viver junto um tempo. Enquanto falava, aproximava-se de mim, baixando o tom da voz, afirmando insistentemente ter “muitas colchas de cama novas”.

No decorrer da sua fala, percebendo seus gestos, o tom da sua voz, sua história, me veio a lembrança, até então latente, de quem era aquela pessoa. Nesse momento, respondi: “seu Anselmo, o senhor não lembra de mim”? Ele: “não tô me lembrando não, dona”.

Identifiquei-me, ele me puxou por um dos meus braços e saiu pelos quiosques da rodoviária me apresentando, sorrindo, narrando histórias das nossas famílias, do centro que morávamos e da bela cidade que Maranhãozinho havia se tornado. A criança esquisita que fui, as malinações⁵¹ das quais participei com crianças de sua família no quintal de sua casa, principalmente os roubos de ingás, manga, caju e pregados⁵² das panelas que ficavam em cima dos fogareiros⁵³.

Seu Anselmo foi vizinho dos meus pais, companheiro de pinga do meu avô. Na época da minha infância era conhecido por produzir a melhor farinha da região, assim como os grandes bejús⁵⁴ de coco que sua esposa⁵⁵ vendia nos dias de feira ou nas margens da BR- 316.

Encontra-lo foi um momento de muita alegria. As informações que recebi através dele me situaram naquele espaço. Além disso, a forma descontraída da nossa conversa e a aproximação dele com meu guia, me causaram um sentimento de proteção. No momento da nossa despedida, ele me perguntou por que eu andava segurando aquela vara de aço, expliquei sorrindo que era uma bengala de cega, porque sou uma pessoa cega. Ele então, bem assustado,

⁵¹ Mesmo que travessuras, brincadeiras, arte de criança.

⁵² Arroz do fundo da panela, geralmente, ficam grudados e queimados.

⁵³ Fogão artesanal, feito de barro de forma rustica.

⁵⁴ Tapioca. Nesse caso, eram grandes tapiocas feitas em bacias grandes de alumínio, ferro ou artesanais confeccionadas de latão usadas para mexer farinha na casa de farinha.

⁵⁵ Faleceu em 2012, segundo relato do seu Anselmo.

perguntou ao meu guia, “porque ela diz que é cega”? O guia sorrindo respondeu: “porque ela não enxerga”.

Ele chorou abraçando a mim e ao meu guia. Lembrou e comentou sobre a dona Luzia, uma curandeira cega, agricultora e costureira que morava ao lado da casa dos meus pais, no centro. Com isso, recordei de que ninguém, na época em que morava naquele lugar, comentava sobre minha cegueira. Provavelmente, minha presença causaria curiosidades e emoções, semelhantes às que seu Anselmo demonstrou sentir ao meu respeito. Ao lembrar da dona Luzia, foi como se ela fosse a única pessoa cega com quem ele havia tido contato.

Até esse momento, seu Anselmo não havia percebido que eu não enxergava. Para ele, eu tinha uma doença nos olhos desde a infância. Ao saber da minha cegueira, caiu aos prantos, fosse por compaixão ou porque lhe fiz lembrar da dona Luzia, de quem era parente distante. Com isso, nossa despedida foi embebida em lágrimas, pedidos de misericórdia e abraços de compaixão.

Após esse encontro decidi caminhar pelas ruas, saindo da rodoviária. Pedi ao meu guia que andasse um ou dois passos a minha frente abri minha bengala, verifiquei se a ponteira e os gomos estavam bem fixados. Meu trajeto iniciou-se pela rua do comércio, local onde ocorriam as feiras⁵⁶ semanais, na época que lá morava. Atualmente, é a área que expressa o “desenvolvimento” da cidade, onde estão localizados, um cartório, um banco, comércios, lojas e muitos bares e igrejas evangélicas.

No decorrer do percurso, as primeiras percepções que vivenciei foram no “terreno”. A bengala que usava era de gomos grossos, ponteira reta e fixa com cabo fino. Boa para caminhar em asfalto e em piçarras, mas o calçamento das ruas de Maranhãozinho não se enquadra em nenhum desses dois tipos.

No entanto, era a única bengala que havia levado, então, iniciei a caminhada varrendo-a pelo chão, produzindo sons desconhecidos para mim. Quando estava razoavelmente adaptada ao novo repertório sonoro, percebi outro agravante, a aparência da bengala. Antes dessa viagem fiz uma limpeza

⁵⁶ Essas feiras são constituídas por vendedores ambulantes de diversas regiões em específico do nordeste, são vendidos produtos de todas as espécies, roupas, calçados, alimentos, remédios, livros, jogos de cartas e tabuleiros, etc.

nela para tirar arranhões e sujeiras acumuladas, o que causou um efeito de bengala de mostruário, brilhante e refletindo luz do sol, capaz de cegar um vidente e vaziar um olho cego. Com isso, meu desejo de passar despercebida não funcionou.

Por onde passava ouvia resmungos, sentia olhares curiosos dos senhores que jogavam baralho na praça, dos que bebiam pinga na calçada de um comercio, dos jovens que abriam as igrejas, da moça que andava de bicicleta com duas crianças na garupa e outra no guidão.

Em um determinado momento, entrei em uma rua silenciosa, caminhei pelo lado esquerdo das casas, com intenção de chegar a última casa e depois retornar pelo lado oposto. Meus primeiros passos nessa rua, foram sob o sol escaldante das horas próximas do meio-dia. No lado que escolhi para caminhar não havia sombra, percebi que meu guia estava desconfortável, cansado, com fome e sede. Com isso, pedi e nós dois concordamos, que ele andasse devagar do outro lado da rua, onde havia sombras, nas quais ele poderia fazer paradas para tranquilizar a respiração.

Prosegui caminhando pelo lado que escolhi. Na metade da rua ouvi vozes “cochichando”, diminui a velocidade dos meus passos e inclinei a bengala para produzir o mínimo de som possível, com objetivo de compreender o assunto comentado pelas pessoas que me bisbilhotavam entre as frechas das cercas, de dentro das salas e das portas da rua. Em um determinado momento, ouvi uma voz familiar, parei em frente uma casa, fingindo estar com o pé machucado, demonstrando andar devagar apoiada na Eva, tudo isso, para ouvir esta voz novamente.

Quando estava chegando ao final do quarteirão, ouvi a voz próxima de mim e a reconheci imediatamente. Por emoção e saudade, esqueci naquele momento minha atuação de pessoa com pé machucado e, principalmente, de pesquisadora, e andei apressadamente até chegar em uma calçada alta. Fiquei com meu corpo imóvel alguns segundos, depois, falei: dona Bibi? Assustada, respondeu: “sou eu, sim, siora. E a siora é quem?” Identifiquei-me rapidamente, nos abraçamos, ela fez festa e pediu a uma das moças da sua casa que trouxesse a garrafa de café e seu fumo, afirmando ser aquele um momento de grande alegria. Sorrindo, chorando, e falando palavrões e agradecimentos as almas, a Deus e Santa Luzia, me observava ao mesmo instante em que me

indagava sobre assuntos e coisas da minha vida. Iniciamos uma conversa sobre meus pais e a vida da sua irmã Luzia, aquela Luzia a que o seu Anselmo se referiu ao me encontrar na rodoviária.

Dona Luzia nasceu cega, viveu até os trinta anos nas Vinte, mesmo Centro que meus parentes maternos moraram, onde aprendeu os mistérios da cura, o ofício de parteira e a cultivar ervas medicinais. Mudou-se para Maranhãozinho na mesma época que meus pais. Conversava com pessoas diferentes de seus familiares somente quando saía para ajudar alguma mulher no trabalho de parto ou fazer rituais de cura.

Sua irmã, dona Bibi, tem como nome de batismo Luzia, porque sua mãe fez uma promessa para ela não nascer cega. Naquele período, uma criança cega, era motivo de superstições ou suspeitas de que estava pagando uma maldição de família.

Havia ainda os casos compreendidos como um dom divino, como o da dona Luzia, que era considerada uma sábia, condição que lhe garantia respeito, por ser reconhecida como detentora de um poder sobrenatural, capaz de se comunicar com seres celestes e as almas que desencarnavam. Quando morria alguém era ela quem iniciava a ladainha até o momento do enterro.

Mas, representava mistério e medo, sua cegueira nunca era comentada, nas festas e comemorações de seus familiares e vizinhos era excluída. Foi uma mulher bonita e gentil, morreu moça⁵⁷ velha e praticamente, abandonada pela família em sua velhice.

A situação da dona Luzia, representava o modo como todas as pessoas com deficiência, em específico cegas, eram consideradas no interior do Maranhão no século XX. Muitas dessas percepções permanecem expressando o desconhecimento das pessoas sobre questões relacionadas a deficiência. Considero ter sido esta percepção histórica e cultural que destacou minha presença.

O encontro com dona Bibi contribuiu para me situar espiritualmente, me fez lembrar das crenças que envolviam meus familiares. Meus pais afirmavam ser evangélicos, mas realizavam ladainhas no alpendre da sua casa, minha mãe

⁵⁷ Morreu mulher adulta, virgem.

era uma curandeira e meu pai deixava alimentos nos caminhos dentro das matas para agradar aos espíritos.

Essas atitudes dos meus pais eram condenadas pelos evangélicos da época, embora, todas as pessoas, em momentos de doenças, recorressem aos trabalhos das curandeiras ou as promessas para santos, almas e oferendas para espíritos.

Fui submetida a rituais e tratamentos de cura desde meu nascimento, por causa das doenças nos meus olhos que causaram minha cegueira ou por sofrer consequências de constantes quebrantos, como por exemplo, restrição alimentar e resguardo, banhos de jardineira na madrugada, dormir com uma faixa nos olhos embebidas em banha de cobra, lavar os olhos na biqueira enquanto chovia com trovões, comer frutas molhadas no sereno da noite, dentre outros.

No meu caso, desconhecia o mundo da deficiência visual na infância, mas, tinha conhecimento de existir algo diferente no meu corpo, por causa da enorme quantidade de rituais a que era submetida. Frequentemente, meus pais afirmavam que eu era doentinha, por estar sempre com quebranto⁵⁸. Em seguida, realizavam e me davam remédios. Penso, atualmente, que eles não sabiam da minha deficiência, pois, no decorrer da minha infância não fui examinada por nenhum médico. Tomei apenas, algumas vacinas do cartão de vacinação infantil da época.

Todos sabiam da doença que tinha nos olhos, por causa da inflamação visível, mas, desconheciam o fato de eu ter pouca visão⁵⁹. Quando morei em Maranhãozinho, enxergava, mas, possuía pouco resquício visual, não conseguia perceber as cores nitidamente, algumas formas, características e expressões faciais. Além disso, a visão ficava mais reduzida em contato com a luz.

No meu caso, a luz, seja a claridade do dia ou a luz artificial, me deixam desorientada espacialmente. Durante a infância me deixavam cega totalmente. Naquela época, desconhecia o uso de óculos escuros, um objeto indispensável nos dias de hoje para a proteção dos meus olhos.

⁵⁸ Suposta influência maléfica de feitiço por encantamento. Segundo a crença popular a atitude, ou o olhar de algumas pessoas produzem efeito malévolo em outras.

⁵⁹ Na infância tinha baixa visão, possuía pouco resquício visual com aproximadamente cinco por cento de visão no olho esquerdo e cegueira total no olho direito.

Meu encontro com dona Bibi provocou essa recordação e uma reflexão sobre o tempo em que enxergava. Busquei nas lembranças imagens do mundo em que vivi com visão, mas não lembrava de nenhuma imagem, forma, cor e aparência.

Sentia um profundo desconforto e angústia. Naquele momento não pertencia a lugar algum, vivia em um intenso vazio social, disputando espaço com seres sem aparência, inclusive, eu própria não tinha aparência.

Questionei-me sobre o motivo pelo qual teria esquecido do mundo visível, apesar de nunca ter enxergado todos seus detalhes nitidamente. O que causou meu esquecimento da aparência das coisas e sobre mim? Na medida em que buscava respostas, mais questionamentos surgiam: qual era e qual é minha aparência? Quais as formas e traços do meu rosto? A cor da minha pele?

Envolvida nesses questionamentos saí da casa da dona Bibi e fui ao encontro da dona Barbara, em sua casa. Ao chegar, nos abraçamos, sorrimos e bebemos café ao mesmo instante em que jogávamos punhados de farinha, recém feita, na boca.

Entre nossas conversas e gargalhadas, lhe perguntei se lembrava da minha aparência durante a infância. Essa pergunta rendeu bons causos. Dona Barbara lembrou e descreveu até os peias⁶⁰ de cipó e chicote que recebi da minha mãe e dos roubos de pregados⁶¹ e frutas verdes nos quintais vizinhos. Por fim, disse-me: “muié para de besteira, tu sempre foi bonita, desde pequenina”. Na realidade, meu interesse com esta pergunta foi simplesmente poder ouvir a descrição de alguns lugares, objetos e alimentos dos quais gostava na infância. Talvez, dona Barbara me levasse a ter contato novamente com certas coisas.

Suas descrições amenizaram minhas indagações e trouxeram sentimentos de muita alegria. Passei aproximadamente três horas na companhia da dona Barbara e meu guia, conversando, comendo e sorrindo muito.

Depois, saí de Maranhãozinho em direção ao povoado Vila União, onde, ficaria hospedada sete dias. No caminho decidi ir às Vinte, a ideia era somente passar pela estrada principal que liga Maranhãozinho As Vinte, em seguida, retornar e seguir viagem para o local da minha hospedagem.

⁶⁰ Surras, ato de bater em uma criança para castigá-la.

⁶¹ Arroz que fica grudado no fundo da panela.

Logo no início desta estrada o carro em que estava com meu guia dirigindo atolou, descemos na expectativa de passar alguém e pedirmos ajuda, mas estava chegando o final da tarde e não aparecia ninguém. Com muita luta, conseguimos puxar o carro até desatolá-lo.

Depois, decidi caminhar um pouco na lama, pisando aqui e acolá nas moitas de capim. Afastei-me alguns metros do meu guia, parei em um local em que ouvia somente os sons das árvores, das folhas, da água e do meu corpo.

Consegui me ver e ouvir correndo naquela estrada com o vento soprando meu rosto, sentia a textura do meu vestido velho com buraquinhos que minha mãe jurava estar novinho e havia sido ela quem havia feito os buraquinhos para diminuir o calor.

Ouvi as ladainhas dos cortejos fúnebres, em que a pessoa falecida estava dentro de um caixão rústico de madeira, carregada em rede ou em carroça em direção ao sepultamento. Pude me ver ao lado de alguém rezando e chorando, caminhando com pés descalços.

Passei alguns minutos em êxtase, presa ao passado e as memórias. Após alguns minutos nesse estado, retomei a consciência corporal, ouvi ao meu redor som de animais (gado, cavalos, burros etc.) percebi existir fazendas próximas das margens da estrada.

Quando estava em êxtase, mergulhada nas minhas emoções, passou ao meu lado uma família em uma motocicleta, uma das pessoas falou comigo, mas não respondi, aliás, não havia notado sua presença.

Meu modo de estar no meio da estrada, em cima de uma poça de lama chamou atenção deles. Por isso, pararam onde meu guia estava e pediram para ele me chamar e irmos embora, antes do anoitecer, porque estávamos em um local perigoso.

Meu guia gritou meu nome, pedindo para ir ao seu encontro, ao chegar me apresentou para esta família, constituída por um homem, sua esposa e três crianças pequenas, o casal era jovem e simpático.

Conversamos rápido, pois, eles estavam apressados ao observar que o sol estava sumindo do céu. A mulher me falou que seu pai era amigo do meu pai e, inclusive foi um dos crentes que participou do culto no velório do meu pai.

Foi por meio dela e do seu marido que descobri que As Vinte, nos dias de hoje, continua sendo lugar de conflitos, disputas e violências, semelhantes as que ocorreram no século XX.

A partir do início do século XX, ocorreu o processo de migração para esta região, ocasionando o surgimento de muitos centros. Os colonos passaram ocupar áreas no interior da floresta, realizando atividades de agricultura e exploração de madeira próximas de territórios indígenas em toda a pré-Amazônia.

O Estado brasileiro incentivou a migração de colonos, ao mesmo tempo em que oferecia subsídios e financiamentos para empresas privadas implantarem empreendimentos econômicos. Além disso, o Estado executou diversos projetos de desenvolvimento e colonização.

No caso Das Vinte, trata-se de um Centro formado por colonos em sua maioria, cearenses e trabalhadores rurais maranhense que saíram do seu local de origem, após suas terras serem ocupadas por projetos desenvolvimentistas, construção de estradas, ferrovias, fazendas e empresas privadas.

A partir da década de 1970, aumentou a chegada de colonos e a construção de projetos de desenvolvimento regional criados e executados pelo governo brasileiro. Uma das consequências disso, foi o aumento populacional e a intensificação nas disputas por terra entre colonos, trabalhadores rurais maranhenses, empresários, fazendeiros, instituições públicas e o próprio Estado que desejava as terras para implantar seus projetos e empreendimentos econômicos.

Atualmente, As Vinte está ocupada por grandes fazendas, piscicultura, apicultura e plantio de maconha. Os pequenos agricultores que lá habitam, vivem amedrontados por ser um lugar de conflitos e mortes constantes em razão da exploração de madeira ilegal e do tráfico de drogas e de pessoas para exploração do trabalho escravo.

Depois de ouvir rapidamente algumas descrições sobre a situação atual Das Vinte, feita pelo casal que conheci na estrada, nos despedimos. Mas, antes de partir, peguei o número do telefone e o nome de suas das redes sociais e, também, deixei todos os meus contatos e a promessa de retornar Nas Vinte e ir visitá-los.

Saí Das Vinte em direção a Vila União, onde pretendia chegar no início da noite. O que de fato ocorreu, cheguei a Vila União em torno das dezenove horas. Reencontrei dois irmãos, um com quem mantive contato à distância desde que nos separamos na infância e outro, de quem eu não tinha notícias há mais de duas décadas.

Nosso reencontro foi emocionante, um momento de contato com a diferença, humildade, perdão e questionamentos. Porque, ficamos todos esses anos sem nos comunicar?

Um dos meus irmãos, me questionava, “você veio fazer um daqueles seus trabalhos de arte aqui?”

Fiz um grande esforço para responder alguma das suas perguntas, mas não conseguia encontrar uma resposta cabível. Então, permaneci em silêncio, com os olhos lagrimejando.

No primeiro dia, fiquei até a madrugada conversando com meus irmãos, falando das nossas vidas. Eles, queriam saber como era viver sem enxergar, como aprendi a usar bengala, como estudava, trabalhava e sobre minha relação com meu companheiro. Nesse momento, decidimos organizar um encontro de todos os irmãos na Vila, e cada um de nós ficou responsável por uma tarefa. A minha, foi a de manter a comunicação entre todos nas redes sociais.

Esse encontro seria possível porque o meu irmão que morava na Vila, possuía o contato dos outros dois meios irmãos.

Na prática, significou que estávamos reunidos, mesmo distantes regionalmente podíamos nos comunicar por meio de redes sociais e ligações telefônicas.

O segundo dia, logo, pela manhã, a notícia de uma cega da cidade na vila se espalhou. Vieram diversas pessoas me conhecer. Dentre elas, estava um homem de aproximadamente oitenta e oito anos conhecido como seu Raimundo⁶² Caroço de Jaca. Ele, me falou ser o fundador da vila e que quando a vila se tornasse município, seria ele o prefeito da cidade.

Relatou-me ser um conhecedor da política e saber lutar pelos seus direitos diante da prefeitura. Apontando em direção à rua, me falou orgulhoso: “olha

⁶² Todos os nomes próprios citados nessa pesquisa são fictícios

dona, isso só tá assim por causa de mim, eu, cheguei na prefeitura com o projeto pra botar piçarra e só saí, quando tive uma resposta”.

Ao conversar alguns minutos com seu Raimundo Carço de Jaca, notei seu interesse por política. Estava informado sobre todas as notícias transmitidas no jornal a “voz do brasil”. Caminhava para todos os lados com um rádio a pilha no bolso da sua calça, na primeira oportunidade aproveitava para discursar, afirmando ser a maior liderança da vila.

Enquanto ele me falava sobre os homens candidatos nas últimas eleições que apareceram na vila, uma pessoa próxima de mim, moradora da vila falou no meu ouvido para eu “despachar”, ou seja, mandá-lo embora.

O motivo para isso, foi o fato do dono da casa, onde estava hospedada, não gostar do que Seu Raimundo estava dizendo. Os dois eram intrigados há muitos anos, e minha presença ali, causou a aproximação dos dois, gerando desconforto para um deles.

Apesar de ouvir que ele seria um homem mentiroso, preguiçoso e um fanático político, sua fala despertou meu interesse, principalmente porque ele conhecia todos os políticos e suas ações nos povoados. Supostamente, pensei nele como um ponto inicial de construção de uma rede, envolvendo lideranças políticas, religiosas e de movimentos sindicais.

Para encerrar a conversa e não causar desavenças, comentei com seu Raimundo sobre o horário de tomar uma medicação, me afastei, mas, combinamos de nos encontrar, eu com meu guia e ele em um bar na rua principal. Depois disso, chegou para me conhecer o seu⁶³ Bastião, o artista da cidade, confeccionador de cestos, instrumentos musicais e contador de histórias. Ao ouvir sua voz pela primeira vez, senti sua melancolia, solidão e ao mesmo instante, um sentimento de profundo respeito.

Iniciamos uma conversa, após, ele me perguntar se eu sentia vontade de enxergar. Fiz uma pausa, e em silêncio pensava sobre o que deveria responder. Ele perguntou novamente, e respondi: “gostaria de enxergar o senhor, essa mangueira, essa rua que me parece ser muito bonita, por ser plana, larga e minha bengala não afunda”.

⁶³ Mesmo que senhor. Forma respeitosa para chamar homens velhos no interior do Maranhão

O seu Bastião disse: “sabe dona, eu, nunca tinha visto isso tudo que a senhora viu nessa rua, a senhora sabe ver boniteza. Em seguida. Falou: “sabe dona, era pra eu ver melhor as coisas sabem, sou das ciências, meu pai tinha muita sabedoria das ciências ocultas e me ensinou algumas coisas”.

Interessei-me e pedi para ele me explicar o que seriam ciências ocultas. Ele iniciou a narração descrevendo como era aquele lugar antes da chegada das pessoas. Afirmando ser um local de mata fechada. No final dos anos 80, chegaram muitas pessoas de outras regiões do Brasil para explorar madeira e, em pouco tempo, acabou toda a mata e no lugar foram construídas casas de taipa.

Seu pai foi um dos primeiros a chegar na região. Era um curandeiro, passava tempos na mata, guiado pelos espíritos, sabia dos acontecimentos antes de ocorrerem.

Encerrou seu relato lamentando seu pai ter falecido sem me conhecer, porque, com certeza ele me curaria. Afirmou-me ainda, não poder fazer nada porque nos dias de hoje não fala mais com espíritos, além disso, é uma pessoa evangélica.

Percebi desconforto na sua voz e gestos. Ele demonstrava querer encerrar a conversa. Posicionou-se em pé na minha direção, como se fosse estender a mão para um cumprimento de despedida. Demonstrei não perceber seu movimento de despedida e continuei falando sobre crenças. Com objetivo de continuar a conversa, falei sobre o fato de meu pai ter sido um pastor evangélico antes de falecer.

Essa informação despertou seu interesse, ele se sentou novamente, mudou o tom de voz, demonstrando estar disposto a falar e ouvir. Primeiramente, fez perguntas sobre a igreja em que meu pai era pastor e se eu frequentava.

Respondi a todas suas perguntas. Umas, da forma que pensava, outras, da forma que imaginei ser a que ele gostaria de ouvir. O importante foi que falei a verdade, usando nomes de lideranças religiosas importantes da região, conforme, informações recebidas por meio dos meus familiares quando iniciei a escrita da auto ficção. Como falei anteriormente, o início dessa investigação tomou como referência as informações relatadas pelos meus familiares.

Após falar da religião do meu pai, acrescentei que ele gostava de música, confeccionava flautas de madeira, gostava de música e cordéis. Esse meu relato,

lhe motivou falar sobre sua história de vida. Para isso, iniciou narrando a história da formação daquela vila, o modo de vida dos primeiros moradores, suas crenças, medos, trabalhos, relações sociais e territoriais.

Relatou-me como era a vila até o início dos anos dois mil, falou do barracão de forró que funcionava no mesmo local do cabaré, da confecção dos seus cestos, instrumentos musicais, brinquedos e redes de pescar.

No final dessa descrição, falamos sobre garimpo. Seu Bastião foi rapidamente em sua casa pegar sua roupa e objetos que usava na época em que trabalhava no garimpo para eu tocar.

Nossa conversa durou a maior parte de uma manhã. Nesse tempo, pessoas chegaram e saíram, algumas participaram da conversa por alguns minutos, outras, somente passavam para fazer um cumprimento e por curiosidade.

Ao nos despedir, falei sobre a escrita do meu livro. Ao ouvir, demonstrou alegria, afirmando: “o que a senhora precisar de informação de gente daqui eu ajudo”.

Com isso, seu Bastião se tornou um agente importante para a compreensão das mudanças sociais e territoriais ocorridas naquela região. Ele presenciou construção de estradas, surgimento de centros, transformação de centros em povoados e de povoados em municípios. Participou de grupos de garimpeiros no rio Maracaçumé, na década de 1980, viajou em expedições de garimpeiros, clandestinas, para o Suriname e o rio Madeira. Foi madeireiro, agricultor e dono de venda na vila em que mora atualmente. Além disso, estabeleci uma relação de profundo respeito e admiração pelo seu trabalho como artista e artesão.

Por meio dele, participei de uma reunião realizada em uma escola com moradores da vila para debater sobre a vacinação contra o coronavírus para jovens e a ausência de médico. Nessa reunião me aproximei das pessoas, pude construir algumas pré-noções sobre a dinâmica da vida social naquele lugar. Seu Bastião foi um dos pontos iniciais de construção de uma rede com artesãos, quebradeiras de coco, parteiras, curandeiras e pescadores.

Depois, do seu Bastião conheci o seu Jacó, um madeireiro que estava uns dias sem trabalhar porque o caminhão que dirigia transportando madeira ilegal caiu de uma ponte clandestina. Desde então, a região de onde explorava

madeira estava sendo fiscalizada pela polícia federal e o Ibama. Seu Jacó foi uma das pessoas mais emblemáticas que conheci nessa viagem. Afirmava-se como sendo um homem positivo.

Foi um dos meus principais interlocutores para compreender como ocorre a exploração de madeira ilegal na região. Por meio dele, conheci agentes que exercem funções diferentes na atividade de exploração de madeira, como por exemplo, a participação de empresários, políticos, religiosos, militares e jovens dos povoados e centros.

O segundo, terceiro e quarto dia de viagem, passei viajando para outros povoados e municípios. Fui ministrar uma oficina de redes sociais e internet em Santo Antônio e a de instrumentos musicais com materiais reciclados (pedaços de cano de pvc, papelão, garrafas de plásticos, etc.) em Maracaçumé, e fui pescar no rio Paruá. Após, realizar essas atividades, retornei para o local onde estava hospedada.

No penúltimo dia na vila, antes de retornar para São Luís, estava exausta. A pescaria rendeu alguns ferimentos, picadas de insetos e queimação da minha pele e inflamação na garganta. Senti febre alta, a qual, foi curada no mesmo dia com conhaque de alcatrão e mastruz.

Fiquei mais tempo dentro da casa para descansar e cuidar dos ferimentos da pele. Com isso, percebi não ter conversado com as mulheres. Falei com diversos homens sobre inúmeros assuntos, muitos, disseram coisas relacionadas as suas relações amorosas, traições e a vida das moças⁶⁴ do cabaré. Falaram de seus envolvimento na política, nas decisões sociais do lugar. Mas, onde estão das mulheres na dinâmica da vila?

Questões relacionadas a gênero ou participação política e social das mulheres não é parte do meu objeto de pesquisa, mas, naquele momento essa temática despertou minha atenção. Não desconsidere essa questão, primeiramente porque desejava construir uma aproximação com as mulheres para participar de algumas atividades e conversas, segundo, porque ouvia comentarem baixinho coisas sobre minha aparência física, meu modo de falar e a relação com meu guia e marido.

⁶⁴ Denominação minha, os homens as chamam de rapariga, Guinga e puta.

Apesar de ter percebido a curiosidade das mulheres a meu respeito, em específico, das mulheres jovens, não lhes dei muita atenção, primeiramente, por estar sempre envolvida em alguma atividade fora do ambiente da cozinha e do quintal, lugares onde as mulheres se reúnem para conversar e trabalhar com maior frequência. Em segundo lugar, por não apreciar os trabalhos domésticos, sobretudo, aqueles relacionados ao preparo de alimentos.

Mas, por estar com ferimentos e o corpo febril, aproveitei para ficar mais tempo no quintal e me dispus a colaborar em algumas atividades domésticas, como; molhar os canteiros, colocar milho para as galinhas, catar feijão e arroz, cuidar das crianças de colo e fofocar bastante sobre a vida de todos da vila e sobre as nossas próprias vidas.

Nesse caso, escutá-las, foi uma estratégia de contato social, pautada na tolerância e respeito pois, para mim, as únicas semelhanças que tínhamos era o fato de sermos mulheres. Percebi que no dia a dia da vila, as mulheres se restringem aos alpendres de suas casas ou aos quintais onde conversam com vizinhas.

Chamei uma das minhas sobrinhas e perguntei se as mulheres da vila não gostavam de sair para festas, conversar e brincar. A resposta foi que sim, mas quando são solteiras, são os pais e os irmãos mais velhos quem tomam decisões por elas, quem diz o que devem ou não fazer. As casadas, são os maridos que decidem sobre suas vidas.

No caso dessa minha sobrinha, percebi que ela tinha este pensamento em relação a vida das mulheres por ter morado uma época em uma outra região. Além disso, sempre que podia estudava e se mantinha informada sobre questões relacionadas a gênero.

Não havia nenhum exagero na sua fala. Minha impressão era de que a realidade das mulheres da vila era pior por ser um lugar quase isolado, com poucas casas com energia, sem água tratada, as redes telefônicas e internet funcionando somente em alguns pontos específicos. Existe um posto de saúde, mas, não há médicos, existe uma escola, mas, poucas crianças e jovens estudam, a maior parte prefere trabalhar na roça, na piscicultura ou na exploração de madeira ilegal.

Uma das descrições marcantes para mim, foi sobre a exploração sexual de meninas e adolescentes. Muitas delas são esterilizadas para não engravidar.

Outra situação corriqueira é a viagem de jovens para trabalhar em outras regiões onde terminam sendo vítimas do trabalho escravo, alguns conseguem retornar com vida, outros, desaparecem.

A partir desse momento, procurei ouvir mais as mulheres. Uma delas foi a Zara, que se encontra no seu terceiro casamento, tem quatorze filhos e trinta e oito anos idade. Relatou-me que três filhos seus foram assassinados em briga de madeireiro, um morreu no presídio, e outros foram embora, de tal modo que, atualmente, moram com ela, os três filhos mais jovens, dentre eles, uma adolescente de doze anos.

Em sua fala, sentia ódio, revolta e dor. Ela me descreveu algumas das surras que levou do seu atual marido, ao mesmo instante em que lhe cobria de elogios.

A situação vivenciada por dona Zara expressa o cotidiano de muitas mulheres naquela vila. Assassinatos e estupros de mulheres ocorrem com frequência. Raramente são denunciados, às vezes, os familiares da vítima fazem a própria justiça, mas, na maior parte das vezes, o assassino ou esturador continua seguindo com sua vida sem nenhuma punição.

Nesse meu contato com as mulheres meu guia exerceu um papel importante, agindo como uma espécie de mediador, me conscientizando do lugar em que estava e sobre o que pretendia alí. Não devia falar para as pessoas o que elas deviam ou não fazer.

Apesar disso, não conseguia esconder minha tristeza e desejo de retornar para minha casa. Combinei com meu guia que viajaríamos para São Luís antes do nascer do sol do dia seguinte.

Porém, o dia seguinte, amanheceu com chuva, a estrada estava alagada e não tínhamos como passar de carro. Foi necessário esperar. Nessa espera, chegou o seu Jacó, querendo falar de algo que havia ocorrido do dia anterior. Descreveu uma perseguição contra um “índio brabo” que, imediatamente, acelerou meus batimentos cardíacos. Supus ser um Awá, pois vivem de forma autônoma e são chamados de índios “brabos”.

Nesse momento, me afastei, falando estar com tontura, caminhei em direção a cozinha e bebi uns goles de café e fui me deitar. Seu Jacó continuou com seu relato empolgado para meu guia, mas, em razão de estar extremamente angustiada não conseguia compreender nenhuma das suas palavras.

Permaneci deitada até o momento da viagem. Um dos meus irmãos me fez companhia, ficamos conversando e bebendo umas doses de pinga.

Depois de estar em minha residência em São Luís, por aproximadamente três semanas a angústia permanecia no meu interior. Conseguia ouvir a voz tremula da dona Zara e a voz alta e sem pausas do seu Jacó. Nesse intervalo de tempo, aproveitei para relembrar e refletir sobre pontos específicos de suas falas.

Buscava compreender o motivo de falas específicas causarem mal-estar em mim. Compreendo ser comum um ser humano se comover com uma história de sofrimento e violência vivenciada por outro. Mas, no meu caso, os relatos que ouvi não apenas me comoveram, eles me adoeceram.

Comecei a refletir o motivo para isso ter ocorrido. Encontrei relação com minha história de vida, com a consciência da minha posição no mundo, minhas opiniões políticas e religiosas.

Percebi que todas as precauções que tomei antes dessa primeira viagem, não foram suficientes para eu responder as perguntas que me fizeram, controlar emoções, gestos, expressões e opiniões. Nessa experiência, aprendi refletir sobre as sensações diante de situações e relatos de tal modo que eles se tornaram elementos extremamente importantes na pesquisa de campo e na problematização do objeto de pesquisa.

De maneira geral, foi uma viagem produtiva, consegui ampliar minha rede de contatos, conheci familiares paternos, reencontrei conhecidos e visitei lugares importantes na minha vida pessoal. Ficou combinado o encontro de irmãos na Vila União.

2.2 (Entre) laços familiares

A segunda viagem ocorreu de dezembro de 2021 a janeiro de 2022 e tive o apoio do professor Dr. Antônio Paulino do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – UFMA e de um guia⁶⁵. O destino principal seria a Vila União, em razão do encontro com meus irmãos combinado na primeira viagem.

⁶⁵ Uma pessoa vidente, enxerga, que auxilia uma pessoa cega.

O acesso a esse povoado se dá somente por estradas de barro. No verão tem muita poeira e no inverno fica praticamente inacessível, por causa dos alagamentos. O mês de dezembro marca o início das chuvas. Por isso, decidi sair durante a madrugada de São Luís com objetivo de chegar ao destino ainda durante o dia.

Antes de realizar a segunda viagem, tomei algumas precauções, relacionadas a minha prática de pesquisa. A primeira foi insistir em manter vigilância sobre minhas ações em campo, o que implicava um esforço contínuo para ouvir e perceber diversos pontos de vista sobre um mesmo assunto. Estava disposta a experimentar situações que poderiam causar desequilíbrios emocionais ou causar ações imprevisíveis.

Por conseguinte, tomei alguns cuidados com a saúde física e mental. Escolhi minuciosamente os objetos que utilizaria como recurso de acessibilidade. Tracei trajetos mentais, pensando em supostos agentes que poderiam ser meus guias locais. Organizei uma listagem de questões, selecionei temas de prováveis conversas com agentes pré-determinados. Além disso, combinei o lugar em que eu e meu guia encontraríamos com o professor Paulino para irmos a Vila União.

Encontrei com o professor Paulino em Maranhãozinho, pois ele iniciou a viagem dois dias antes de mim. A rodovia que dá acesso a Vila União, vindo de São Luís – MA, passa por diversos municípios que abrangem minha área de pesquisa, um deles, é Maranhãozinho. Decidi parar nesse município para visitar algumas pessoas e lugares.

A primeira visita que fiz foi para meus mortos. No início do trajeto, saindo das margens da BR – 316, embrenhando-me pelas ruas dessa cidade, percebi uma mudança na forma das pessoas se relacionarem com o cemitério. Antes, até o final dos anos 90, era um lugar aberto, por onde transitavam muitas pessoas, pois, sua localização é no meio da cidade. As crianças roubavam frutas das almas, ação que desencadeava histórias, superstições e crenças. Eram os próprios moradores que cavavam as sepulturas e enterravam seus mortos. A responsabilidade de cuidar era de todos.

Hoje é um lugar fechado, rodeado por muros de alvenaria, cuidado por um funcionário da prefeitura. Triste, solitário. Não faz parte dos trajetos das pessoas e as crianças não fazem mais os rituais de pedir frutas para as almas.

No percurso para o cemitério, passei por lugares importantes na minha história de vida. A primeira escola oficial⁶⁶ em que estudei, o poço que abastecia as casas de água potável, quando Maranhãozinho era um povoado habitado por cerca de quinze famílias, encontrei conhecidos e parentes. Foi um momento de reencontro e consciência identitária, de tal modo, que algumas vezes, ouvia meus gritos e gargalhadas correndo por algumas ruas, subindo nos cajueiros para comer caju verde, ouvindo as recomendações da minha mãe, enquanto ela arrumava uma bacia cheia de pasteis e uma garrafa de pimenta para vender de rua em rua.

Ao chegar diante do portão de entrada do lugar onde o corpo dos meus mortos se encontra, estava imersa em lembranças, sentimentos e melancolia. Encontrei o local onde o corpo dos meus pais foi enterrado. Pedi que meu guia se afastasse.

Passei uns segundos em pé, entre a sepultura da minha mãe e a do meu pai, sentindo e ouvindo aquele lugar. Estabeleci uma conversa interior, movendo meu corpo no ritmo de uma música harmoniosa, produzida pela combinação dos sons das folhas das árvores, do capim e da areia que cobria as sepulturas. Percebi a luz do sol atravessar a lente dos meus olhos. Fiquei aproximadamente trinta minutos nesse estado de êxtase. Depois, saí sentindo meu corpo tremer e meus órgãos internos produzirem barulhos semelhantes aos de uma queda d'água.

Após, sair do cemitério, fui visitar dona Barbara, de quem falei no relato da minha primeira viagem. Considero-lhe como minha segunda parteira, além de ter sido foi amiga de infância da minha mãe e minha madrinha de fogueira⁶⁷.

No decorrer do nosso encontro, fomos para Governador Nunes Freire⁶⁸, onde almoçamos e conversamos sobre a situação das Vinte. Depois, fomos na Mesbla, um povoado nas margens da BR – 316, formado por funcionários e madeireiros da Mesbla, uma empresa de exploração de madeira que faliu no

⁶⁶ Escola de ensino regular, escola municipal, antes, havia estudado em uma escola no centro, sem desconhecida pelo Estado e sem divisão de séries.

⁶⁷ Uma prática cultural do interior do Maranhão, realizadas nas noites de São João e São Pedro, quando os moradores fazem grandes fogueiras na frente de suas casas para homenagear esses santos católicos. O ritual de apadrinhamento consiste em uma pessoa adulta rodear a fogueira segurando as mãos de uma criança. Depois, disso estão ligados por relações de apadrinhamento.

⁶⁸ Município a aproximadamente doze quilômetros de Maranhãozinho.

final dos anos 90, após, a madeira da região se esgotar e iniciarem-se as fiscalizações relativas a proibição de extração de madeira ilegal da reserva florestal do Gurupi.

Ao sair da Mesbla, fomos para Maranhãozinho, onde após encontrar o professor Paulino, viajamos em direção a Vila União. Chegamos nesse povoado no início da noite. Logo que cheguei instalou-se um alvoroço, choros, risadas, gritos, apresentações, beijos e abraços regados a umas pingas e peixe assado.

Nesse emaranhado de emoção, som, informação e curiosidades, encontrei o seu Jacó, aquele madeireiro que conheci na primeira viagem. Apresentei-lhe para o professor e iniciamos uma conversa sobre exploração de madeira e sobre os indígenas com quem ele havia tido contato. Nessa ocasião, o teor das falas foi diferente. Na conversa da primeira viagem relatou cenas de hostilidade e violência contra indígenas, dessa vez, descreveu uma situação em que era vítima de um povo indígena que andava armado pela floresta. Percebi no decorrer da sua fala, muito cuidado com as palavras. Ele estava consciente do que dizia, queria falar coisas que provavelmente seriam do meu interesse, mas, que não causassem má impressão dele.

Para mim, o tom, as pausas, a intensidade da sua voz demonstravam um sentido sobre determinada informação, mas, o som do seu corpo, seus gestos e movimentos, falavam em um sentido oposto.

Essa experiência contribuiu para minha compreensão sobre a criação de estratégias criativas durante uma entrevista informal. Nesse caso, o agente que me passava a informação estava concentrado e consciente do que fazia, tal como eu estava disposta a ouvir. Todos nossos atos demonstravam interesse e objetivos definidos, eu queria ouvir sua descrição relacionada ao seu trabalho de exploração de madeira e contato com os Awá na floresta, ele, desejava falar sobre seu trabalho cansativo, sob ameaça dos indígenas e sobre a proteção que ele e outros madeireiros recebiam dos militares da região. Com a mesma concentração que iniciamos, terminamos a conversa. Retornamos a interação com as pessoas na festa.

Por volta das vinte horas, as pessoas se dispersaram e a festa terminou. Na manhã do dia seguinte, o professor viajou e fiquei com meu guia. A partir desse momento, percebi mudanças nas relações com as pessoas, nos tipos de conversas, nas brincadeiras e cuidados.

Penso que talvez, as mudanças nas minhas relações com as pessoas mudaram em razão das precauções que tomei antes de entrar em contato com as pessoas da Vila União. Substituí a bengala de alumínio por um bastão de madeira, os óculos de lentes pretas por um de lente clara. Gravei o máximo de vozes e sons e trajetos possíveis. Com auxílio do meu guia, aprendi a localização de casas e ruas no povoado. Percebi que a substituição da minha bengala de uso cotidiano, por um bastão ou pelo guia, assim como, os óculos claros, fazendo com que as pessoas enxergassem meus olhos através das lentes, ocasionaram nova postura corporal, necessitei moldar rapidamente meu corpo para se adaptar aqueles novos recursos de forma “natural”.

Na casa em que ficamos hospedados, decorei os principais trajetos como sair do alpendre para ir ao quintal ou ao quarto. Gravei o local onde guardavam os copos, os pratos, a localização do fogareiro e de outros objetos. Passei a realizar esses percursos sem bengala e sem caminhar tateando as paredes. Ganhei maior autonomia na mobilidade e o contato com as pessoas ficou mais direto, participando de atividades domésticas, lavando vasilhas, colhendo verduras, catando feijão. Essa última ação me rendeu boas risadas e emoções. Além disso, me aproximei do cotidiano das mulheres da Vila União.

Nos inícios de manhãs e finais de tarde, sentava-me em um banco de madeira no alpendre, sem celular, consciente que a primeira pessoa que passasse por ali, iria parar para dar uma prosa. Não demorava muito o primeiro chegar. Uns vinham acanhados e procurando palavras: “ei dona, como é que vai?”. Outros, faceiros: “eita dona, um solzinho desse é bom mermo é uma gelada, a siora num acha?”. Havia ainda os tímidos e religiosos, se aproximavam cheios de compaixão e indicando alguém, ou um remédio que podia curar minha cegueira: “sabe dona a siora é alguém que merece um milagre, uma cura”.

Um homem de oitenta anos descrevia seu desejo de encontrar um amor. Nessa descrição falava das suas aventuras quando era jovem, do trabalho no garimpo, das noites alegres nos cabarés. Das festas com muita carne, realizada pelos candidatos a cargos políticos em épocas de eleição, sobre as ciências ocultas das quais seus familiares tinham conhecimento, dos filhos que deixou espalhados pelo mundo etc. As moças relatavam seus romances e amores secretos, alguns, proibidos por serem de famílias tradicionalmente inimigas.

Pediam auxílio nas atividades escolares, faziam muitas perguntas sobre minha vida na cidade.

Os rapazes demonstravam respeito e curiosidade a meu respeito, volta e meia ouvia comentários, “como é que deve ser ela lá na capital?”. Frequentemente iniciava uma conversa com um deles, pois são as pessoas que viajam corriqueiramente para outras regiões, são os mais envolvidos nos negócios de madeira ilegal, garimpagem e tráfico de drogas. São também, as maiores vítimas de assassinatos e do trabalho escravo, conforme os relatos que ouvi. Foi através de um jovem que fiquei sabendo sobre a mata pandarola, localizada próximo do rio Gurupi, que seria uma mata particular, fiscalizada por pistoleiros. Apesar disso, entram madeireiros para derrubar árvores ou caçar. Quando são encontrados por algum dos fiscais particulares, são assinados ou feridos com arma de fogo. Além disso, as primeiras informações que adquiri sobre indígenas foram por meio dos rapazes.

Na medida em que interagia com as pessoas, ouvindo suas histórias, contribuindo como me era possível nas suas rotinas diárias, adquiria mais conhecimento relacionado ao meu objeto. Nessa relação meu guia exerceu função importante. Em alguns momentos, foi uma espécie de mediador, me levava aos lugares e intervia nas conversas, em outros momentos, demonstrava fazer parte daquele lugar, daquele modo de vida, falava, comia, movimentava seu corpo, gesticulava e dava opiniões como os moradores locais.

Inicialmente, senti desconforto e insegurança, depois, meu guia passou constituir parte do processo de construção do meu objeto, ocasionando novas reflexões, construindo novos conhecimentos sobre minha prática de pesquisa e sobre minha existência enquanto pesquisadora e pessoa cega naquele espaço social.

Em determinados momentos me deparei analisando as falas e ações do meu guia, outras vezes, me afastei movida pelo ciúme ou desconforto físico, causado pelas dores nos olhos e alergias na pele.

Porém, foi na relação do meu guia com as pessoas da vila, em específico, com as mulheres, que percebi aspectos da minha posição social naquele lugar.

Todas as pessoas ao se aproximarem de mim para falar algo ou simplesmente ficar em silêncio, agiam de forma semelhante, falavam mais lentamente, em tom baixo, se esforçavam para encontrar palavras respeitosas.

Passavam horas me observando, às vezes, comentavam baixinho: “acho que essa dona vê”. Em seguida se afastava sorrindo. Houve momentos em que esses comentários me incomodavam, mas, para correr o risco de falar alguma ignorância, expliquei para minha sobrinha de nove anos, curiosa e muito faladeira, como uma pessoa cega usa o celular. Depois disso, ela saiu comentando com quem apareceu em sua frente. Isso diminuiu os murmúrios e suspeitas das pessoas ao meu respeito.

Nessas questões relacionadas a comentários a meu respeito meu guia nunca interferiu. Em alguns casos, ele parecia estar despercebido. Com aquelas pessoas agia como amigo próximo, companheiro e cúmplice, mas isso nunca ocorreu em relação a minha presença, isso desde a primeira viagem. Ao observar meu guia, descobri que para aquelas pessoas, eu, significava a diferença, uma curiosidade e uma dúvida.

Existia um grande distanciamento social entre nós, independentemente do meu esforço não me aproximava de algumas pessoas de quem desejava me aproximar. Mas meu guia se aproximou, fez amizades, participando diariamente de atividades coletivas. Por isso, ele, além da função de guia, passou ser um mediador na minha comunicação com algumas pessoas específicas, das quais, desejava saber alguma informação.

Ao lado dos meus irmãos minha diferença era ressaltada, às vezes. Nossa ligação familiar questionada: “tem certeza de que vocês são irmãos mesmo? Não se parecem não”. Durante um desses comentários, falei em tom sarcástico, sorrindo ser de outro continente, da Índia talvez. Daí nossa diferença física, na fala, gostos e formas de ver o mundo.

Ao ouvir isso, um dos meus meios irmão, que havia recentemente conhecido, me chamou para uma conversa particular, iniciando o relato:

Irmã, cê sabe que fui o primeiro dos filhos que nosso pai deu, eu tinha um ano de vida, ele me deu para um fazendeiro rico, além de mim, ele criava muitos meninos, então, ao todo tenho quarenta e seis irmãos adotivos, mas, aí, quando completei sete anos, meu pai morreu, e, minha mãe não teve força pra cuidar das coisas, pouco tempo, ela também morreu, aí, as crianças pequena ficaram abandonada aqui, passando fome, aí, uma família de índio me levou pra morar com eles, fiquei lá até os treze anos, depois, fui embora com uma mulher pro Marabá, hoje, ela é a minha mulher, desses índios que morei tenho contato

direto com meu tio, ele é o cacique de uma aldeia lá no Arame.

O relato do meu meio irmão foi emocionante, conversamos por umas horas, choramos, nos abraçamos e sorrimos. Quando o auge da emoção passou, fomos beber uma pinga. Nesse momento, dei-me conta do que havia acontecido, não aguentei e gargalhei muito. Meu guia e meus irmãos assustados, me observavam sem saber o motivo do meu sorriso, e, após uma pausa falei: uns minutos atrás não tinha a menor ideia de como faria pesquisa de campo na aldeia, não conhecia nenhum indígena, não tinha contato com nenhum *Awá*, não tinha nem um colega de pesquisa para me ajudar entrar em uma aldeia. Agora, tenho duas possibilidades, ainda mais, pautadas em relação de parentesco com meus irmãos.

No meio de uma brincadeira de irmãos, surgiram duas possibilidades favoráveis para o início de uma rede de contato com os indígenas da terra indígena Araribóia. Essa terra é habitada por alguns grupos *Awá* recém-contratados, com registros oficiais de grupos isolados, e por diversos do povo *Tentehar*.

Nesse momento, meu outro meio irmão se aproximou falando que também tinha um irmão adotivo casado com uma “índia” e os dois moravam em uma aldeia próxima do povoado Faisa, localizado entre os municípios de Arame e Buriti. Quando me relatava isso, enviou uma mensagem de áudio para esse seu irmão adotivo na aldeia para nos apresentar.

Assim, estabeleci meu primeiro contato com um agente de uma terra indígena por meio de redes sociais. Trocamos números de telefone e continuamos conversando diariamente nos dias em que passei na vila.

Enquanto isso, meu outro irmão entrou em contato com seu tio, o cacique de uma aldeia no Arame, para nos apresentar. Meu primeiro contato com esse cacique ocorreu seis meses depois do encontro com meus irmãos. A partir desse momento, continuamos mantendo contatos.

Quando iniciei o contato com essas duas pessoas, falei sobre minha investigação para a pesquisa de doutorado e sobre minhas produções escritas anteriores. Relatei as principais justificativas para pesquisar essa temática e a relação com minha história de vida. Após, falar sobre a pesquisa fiquei mais próxima do seu Silva.

Seu Silva foi quem primeiro ofereceu apoio, se comprometendo em me acompanhar em diversas aldeias da terra indígena Araribóia. Com isso, combinamos minha visita a sua casa e a algumas aldeias. Inclusive na aldeia em que o cacique é tio de um dos meus meios irmãos.

Houve momentos em que captei tantas informações em uma fala ou em um relato que, além de decorar todas as palavras, gravei o sentimento transmitido na voz. Em outros casos, ouvi relatos que não despertaram minha atenção momentaneamente, inclusive, julguei como falsos e mentirosos. Nesses casos, transcrevi para caso precisasse no decorrer da escrita da tese.

O ato de decorar o máximo de informação possível, conforme já destaquei, é algo que faz parte da minha vida como pessoa cega. Foi a melhor alternativa que encontrei durante a pesquisa de campo, porque facilitou meu processo de investigação de uma maneira informal, criativa e produtiva.

Mentalmente criei um roteiro de perguntas e informações e encontrei para cada questão do meu roteiro, inúmeras respostas. Ouvi estas respostas em conversas informais e durante brincadeiras, trabalhos domésticos, reuniões, festas, manifestações e rituais religiosos.

No decorrer da pesquisa de campo precisei escrever alguns textos da tese ou artigos de conclusão de disciplinas. Escrevia sempre nas madrugadas, quando todos dormiam e eu produzia meus textos e realizava leituras densas. Percebi nesses momentos que minha capacidade de decorar informações de leitura, sobretudo, citações diretas, ficou mais eficiente. Comecei criar longos textos mentalmente, através de um processo de construção, reconstrução, interligando informações, questionando e justificando conhecimentos empíricos e teóricos.

Desse modo, a realização desta tese não seguiu etapas rígidas e pré-estabelecidas. Foi na construção do objeto que o método foi se desenhando, as estratégias foram definidas e descobertas de técnicas ocorreram, recursos e instrumentos foram descobertos.

3 O PROCESSO DE TERRITORIALIZAÇÃO AWÁ

Neste capítulo procuro mostrar como os Awá contatados vivenciaram um “processo de territorialização” (Oliveira 2016, p. 2004) que vem configurando sua situação atual e nos dá pistas para compreender a situação dos “Awá da mata”. Procuro perceber como o estabelecimento do contato alterou seu modo de vida.

Todos os tipos de contatos entre os Awá e os não indígenas ocorreram em situações de violência ocasionadas pela invasão de seu território. A execução da política de contato com esse povo ocorreu sem planejamento adequado que garantisse a proteção da vida física, social e territorial dos Awá. Suas ações ocorriam após a Funai receber notícias de lavradores ou outros povos indígenas que avistavam indícios da presença Awá.

Ao serem obrigados a viver nos limites territoriais dos postos indígenas, estando, portanto, em uma “base territorial fixa”, os Awá passaram ser direcionados por um “novo processo de territorialização”. Uma concepção de território definida como;

Um processo de reorganização social que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; e 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado. (OLIVEIRA, 2016, p. 204)

O atual processo de territorialização que os Awá recém-contatados estão vivenciando foi inicialmente construído como uma alternativa para retirá-los do território de sua mobilidade para favorecer a implantação de projetos de desenvolvimento, sobretudo, da estrada de ferro Carajás e outros empreendimentos relacionados.

Representa também, uma das medidas criadas pelo Estado para “amenizar” os problemas territoriais vivenciados por este povo. Um exemplo disso, é o relato de Sidney Possuelo sobre o contato que estabeleceu com os Awá na região onde ocorreu abertura de rodovia e a construção da estrada de ferro Carajás. Além desse relato, tem as referências de Gomes e os relatos de encontros entre os Awá e regionais, principalmente, com lavradores “posseiros”.

De acordo com Cordeiro (2019), no Maranhão, assim como no restante do Brasil, foram executadas políticas de contato desde o século XVII, sendo impulsionadas pelo avanço das frentes de expansão que provocaram o aumento do povoamento e colonização em territórios habitados por povos indígenas. Foram criadas e executadas por instituições do Estado português e, em seguida, por setores do Estado Imperial, Republicano e Democrático brasileiro, por religiosos e pela sociedade civil brasileira. Sempre ocorreram segundo padrões de conquistas territoriais. Os agentes que trabalhavam nas ações de contato agiam de modo a recrutar soldados com funções estratégicas de dominação do Estado sobre esses povos.

De acordo com Gomes (1985), o modo de vida desses povos aproximava-se de uma condição de autossuficiência social e econômica, que os leva a suprir, de forma autônoma, suas necessidades sociais, materiais ou simbólicas, evitando relações que poderiam desencadear tensões ou conflitos interétnicos.

A concepção de política de contato que utilizo nesta tese é a elaborada por Monteiro (1994), que se refere às expedições de apresamento, estatais ou privadas, criadas no início de século XVI, época dos primeiros eventos de colonização e povoamento do Brasil, para contatar e retirar os povos indígenas de seu território original e assentá-los em aldeias⁶⁹, para serem catequizados e inseridos na cultura do colonizador.

As políticas de contato foram construídas como a alternativa eficaz para resolver o problema dos índios do Brasil porque estavam ocupando áreas territoriais de cobiça do Estado e de empresas privadas. Na medida que esses povos eram contatados, seus territórios ficavam livres para o Estado nacional implementar projetos de povoamento e econômicos.

De acordo com Gomes (1982, p. 04) no decorrer dos processos de contato foram dizimadas diversas nações indígenas no Maranhão. Por volta de meados do século XIX, os grandes grupos de índios Timbira ao longo dos Vales dos rios Itapecuru, Grajaú e Mearim e quase todos os índios que habitavam as zonas de mata de transição, foram extintos. Esta aniquilação foi intensificada após a

⁶⁹ O termo aldeia decorre dos aldeamentos criados pelas missões que no período colonial realizavam os descimentos de índios das matas para aldeá-los nas missões. Oliveira (1998) analisa esse processo como territorialização, quando famílias indígenas, de diferentes línguas, foram atraídas para os aldeamentos, sendo sedentarizadas e catequizadas.

chegada maciça de africanos para serem escravizados no Maranhão, vindos pela Companhia do Maranhão e Grão-Pará, que já havia se constituído em 1621, com jurisdição independente do Estado do Brasil, e com a chegada da frente de expansão pastoril vinda do Piauí e Bahia.

Em todas essas regiões habitavam povos indígenas e são apontadas por Gomes (1985; 1996), Cormier (2002) e Garcia (2010), como o território tradicional do povo *Awá*. A partir dos séculos XVIII e XIX eles teriam começado a migrar rumo ao norte e nordeste amazônico, para escapar das ações predatórias do colonizador.

No início do século XX, a execução de políticas de contato ou de atração passou a ser de competência exclusiva do Estado brasileiro, que se afirmava como uma política laica, cujo discurso oficial baseava-se na proteção, civilização e integração do “índio” a sociedade nacional.

Na primeira metade do século XX, havia inúmeros argumentos a favor de uma política indigenista estatal destinada a civilização dos indígenas, retirando-os de suas terras para deixá-las livres para o “progresso”. O diretor do Museu Paulista, Herman Von Ihering exclamava que os “índios eram um empecilho ao progresso econômico do país”. Por outro lado, estavam os missionários católicos que queriam o retorno da catequese religiosa como meio para “civilizar” os “índios, independentemente da separação entre a igreja e o Estado estabelecida pela Constituição de 1891”. (Freire, C., 2009, p. 72).

Nesse debate entraram, também, os positivistas que defendiam a formulação de uma política indigenista com base no trabalho das linhas telegráficas em Mato Grosso e nas ideias de José Bonifácio de Andrada e Silva. Com esse discurso, envolveram instituições como o Museu Nacional, o Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio – MAIC e o Apostolado Positivista, com o objetivo de criar um órgão indigenista leigo com a finalidade de “garantir a sobrevivência física das populações indígenas e estabelecer contatos pacíficos com os índios hostis, fixando esses grupos à terra tornada produtiva, enquanto, gradualmente, os indígenas adotariam os hábitos da civilização”. Seus

argumentos contribuíram para o governo de Nilo Peçanha implementar, no MAIC, uma política indigenista⁷⁰ com o objetivo de civilizar os índios.

Nessa perspectiva positivista foi criado o “primeiro órgão oficial do Estado brasileiro, dentro do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, por meio do Decreto nº 8.072, de 20 de julho de 1910, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais– SPILTN. Esse decreto estabelece que as ações de contato como política de proteção aos “índios” é uma política exclusiva do SPILTN. Essas políticas eram executadas pelos sertanistas, homens que adentravam a “selva” para contatar índios. O sertanismo foi o grande responsável pela interiorização e expansão do território brasileiro. Esta terminologia é usada desde o Brasil colonial para nomear os agentes sociais envolvidos no processo de “dizimar e escravizar índios” (Monteiro, 1994).

No início do século XX, o termo sertanismo, “era utilizado para identificar o tenente-coronel Mariano Cândido da Silva Rondon, o primeiro diretor do SPILTN, que expressa a figura do “moderno desbravador dos sertões”, em suas atividades para contatar índios isolados”. (Lima, 1995, p. 11). Posteriormente, foi um termo utilizado, para identificar os servidores da Funai que realizavam atrações de povos indígenas arredios/isolados.

De acordo com Lima (1995, p. 142) o SPILTN estava inserido entre os diversos aparelhos de poder que faziam populações e territorializações específicas e alheias a administração pública matéria de sua incidência, precavendo e controlando conflitos internos, disciplinando-os e delimitando-os, eliminando a errância de indígenas e camponeses segundo interesses estratégicos e táticos da administração. Os agentes do SPILTN acreditavam que era preciso tirar os trabalhadores nacionais dos “males da escravidão” e acabar com o atraso da agricultura brasileira por meio da ação pedagógica sobre a mão-de-obra e que, caberia as elites pensantes, formar o povo brasileiro.

O decreto nº 8.072, de 20 de julho de 1910 autorizava, em seu artigo 2º, que o SPILTN deveria “concorrer para que os inspectores se constituam procuradores dos índios, requerendo ou designando procuradores para representá-los perante a justiça do paiz e as autoridades locais”.

⁷⁰ Considero política indigenista segundo a perspectiva de Lima (1995, p.15) como “as medidas práticas formuladas por distintos poderes estatizados direta ou indiretamente sobre os povos indígenas” (Lima, 1995, p. 15).

A tutela exercida em relação aos povos indígenas configurou-se como um poder de Estado, onde são postas em práticas estratégicas de guerra de conquista continuamente, em que a submissão dos indígenas era um aspecto fundamental para que pudessem ser “incorporados” a “civilização” e em seguida, a uma atividade econômica. De acordo com Lima (1995) o poder tutelar é;

Uma modalidade de poder de um Estado que se imagina nacional, de uma comunidade, entendida aqui como um conjunto de redes sociais estatizadas, com pretensões de abarcar e submeter a multiplicidade de comunidades étnicas diferenciadas e dispostas num território cuja definição face a outras comunidades políticas igualmente heteróclitas é relativa e instável. (Lima, 1995, p. 74).

As diretrizes do SPILTN apontam que este órgão indigenista foi criado somente com interesses políticos e econômicos, e não como uma política de proteção aos povos indígenas. Todas as suas ações eram direcionadas para a abertura de estradas, ferrovias e a implantação de projetos econômicos governamentais e privados, em territórios indígenas. Sua função principal era controlar o espaço e a população em uma só área, garantindo a liderança política da dita comunidade nacional, para facilitar a expansão capitalista. Após concluída, a transição de “selvagens” para “civilizados”, os povos indígenas contatados seriam inseridos no trabalho e na educação oficial. O padrão habitual de “ação indigenista ocorria em situações de fronteira em expansão, com povos indígenas que mantinham sob seu controle amplos espaços territoriais, ou, inversamente, ameaçavam o controle das frentes sobre estes, e que possuíam uma cultura diferente daquela dos não-Índios” (Oliveira, 1998, p. 52).

Em 1967 o Serviço de Proteção aos Índios – SPI foi extinto, em meios a “acusações de corrupção e foi substituído pela Fundação Nacional do Índio – Funai”. (Cunha, 1992).

Por meio da Lei nº. 5. 371, de 05 de dezembro de 1967, no âmbito do Ministério da Justiça, foi criada a Fundação Nacional do Índio-Funai. A partir desse período, esse órgão assumiu todas as ações referentes aos índios isolados e recém-contratados.

Nas suas primeiras décadas de fundação, a Funai desenvolveu uma política indigenista que tinha como estratégia “ações de atração” (o contato),

conforme a concepção de integração do “índio à comunidade nacional”, igual à que era praticada pelo SPI.

Na década de 1970 o Estado brasileiro através da Funai, criou e executou uma política indigenista, para contatar e assentar em aldeias o povo *Awá*.

A política da frente de atração tinha como objetivo incorporar os *Awá* no modo de vida dos brasileiros, de modo que não interferissem na implantação de projetos de colonização e econômicos em novas áreas do território *Awá*. Essa política, por um lado, pretendia garantir a proteção social e territorial dos *Awá* e por outro lado, forçava o contato, retirando os *Awá* de seu território tradicional e assentando-os em aldeias, liberando assim, os espaços de mobilidade dos *Awá* para os não indígenas.

Em 1987 ocorreu mudança na política indigenista brasileira, a política de contato, passou a ser norteadada por estratégias de reconhecimento do “isolamento”, considerando povos “indígenas isolados” como indígenas com ausência de relações permanentes com as sociedades nacionais ou com pouca frequência de interação, com não-índios e com outros povos indígenas.

Segundo registros da Funai publicados em seu site oficial em 2018, em 1987 os funcionários responsáveis por executar as ações de contato com índios isolados, organizaram o I Encontro de Sertanistas, coordenado por Sydney Possuelo. No final desse encontro, os sertanistas concluíram que a experiência do contato era negativa para o índio, porque todas as suas estruturas sociais e territoriais eram alteradas em função do contato. O contato só deveria ocorrer quando um grupo isolado não tivesse mais condições de suportar as invasões de seu território. Nesse caso, o contato seria uma medida de proteção aos índios isolados.

Em 1988, após a promulgação da Constituição federal, a Funai “desenvolveu uma ação indigenista com o objetivo de “coordenar o processo de formulação e implementação da política indigenista do Estado brasileiro (FUNAI (2024). Um dos objetivos desta política foi instituir mecanismos efetivos de controle social e de gestão participativa para a proteção e promoção dos direitos dos povos indígenas.

Neste período, foram aprovadas as Normas do Sistema de Proteção ao Índio Isolado – SPII. Para desenvolver essa política, foi criada a Coordenadoria de Índios Isolados – CII na Funai, por Sidney Possuelo, com a finalidade de

planejar, supervisionar e normatizar as atividades relacionadas à localização, à proteção e ao contato com os índios isolados.

A CII foi estruturada em unidades descentralizadas, denominadas de Equipe de Localização, Equipe de Proteção e Equipe de Contato. O objetivo de cada equipe é proteger a região habitada pelos isolados e monitorar os acontecimentos, ameaças e sistematizar informações, coletadas em campo, sobre a área ocupada pelos grupos indígenas isolados para instruir estudos de identificação e demarcação dessas terras. Essas três equipes de trabalho constituem a Frente Proteção Etnoambiental – FPE⁷¹.

De acordo com registros do site oficial da Funai publicados em 2024, a partir de 1988 a Funai definiu como uma de suas diretrizes garantir “aos índios e grupos isolados o direito de assim permanecerem, mantendo a integridade de seu território, intervindo apenas quando qualquer fator coloque em risco a sua sobrevivência e organização sociocultural”.

O planejamento da preservação da autonomia indígena de acordo com a premissa do não contato ocorre em torno de três pilares: a garantia e sobrevivência territorial, física e sócio-cultural. São criadas medidas preventivas como: a interdição da área territorial, controle de epidemias, (malária e gripe) e vacinação. Em relação a terra, a Funai procura intervir imediatamente após o contato ou no mesmo momento que identifica um grupo “isolado”.

De acordo com Cordeiro (2019), oficialmente, as práticas de contato implementadas como medidas estratégicas de proteção, e que foram executadas com os *Awá*, não são mais exercidas pelo órgão indigenista oficial. Porém, na prática as ações da Funai para contatar e assentar os *Awá* em aldeias foram executadas de modo oficial até o final da década de 1990. E de modo implícito, essas ações são executadas ainda hoje.

Essas ações tiveram continuidade os trabalhos nos postos indígenas, na forma de contato/atração, seguidos da distribuição, por agentes da Funai, de utensílios domésticos, instrumentos de caça, pesca e agricultura, roupas, medicação. A prática da agricultura é estimulada, a escolarização é introduzida, ações que provocam mudanças nas relações sociais, territoriais e cosmológicas.

⁷¹ Informações extraídas do site oficial da Funai em 2018 e 2024.

Um exemplo, foi o que ocorreu com um grupo *Awá* que se deixou contatar pela Funai no início do ano de 2015. De acordo com registros do Instituto Socioambiental – ISA publicados no site oficial desta instituição em 2018, o grupo *Awá* contatado em 2015 era constituído por um adolescente, sua mãe e sua avó. Todos da mesma família. As mulheres do grupo evitavam o contato desde o ano de 1980. Os *Awá* já contatados temem pela vida de seus parentes, pois sabem do medo e das dificuldades pelas quais os que vivem na mata estão passando.

O contato contínuo desse grupo *Awá* com os brasileiros mostra sobretudo, que os *Awá* tinham como única alternativa de sobrevivência o contato. Antes disso, viviam na mata se alimentando do que podiam, fugindo da ação de violência dos não indígenas, na tentativa de continuar vivendo livremente de acordo com sua cultura. Esta situação é semelhante as que os primeiros grupos *Awá* contatados vivenciaram.

Todos os territórios tradicionais dos *Awá* estão ocupados por municípios, povoados, centros, fazendas, lavoura, carvoaria, serrarias, madeiras, etc. As terras indígenas que os *Awá* contatados habitam sofrem constantes invasões de posseiros, madeiros e fazendeiros e são cortadas por estradas e ferrovia, ocasionando constantes situações de violências para os *Awá*.

O processo de territorialização *Awá* desde o primeiro contato oficial alterou drasticamente seu modo de vida. Transformou suas relações sociais e territoriais. Antes de serem contatados e fixados em aldeias, esse povo vivia em constante mobilidade, exerciam o autogoverno. “viviam como caçadores e coletores, deslocando-se em pequenos grupos de 08 a 30 pessoas”. (Gomes, 2012, p. 227).

Após, serem fixados em aldeias, grupos *Awá* com diferentes territórios de mobilidade passaram viver juntos em um mesmo posto indígena, sendo supervisionados e direcionados a outras práticas culturais pelos agentes da Funai. A ação da Funai em colocar grupos diferentes em um mesmo território com limites fixos e pré-determinados lhes obriga a estarem continuamente desenvolvendo estratégias de sobrevivência física e cultural no interior de cada grupo.

Cada grupo *Awá* antes de ser contatado tinha suas especificidades relacionadas a formas de mobilidade, deslocamentos, alimentação, relações familiares e diferenças linguísticas como apontou Garcia (2010).

As diferenças entre os grupos *Awá* apontadas por Gomes (2010) assim como os problemas que os grupos vivenciam ao serem obrigados a viver em espaço territorial fixo e delimitado geograficamente foram destacadas também por Coelho (2012). De acordo com Coelho (2012, p. 114) o atual processo de territorialização vivenciado pelos *Awá*, implicou, também, um novo arranjo social decorrente do processo de aldeamento, que reuniu diferentes grupos em um mesmo local. Essa prática da Funai não só impôs um modo de vida mais sedentário, mas obrigou-os a estabelecer um tipo de convívio intergrupos, ainda em construção.

Esta pesquisadora afirmou estar ocorrendo uma retomada do modelo colonial de aldeamento, com a particularidade de não misturar diferentes povos, mas grupos de um mesmo povo. Antes, a relação entre os diferentes grupos era esporádica, o que implicava na construção de hábitos diferenciados e identidades específicas. [...] A estratégia de aldeamento não só reuniu grupos distintos, como separou pessoas de um mesmo grupo.

Todavia, as transformações impostas ao modo de vida *Awá* não parece ser uma preocupação do Estado. A ação de aldear é uma forma oficial do Estado para continuar com o processo de exploração de recursos naturais e a ocupação de territórios indígenas, semelhante ao ocorrido no início da colonização.

Nesse sentido, o processo de territorialização *Awá* expressa uma “colonialidad del poder” Tal como definiu Quijano (2007, p. 124). A primeira etapa da colonialidade do poder a meu ver ocorre por meio do domínio e controle territorial de um povo sobre outro. No caso dos *Awá*, o processo de territorialização expressa o interesse do Estado em estabelecer um limite para seu território de mobilidade para a implantação de projetos econômicos favoráveis a expansão capitalista.

A compreensão de território do povo *Awá* é diferente da dos não indígenas. Para eles o “território, é usado integralmente como fonte de vida e conhecimento” (Gomes, 1996, p. 07). Não se trata de uma riqueza natural pronta para ser explorada, como sempre foi o discurso do Estado brasileiro presente em vários planos de desenvolvimento regional, principalmente, naqueles criados para a região amazônica no século XX.

As principais transformações culturais vivenciadas pelos *Awá* atualmente são a introdução de novas formas alimentares, de medicamentos, de objetos de

uso cotidiano como espingardas e de uso pessoal como roupas e adereços. Cabe destaque também para o início da escolarização na língua oficial, ou seja, o português e a introdução da atividade da agricultura e de novos objetos e práticas nos seus rituais.

Gomes (1982) mostrou que a introdução de novas formas alimentares e o início da escolarização ocorreu desde os primeiros momentos do processo de contato com um grupo *Awá*. A ideia parecia ser alfabetizá-los no português para facilitar a comunicação e a execução de novos contatos.

Após os primeiros momentos do contato dos *Awá* com os agentes da Funai, foram criadas formas para a introdução da educação escolar. Capucci e Jonatã (2010) mostram em seu documentário *Awá ka'apará: a vida Awá*, como a Funai iniciou a introdução de ferramentas, alimentos e alterou as relações sociais e territoriais dos *Awá*.

Foram criadas dinâmicas que não expressam o modo tradicional dos *Awá* viverem, como por exemplo, o incentivo em ensinar os *Awá* falar a língua portuguesa, principalmente para as crianças. Muitas, aprendem músicas infantis em português e não são incentivadas a cantar os cânticos tradicionais *Awá*.

De acordo com Silva (2020) atualmente estão em curso dois processos de educação escolar para os *Awá*, um executado pelo Conselho Indigenista Missionário -CIMI, iniciado em 2001 nas aldeias *Awá* e Tiracambú. Outro criado pela Secretaria de Educação do Maranhão -Seduc -MA, em 2006, na aldeia Guajá, cuja escolarização é realizada por missionários da ALEM.

Essas duas formas de escolarização são conduzidas de forma independente, apesar de estarem vinculadas a Seduc. Continuam sendo administradas pelas instituições religiosas, o CIMI, católica, e a ALEM, evangélica. A presença de missionários nas aldeias *Awá* ocorre desde os primeiros contatos, primeiramente pelos missionários do CIMI, através do padre Carlo Ubialli, que participou de algumas ações de contato. Este padre, juntamente com a Funai iniciou o processo de escolarização dos *Awá*.

A introdução da educação escolar para esse povo ocorreu concomitantemente a introdução da agricultura. Conforme destacaram Gomes (1985), Coelho (2012) Silva (2020) e Forline (2002), a introdução da agricultura provocou uma reorganização das atividades diárias e a necessidade de adequação do corpo.

De acordo com Forline (2000) os *Awá* após o contato oficial com a sociedade brasileira adotaram o cultivo itinerante, semelhante aos seus vizinhos não-indígenas. Plantam, principalmente, mandioca, abobora e arroz.

As pesquisas de Garcia (2010) e Coelho (2012) mostram que os *Awá* não demonstram muito interesse por esta atividade. Segundo mostrou Garcia (2010) a prática da agricultura nas aldeias *Awá* é um trabalho exercido basicamente por funcionários da Funai. A principal atividade dos *Awá* continua sendo a caça, seguida de outras como a coleta de mel, frutos e pesca. A caça caracteriza a socialização *Awá*, processos de mobilidade em seu território, sua cosmologia e suas individualidades.

Atualmente, alguns *Awá* jovens realizam a prática da agricultura por incentivo dos funcionários da Funai, mas não é uma prática cotidiana regular. Os jovens demonstram maior interesse por atividades de caça com espingardas e outros recursos tecnológicos introduzidos após o contato.

A espingarda – *maká* foi introduzida como instrumento de caça durante os primeiros contatos com os *Awá*. Segundo Yokoi (2014, p. 46) as espingardas começam a ser utilizadas nos trabalhos da frente de atração da Funai, quando os *Awá* começaram a acompanhar os servidores da Funai em seus trabalhos na mata. Para ele, a espingarda entrou no universo indígena por uma questão prática e funcional. As pessoas mais velhas que passaram a maior parte da sua infância na mata não se interessam pela utilização da espingarda. Alguns jovens se interessam tanto pela espingarda quanto pelo arco e flecha, outros utilizam a espingarda somente para caçar.

De acordo com Yokoi, os *Awá* consideram que a espingarda é usada porque compensa mesmo com todas as dificuldades que se apresentam, pois os animais, que estão mais próximos da aldeia e das coisas do branco, acabam por revelar um comportamento distinto daqueles que estão longe, na mata. Esta proximidade os faz arredios e impossíveis de serem pegos somente com arco e flecha. A questão não é puramente tecnológica. (Yokoi, 2014, p. 52).

Garcia (2010) chamou atenção para o fato de que apesar das espingardas serem apreciadas e frequentemente solicitadas pelos *Awá*, o arco e a flecha são os principais recursos de caça, mesmo que não sejam usados durante uma caçada, o arco e a flecha sempre são carregados por um caçador *Awá*.

A produção desses instrumentos de caça ocupa a maior parte do dia a dia nas aldeias, são produzidos por homens e são ensinados para as crianças do sexo masculino desde os primeiros anos da sua infância.

O arco e a flecha são também, elementos de diferenciação entre os grupos. Cada grupo *Awá* possui sua forma específica de produção de arcos e flechas e isto é importante para um grupo conhecer e reconhecer outro grupo.

De acordo com Gomes (1982), no período em que estavam sendo executadas as ações de atração dos *Awá*, os postos indígenas que davam apoio aos contatos contavam normalmente com a presença de um chefe de posto, um enfermeiro e um ou dois trabalhadores braçais, sendo por esta ordem a escala de mando. Vários postos possuíam viaturas próprias, algumas com motoristas, seja jeep Toyota ou lancha de popa de pequeno porte, 15 HP.

As farmácias dos postos tinham remédios doados por convênio efetivado com a Central de Medicamentos – CEME e, também, comprados em São Luís ou cidades vizinhas. O grau de escolaridade de chefes de posto e enfermeiros variava muito, desde um ou outro que tinha curso superior e treinamento especializado, à maioria que havia cursado o ginásio. Os trabalhadores braçais tinham ainda menos escolaridade, embora houvesse exceções, nem tanto pelo número de anos passados em escolas, como por autodidatismo.

Algumas aldeias localizadas perto de postos tinham professores que ensinavam os princípios de leitura, redação, aritmética e conhecimentos gerais, transmitindo um grau de escolaridade talvez equivalente aos primeiros anos do primeiro ciclo. Em geral eram não-índios ou índios de outras regiões.

Dentre os postos que davam apoio às ações com os *Awá* estava o P. I. Caru. Este posto está localizado na beira do rio Pindaré e não no rio Caru. Recebeu este nome, para diferenciá-lo do P.I. Pindaré, que se encontra bem abaixo, na Terra Indígena Pindaré. Foi criado por volta de 1974, para dar assistência a índios *Tentehar* da localidade. [...]. Em 1982 atendia 103 *Tentehar* que viviam em 05 aldeias e cerca de 60 “Guajá”. (Gomes, 1982, p. 45).

A primeira grande dificuldade do P.I. Caru é o longo perímetro da reserva, de 190 Km, que deve ser mantida inviolada de invasões dos inúmeros povoados e centros que a margeiam. Praticamente esta era uma tarefa impossível dentro das condições de infraestrutura do posto. Até alguns anos antes de 1982, essas invasões visavam a feitura de roças, a extração de madeiras de lei, a quebra de

coco babaçu, a pesca nos igarapés do interior da reserva e a caça de animais silvestres (Gomes, 1982, p. 46).

O P.I. Awá está localizado às margens do igarapé Presídio, que desagua no rio Pindaré. A estrada de ferro Carajás passa ao largo do posto, do outro lado do rio Pindaré, na altura do quilômetro 300 (Gomes, 1996, p. 05). Na década de 1990 havia 112 Guajá vivendo nas imediações desse Posto, quase que em modo de aldeia sedentária, criando condições inóspitas de higiene e falta de caça. Devido a essas condições, Gomes (1996) sugeriu que parte desses índios fosse transferida para o P.I. Tiracambu, localizado a 20 Km ao sul, também na beira do Pindaré. Essa seria também uma forma de povoar de “Guajá” a parte sudeste da terra indígena e criar oportunidades para o surgimento de novos agrupamentos, com caça abundante. (Gomes, 1996, p. 21).

O P.I. Juriti foi criado no final da década de 1980, próximo da cabeceira do igarapé Juriti. Segundo Gomes (1996, p. 22), a criação desse posto se deu em razão da presença de diversos invasores que derrubavam mata, para plantar capim e criar bois e cabras. A última informação é que haviam se retirado, mas deixaram casas e paióis, com um vigia. Gomes considerava necessário que aquela área fosse resgatada para os Awá. Daí a importância da criação do posto. Outro local onde considerava ser importante criar um posto para assistir a esse povo era no igarapé Jararaca, porque lá habitava um grupo autônomo, que estava correndo o risco de ser contatado por *Ka'apor* e Tembé, em circunstâncias indesejadas.

De acordo com Coelho (2012, p. 101) o P.I. Juriti é o local que vivem “os Awá com menos tempo de contato com o mundo de fora”. Em 2012, viviam quarenta índios que têm contato regular com poucos funcionários da Funai-Fundação Nacional do Índio e da Funasa – Fundação Nacional da Saúde.

Destaco que as ações de contato não oficiais, aquelas realizadas antes da formação da “frente de atração guajá”, assim como todos os contatos realizados pela frente de atração, ocorreram no momento em que estava sendo executada a construção da ferrovia Carajás e, também, quando estavam em curso diversos projetos de colonização dirigida, como o projeto de colonização do Alto-Turi e o projeto de colonização do Maracaçumé. Além desses projetos estão em curso inúmeros outros projetos direcionados a expansão da pecuária e da agricultura, construção de redes de telefonia, eletricidade e abertura de

estradas. Todos esses empreendimentos construídos ao mesmo tempo e na mesma região, traçam limites e reconfiguram territórios indígenas, causando mortes e separação de familiares e grupos Awá.

A construção de postos indígenas parra assentar os Awá após o contato, foram medidas de “proteção” criadas pelo Estado brasileiro através da Funai. Nesse sentido, a ação executada pela Funai estava estritamente ligada a política de desenvolvimento regional que facetou, financiou e apoiou por meio de isenções fiscais e tratados internacionais diversos empreendimentos econômicos em regiões historicamente habitada por povos indígenas, como foi o caso da implantação do Programa Grande Carajás. A região onde foi implantado este projeto incide sobre o território Awá. Nas margens da ferrovia, há dois postos indígenas, o Awá e o Tiracambu, na terra indígena Caru.

Abaixo descrevo a sequência dos contatos oficiais dos Awá, isto é, os contatos executados pela Funai. Cabe destacar que todos esses contatos foram realizados quando esse povo estava com seu território sendo invadido por não indígenas principalmente madeireiros, garimpeiros, empresários e posseiros. Ao mesmo instante em que ocorria o aumento da invasão do território por estes agentes, os governos federal e estadual criavam políticas de desenvolvimento nos limites territoriais dos Awá e de outros povos indígenas em toda a Amazônia maranhense.

Quadro nº 01 Sequência dos contatos efetivados com os Awá

Grupo contatado	Data
Grupo de <i>Tamaicamã e de Tapanihu Turizinho</i>	1972
Grupo do Turiaçu	1978
Grupo do Igarapé Timbira	1980
Grupo do Igarapé Água Branca	1984
Grupo do Igarapé Água Preta	1989
Grupo do Pindarezinho	1991
Grupo do Igarapé Seco	1998

Após o primeiro contato oficial, iniciado por Valeria Parisi, em 1973, outros foram ocorrendo sem que obedecessem a qualquer programação ou mesmo fossem executados por uma mesma equipe.

Quando realizei a investigação para minha dissertação de mestrado sobre o processo de contato dos Awá com os não indígenas encontrei outra versão

que afirma, que o primeiro contato oficial teria acontecido através de um trabalhador braçal da Funai em 1972 e o segundo grupo contatado teria sido em 1978, numa expedição coordenada por Sidney Possuelo. Tive a oportunidade de entrevistar esse sertanista, que me relatou em detalhes essa expedição. Segundo Possuelo, esse grupo que ele buscava atrair, constantemente tinha contato com moradores da região próxima ao rio Turiaçu, local onde atualmente passa a estrada de ferro Carajás. Segue trecho do relato, que se inicia descrevendo as pessoas que constituíam a equipe:

Eu, o Welligton, o Jeí, que era um menino de 07 a 08 anos e mais outro trabalhador. Pegamos um barco a motor e subimos o rio Turiaçu. [...]. Na parte da tarde eu escutei uma batida de machado, machado batendo e nós fomos bem vagarosamente, sem fazer barulho e fomos na direção do som do machado, quando eu olhei de longe era um índio nú, cortava um pau no chão, o cabo do machado tinha no máximo trinta centímetros e a lâmina do machado era tão desgastada [...]. (Sidney Possuelo, entrevista concedida em 20/04/2018).

Segundo seu relato, essa teria sido a primeira tentativa oficial de estabelecimento de contato com os *Awá*. Quando indaguei sobre a expedição comandada por Valéria Parisi, afirmou que o Major o teria relatado algo sobre isso, mas supõe que o major tenha apresentado esse grupo a Valeria, como depois apresentou ao Mércio Gomes, que estudou os *Awá*, o que não teria configurado um contato oficial.

Quando Possuelo iniciou sua expedição, já havia sido criado o Posto de Atração *Awá-Guajá*, no Rio Turiaçu, onde já estavam os primeiros *Awá* contatados. Informou que esse primeiro grupo havia sido contatado por um “senhor negro, chamado major”, pois segundo seu relato, os primeiros contatos com os *Awá*, havia ocorrido de modo informal, à revelia da Funai.

O “major” a quem se refere Possuelo, foi assim descrito por Gomes (1980):

Conhecido pela alcunha de major, o senhor Florindo Diniz é um velho conhecedor de índios, desde o ano de 1946 quando começou a trabalhar para o SPI junto aos urubukaapor. Acontece que só em junho de 1979 é que ele foi definitivamente contratado, tendo durante cinco anos

trabalhado naquele posto a base de serviços prestados, sem qualquer garantia de emprego, assistência médica, fundo de garantia ou tempo de aposentadoria. Sua contratação foi feita na categoria de trabalhador braçal, mas é o Sr. Florindo quem realmente tem conhecimento e sensibilidade para dar assistência permanente a esses índios. ele foi quem soube criar um sistema de prestações de ajuda entre posto e índios, de maneira que a dependência que se formou dos índios para com o posto não afeta sensivelmente o sistema cultural dos Guajá. (Gomes, 1980, p.7)

Após a demissão de Valéria Parisi, foi enviado o grupo da Funai, coordenado por Possuelo. Talvez seja por isso que o referido sertanista afirme ser o autor do primeiro contato oficial com os *Awá*. Acrescentou, em seu relato, que no mesmo período teriam chegado à região alguns antropólogos e outros pesquisadores, alguns inclusive reivindicando para si o primeiro contato com os *Awá*. Mas, reafirmou que o Major teria feito esse primeiro contato e já havia um grupo *Awá* que costumava se relacionar com a equipe que estava no posto de atração.

As informações escritas que encontrei sobre o contato oficial entre os *Awá* e os não indígenas apontam que o primeiro contato pela Funai, teria acontecido em março de 1973.

Antes do contato oficial, os “Guajá viviam como caçadores e coletores, deslocando-se em pequenos grupos de 08 a 30 pessoas. (Gomes, 2012, p. 227). Após o contato, os *Awá* foram assentados em aldeias.

Além dos contatos ocorrerem de forma aleatória, não havia nenhum planejamento de ações pós-contato. A precária assistência prestada pela Funai foi responsável por muitas mortes pós-contato, como foi denunciado pelo antropólogo Mércio Gomes.

Os primeiros grupos *Awá* contatados ficaram sob a assistência do PI Guajá, na Terra Indígena Alto Turiaçu. Entre eles estão o grupo que Florindo Diniz, o major, teria encontrado no ano de 1972 e aquele contatado por Valeria Parisi”, em 1973. Estes dois grupos, eram o de *Tamaikamã* e de *Tapanihu* e vivem na Terra indígena Alto Turiaçu. Foram os primeiros a ser contatados.

Os *Awá* da Reserva do Alto Turiaçu, em seus depoimentos, retraçam todo itinerário sobre territórios de caça-coleta pontuado por paradas diversas,

anteriores a situação atual de confinamento em reservas indígenas. (O'Dwyer, 2006).

Um exemplo da redução populacional pós contato é que dos 91 Awá conhecidos em 1976, restaram 25, após cinco anos. Este é o grupo liderado por Tamakaimã (primeiro grupo contatado) (Gomes, 1982).

As infecções pulmonares são seu principal algoz e ceifam vítimas sem que haja nenhuma assistência do posto, seja por falta de conhecimento do pessoal encarregado, seja por desleixo e incompetência, ou ainda por falta de uma política médica baseada no conhecimento e prática antropológica e indigenista em relação aos Guajá (Gomes, 1985, p. 13).

3.1 Grupos não contatados

Gomes (1982) identificou, com base em informes, grupos *Awá* que se encontravam fora de terras indígenas. Um deles, foi denominado grupo Turizinho, por ter sido visto nas imediações do igarapé Turizinho, afluente do rio Caru. Estimou que fosse formado por cerca de 20 a 25 pessoas, de acordo com informações de camponeses da região. Esta é a área do corredor formado com a criação das terras Alto Turiaçu e Caru. Atualmente, passa nesse local a estrada de ferro Carajás.

Entre os rios Caru e Gurupi, em áreas da Reserva Florestal do Gurupi, foram identificados cerca de três grupos. Foi calculada uma população em torno de 60 pessoas.

No sul da terra indígena Caru, no município de Imperatriz, entre os quilômetros 334 e 422 da ferrovia Carajás, foram vistos pelo menos dois grupos *Awá*. Um deles surgiu no pátio da fazenda Vale do Pindaré, em janeiro de 1981. O outro passou toda temporada do inverno de 1982 na altura do Km 365. O antropólogo Mércio Gomes, com uma equipe da Funai, fotografou suas casas em julho de 1982. Esse grupo se encontrava a cerca de 500 metros da ferrovia, em terras supostamente da fazenda e madeireira Verona, cuja sede fica a poucos quilômetros do povoado Buriticupu. “Os limites dessa fazenda onde apareceu esse grupo se dão com os limites de uma hipotética fazenda do grupo

VARIG. Calcula-se o número desses dois grupos na Reserva do Gurupi em 30 Guajá”. (Gomes, 1982, p. 23).

No limite noroeste da Reserva Araribóia, já no município de Santa Luzia, Gomes identificou um grupo com cerca de 30 indivíduos. Supostamente essas são terras da empresa estatal de colonização COMARCO, com sede no povoado Buriticupu.

Nas proximidades do município de Goiatins – GO, localizado ao norte do Maranhão, foi visto um grupo *Awá* formado por cerca de dez pessoas. Segundo informações obtidas por Gomes, esse grupo teria cerca de trinta pessoas em 1974, quando viviam no município de Amarante, acossados por fazendeiros. Por isso foram se deslocando rumo ao sul e no trajeto sua população foi se dizimando. “Em 1976, um garoto foi preso em Porto Franco, de onde foi resgatado pela 6ª D.R. funcionários do órgão falaram que o garoto pertencia a esse grupo Guajá que foi atacado por jagunços, resultando na morte de vários Guajá e no seu aprisionamento” (Gomes, 1982, p. 24).

Com o grupo de Goiatins, a frente de atração buscou fazer um trabalho de transferência, em virtude dos problemas e das dificuldades que esse grupo vivenciava. Além de proteger a permanência e inviolabilidade de seu território, deveria haver atenção à saúde, que é um elemento principal para a sobrevivência dos *Awá* (Gomes, 1985).

Estabelecer o contato implica também em construir uma política de ação. Gomes (1982) já havia chamado atenção para como estava sendo conduzida a política indigenista da 6ª Delegacia Regional e cobrado que melhorasse o atendimento de saúde aos índios. Apontou, também, a necessidade de melhorar a capacitação de funcionários diretamente ligados aos *Awá*, descentralizando a administração da 6ª. D.R. Indicou, ainda, a necessidade de aumentar o contato entre índios de áreas descontínuas, para favorecer uma maior conscientização de sua vida comum e sua autopreparação para uma independência maior.

Na mesma ocasião Gomes afirmou que, para que essas mudanças acontecessem era preciso ter uma liderança competente. Pois, desde a fundação da 6ª D.R em São Luís – MA sua operatividade vinha sendo ineficiente e, passado pela mão de 08 a 10 delegados, sem deixarem nada de positivo.

Gomes considera que desde a aposentadoria do antigo inspetor do SPI, Sebastião Xerez, tem faltado uma visão antropológica e política na alta cúpula

da Funai em São Luís, cujos resultados têm sido por vezes desastrosos. No processo de demarcação das atuais reservas Turiaçu e Caru, o então representante do DGO e o então delegado da 6ª D.R, conseguiram a proeza de criar duas reservas separadas entre si, deixando um largo corredor de penetração para grileiros (Gomes, 1982, p. 12).

Gomes (1982, p. 34) destacou, ainda neste relatório, que a maior problemática do P.I. Guajá, quando estava sendo executada a política de contato pela Funai, era a falta de enfermeiros, sem que a delegacia regional tomasse uma atitude eficaz para determinar a permanência deste profissional de saúde no posto. Em segundo lugar, é que a política de contato tinha uma enorme falta de visão antropológica. “O único funcionário que ao menos granjeia a simpatia dos Guajá é um velho servidor braçal que é, de fato a pessoa que propicia algum entendimento entre os Guajá e o posto” (Gomes, 1982, p. 34).

No caso dos *Awá*, a problemática da saúde vinha sendo apontada em relatórios elaborados para a Funai, desde o primeiro contato oficial em 1973. Gomes (1985) considerava que a saúde dos *Awá* necessitava de uma atenção especial, por se tratar de uma situação talvez inédita na história do indigenismo brasileiro. Isto porque, a atenção à saúde dos *Awá* requeria não apenas os conhecimentos e práticas médicas ocidentais, mas, o conhecimento das práticas médicas *Awá* e também da sua concepção de vida e morte e da maneira médico-antropológica adequada para se intervir no processo da aquisição das doenças ocidentais, na prevenção e na cura.

Para Gomes (1984), se houvesse uma coordenação geral para os três postos indígenas, os problemas seriam mais bem solucionados. No caso da TI Alto Turiaçu, Gomes (1984) sugeriu uma programação geral de erradicação da malária entre, através de um controle do plasmódio.

No caso da TI Caru, Gomes (1984) dirigiu críticas a execução do Convênio FUNAI/CVRD, apontando que foram criados cinco postos de vigilância, sendo dois deles logo abandonados devido à desmoralização que sofreram por não poderem exercer sua função. Os *Tentehar*, com a conivência do então chefe de posto Caru, davam licença aos não índios para invadirem a área.

Na década de 1980 havia uma constante invasão na reserva Caru para fins de coleta de coco babaçu, obtenção de madeira e palha para a construção de casas e para a caça. Isso se dava em toda a área, sobretudo nos lugares

próximos aos grandes povoados como Ipueira, Altamira, Boa Vista, Novo Caru, São João do Caru, conceição do Caru, etc. Gomes (1984) constatou que por inépcia do chefe de posto Caru, os próprios índios terminaram por permitir a entrada de coletores e caçadores na área, recebendo em troca uma determinada quantia em dinheiro. Tal desleixo inviabilizou totalmente a presença dos postos de vigilância próximos aos povoados de Ipueira e Novo Caru, os quais foram desativados e passaram a ser simplesmente moradia de alguma família indígena.

Gomes (1984) destacou que muitos problemas ocorreram quando os Tenethar do P.I Caru resolveram recusar a entrada do nomeado chefe da Equipe de Atração Guajá. Diante da recusa do novo chefe da equipe *Awá*, os *Tentehar* forçaram a delegacia em São Luís a aceitar a nomeação de um dos seus, como novo chefe da Equipe de Atração, assim como que outro *Tenethar* fosse nomeado chefe do P.I Caru, transferindo o então chefe do PI Caru para o P.I *Awá*. Além disso, exigiram a nomeação de mais quatro *Tentehar* para cargos de chefes de Posto de Vigilância e de auxiliares de chefes de atração, cargos estes que não existiam anteriormente.

Os *Tentehar* motivados pelo alto nível de desorganização que vinha existindo na Equipe Guajá, que nos dois anos de existência tinha tido quatro chefes, e por uma ideia um tanto irreal de que havia muito dinheiro para ser gasto por esta equipe, queriam também usufruir disso

Para Gomes (1984), esse tumulto ocorreu pela falta de um Programa Guajá e de um Programa Geral para esta área. Mas insistiu que o motivo maior era a má utilização do Convênio FUNAI/CVRD, por parte das autoridades concernentes. Colocou ser necessário existir, na terra Caru, uma separação clara entre interesses *Awá* e *Tentehar*, no que se refere a repartição de verbas, políticas indigenistas e a demarcação de território. Caso isso não ocorresse, os *Awá*- corriam o risco de ver seus territórios tomados por roças de *Tentehar*. Os programas deveriam ser específicos para cada povo, de acordo com suas condições de contato de grau de coexistência interétnica.

No que se refere a terra, Gomes encaminhou propostas visando a ampliação da reserva em direção sul e oeste, através da regulamentação de territórios *Awá*, dentro da área compreendida pela Reserva Florestal do Gurupi.

De acordo com Gomes (1984) na época em que estavam sendo postas em prática as ações para contatar os *Awá*, era um “povo indígena que não tinha território próprio, e vivia em frequentes mudanças”. Sua presença em determinada área significa que essa área lhe pertence e não que estão “fora da reserva”, como até agora tem sido a atitude a seu respeito.

Gomes (1985, p. 12) chamou atenção para o desequilíbrio demográfico nos diferentes postos indígenas onde se encontravam os *Awá*. No P.I. Guajá havia 35 pessoas 24 homens e 11 mulheres. No P.I. *Awá*, dos 30 que lá viviam, 15 eram do sexo masculino e 15 do feminino, embora uma parte das mulheres fossem meninas pequenas. Considerou que isso constituía um desequilíbrio demográfico, pois no P.I. Guajá os 10 rapazes com mais de 14 anos não teriam nenhuma possibilidade de ter parceiros femininos nos próximos 10 anos, já que das 11 mulheres do grupo 07 eram casadas e 4 menores de 5 anos. A proporção do grupo de Mirimiri é de, 05 homens para 08 mulheres. No P.I. *Awá*, dentro da Reserva Caru, cuja parte norte é de controle dos *Tentehar*, há um número ainda indefinido de *Awá*, dos quais se conhecem pelo menos 16 que vivem em dois grupos.

Para este antropólogo o futuro dos *Awá* dependia do equilíbrio da sua demografia que deveria passar pela ampliação do seu conhecimento do mundo exterior e do seu posicionamento perante o mundo, sobretudo, nos aspectos políticos e econômico.

A nova concepção de território imposta aos *Awá* está associada a uma concepção de limites de suas terras, dos quais deveriam assumir o papel de fiscais, considerando invasores todos aqueles que exploram suas riquezas, e a quem devem combater. Alguns deles, sobretudo os jovens, vivenciam grande atração pelos bens introduzidos pelo contato (Coelho, 2012, p. 114).

A política de atração dos *Awá* para terras indígenas demarcadas, significou a liberação de seu território tradicional para a implantação de projetos de desenvolvimento econômico, estatais e privados. Em decorrência das violências a que estiveram expostos nesse processo de invasão de seu território, muitos grupos *Awá* foram extintos ou se dispersaram. A situação de vulnerabilidade que passaram a vivenciar pode ser uma das razões pelas quais alguns grupos *Awá*, não ofereceram resistência ao contato oficial.

A política de contato executada com os *Awá*, ao mesmo tempo que alega a necessidade de protegê-los física, cultural e territorialmente, utiliza a estratégia de aldeamento, prática semelhante àquelas que foram executadas em todos os períodos da história do Brasil, colônia, monarquia e república.

No caso dos *Awá*, essas ações ocorreram sem muito planejamento, atendendo aos informes feitos por lavradores e outros povos indígenas relativos à presença de *Awá* em alguma região. Então, a Funai formava uma equipe destinada a contatar tal grupo. Não havia uma equipe específica para estabelecer contato com os *Awá*, que para isso tivesse sido treinada e dispusesse da infraestrutura necessária para realizar um empreendimento desse porte. O contato costumava ser seguido pelo deslocamento dos contatados para a proximidade dos postos indígenas da Funai. Não havia nenhuma política, por parte da Funai, voltada a garantir a sobrevivência desse povo após o contato.

Muitas foram as denúncias e os apelos efetivados por Gomes, no período em que estavam sendo feitos os primeiros contatos. Esse pesquisador chegou, inclusive, a acompanhar uma expedição de contato e transferência de um grupo *Awá* e, posteriormente, atuou como indigenista, contratado pela Funai, para desenvolver o Programa *Awá*. As propostas de ações que constavam de seus relatórios nunca eram executadas pelo órgão indigenista.

Assim como ocorreu com vários povos indígenas no Brasil, o contato para os *Awá* significou uma drástica redução populacional, tanto quando este ocorria com lavradores e fazendeiros do entorno, como quando este era efetuado pelo órgão indigenista.

No entanto, os *Awá* que resistiram e resistem ao contato vivem em situação constante de ameaça de morte e do contato forçado em decorrência da invasão do seu território. A invasão do território principalmente com objetivo de exploração de madeira é a principal problemática vivenciada nos dias de hoje pelo povo *Awá*. No próximo capítulo falo sobre esta problemática para os isolados.

4 OS AWÁ E AS FRENTES DE EXPANSÃO DO ESTADO BRASILEIRO

O objetivo deste capítulo é destacar alguns dos motivos que contribuíram para os constantes deslocamentos do povo *Awá* do seu território para outras regiões.

A reflexão inicial é a compreensão de que os deslocamentos do povo *Awá* foram uma das alternativas encontrada por este povo para sobreviver as ações das “frentes de expansão” (Velho 2009, p. 13). As frentes de expansão foram os primeiros empreendimentos econômicos a ocupar toda a Amazônia maranhense. Invadiram intensamente o território *Awá* e de outros povos indígenas, a partir do século XIX.

Refiro-me aqui aos deslocamentos constantes do povo *Awá* para escapar das ações dos não indígenas que invadem seu território. Esses deslocamentos diferem da mobilidade característica dos *Awá*, que se dá dentro do seu próprio território “*harakawá*” (Gomes 1996, p. 07).

Quando me refiro a “território indígena” e sobretudo, “território *Awá*”, tomo como referência a conceituação de Gomes (1996, p. 07). Ao me referir a noções relacionadas a território dos não indígenas tomo como referência Oliveira (2016).

Nos primeiros séculos da colonização do Brasil o acesso à terra ocorreu por meio da posse. Neste período a posse não foi definitiva. Constantemente chegavam europeus para realizar expedições de exploração, todas ligadas a “ciclos coloniais de economia” (Castro, 1969, p. 74).

Estas primeiras formas de divisão de terras no Brasil ocorreram entre 1500 e 1850. Primeiramente, foi controlada pelo Estado português, por meio das capitanias hereditárias e por meio do sistema de sesmarias. A coroa portuguesa incentivou o povoamento oferecendo lotes de terra para migrantes europeus implantarem empreendimentos econômicos. Estipulavam um tempo para a implantação dos empreendimentos, caso o donatário não o cumprisse, a Coroa Portuguesa tomava a terra de volta. Daí, a noção de terra devoluta, que significa terras devolvidas.

No Maranhão as terras devolutas foram as terras distantes do litoral, em áreas de serras, próximas de rios e igarapés. A maior parte delas localizava-se em uma região denominada pelo Estado brasileiro, na década de 1980, como Pré-Amazônia ou Amazônia maranhense.

As terras devolutas passaram a ser consideradas “vazias”, isto é, “sem dono” (Almeida, 2009, p. 42). A partir do final do século XVIII foram territórios disputados por agentes ligados à frente de expansão e por colonos brasileiros e estrangeiros, com objetivo de implantarem empreendimentos econômicos.

O Maranhão foi considerado como região de terras devolutas desde a primeira delimitação territorial criada pelo Estado português, quando foi criado o estado do Maranhão, em 1621. Sua “extensão territorial [...] começou no “Ceará, próximo do cabo de São Roque, e ia fronteira setentrional, ainda indefinida, do Pará” (Abreu, 1954, p. 119).

Abreu (1954) afirmou que a criação do Estado⁷² do Maranhão ou Estado do Maranhão e Grão-Pará ocorreu no período marcado pelas ações da União das Monarquias Ibéricas, quando a coroa portuguesa intensificou ações de domínio territorial. Uma das estratégias foi facilitar a chegada de colonos europeus para ocupar o Maranhão e criar empreendimentos econômicos ligados sobretudo, a produção do açúcar.

Toda a extensão territorial do Maranhão neste período, conforme afirmou Abreu (1954) era de difícil acesso. Este problema foi um dos motivos de existirem no Brasil dois Estados independentes sob domínio da coroa portuguesa. O Estado do Brasil, com sede em Salvador e o Estado do Maranhão, com sede em São Luís. Ambos possuíam jurisdição própria e autonomia política e econômica.

Em 1751 ocorreu uma nova reordenação territorial no Maranhão. Um dos motivos citados por Abreu (1854) foi o crescimento econômico do Pará. Com isso, a capital do Estado passou ser Belém e ocorreu mudança na denominação do Estado do Maranhão e Grão-Pará que passou ser Estado do Grão-Pará e Maranhão.

Nesse período, o povoamento ficou concentrado na área litorânea, onde iniciou-se o cultivo da cana-de-açúcar. Para suprir a necessidade de mão-de-obra o governo português realizou inúmeras expedições ao interior do Maranhão, com o objetivo de capturar indígenas. Nos primeiros séculos de colonização, os “indígenas foram a única força de trabalho” (Coelho, 1999, s/p).

⁷² A criação do Estado do Maranhão foi decretada em 13 de junho de 1621. Em 1626, tomou posse o primeiro governador e Capitão-General Francisco Coelho de Carvalho. Ver Abreu (1954).

Ao serem capturados dos seus territórios, foram inseridos em aldeamentos para serem escravizados e catequizados. Além do apresamento de indígenas, os colonizadores portugueses buscavam drogas do sertão, o cravo, a canela, a castanha, a salsaparrilha e o cacau⁷³.

Os indígenas que resistiram à escravidão foram denominados “gentios brabos”. Contra eles os europeus tinham o “direito” de realizar a guerra justa. A “doutrina” da guerra justa exigia castigos aos infiéis e suas ações foram justificadas com “aspectos éticos e espirituais” (Oliveira, 2016, p. 62).

Os principais métodos de apresamento de indígenas foram as guerras justas, os descimentos e as tropas de resgate. Carvalho (2010, p. 07) afirmou que a “teoria da guerra justa” executada no Maranhão, expressou uma ideologia de Estado para justificar as ações de conquista e escravização indígena. Um exemplo disso, foi a “guerra justa” executada com os povos indígenas que habitavam os Rios Itapecuru e Mearim. A justificativa usada pelos europeus foi a de que os povos indígenas dessa região impediam a expansão do comércio e a produção de lavouras dos colonos.

No final do século XVII, a escravidão indígena foi proibida. Teve início a escravidão africana e por meio da “mão-de-obra escrava africana o Maranhão começou produzir arroz, motivado sobretudo, pelas consequências da guerra de independência dos Estados Unidos (Velho, 2009, p. 29). Simultaneamente à produção do arroz, ocorreu a da cana-de-açúcar e do algodão.

De acordo com Abreu (1954) entre o final do século XVII e a primeira metade do século XVIII o Maranhão foi autônomo economicamente. Neste período, foi criada uma Companhia de comércio para realizar transações comerciais diretamente com a Europa.

Os autores Abreu (1954) e Velho (2009) realizaram investigações em diferentes contextos históricos, econômicos e sociais sobre a expansão econômica no Maranhão⁷⁴, tomando como referência o povoamento e divisão de território no Brasil. Suas pesquisas mostram características semelhantes, ambas afirmam que a expansão da agricultura do algodão e o povoamento em áreas afastadas do litoral foram influenciadas por diversos fatores internos e

⁷³ Para maior compreensão sobre mão-de-obra no período colonial ver Abreu (1954).

⁷⁴ Cada um dos autores dedicaram um capítulo ao Maranhão, destacando sua economia, política e processos de ocupação da terra.

externos. Esses fatores contribuíram para que a expansão capitalista no Brasil ocorresse de forma desigual e excludente, sendo uma das principais características a concentração de terras.

Os principais fatores externos foram a “guerra de independência dos Estados Unidos e o começo da Revolução industrial” (Velho, 2009, p.15). Esses fatores ofereceram condições para o mercado do algodão na Europa.

Um dos principais fatores internos apontado por Velho (2009) foram: o fim da Companhia de Comércio, as transformações nas relações de contato entre indígenas e colonizadores e as novas ações de conquista e domínio territorial entre os séculos XVII e XVIII.

No final do século XVIII ocorreram grandes mudanças econômicas e políticas, as quais ocasionaram uma nova reordenação territorial do Maranhão. A coroa portuguesa dividiu o Estado do Grão-Pará e Maranhão em duas capitanias. Ficou a capitania do Maranhão e a capitania do Pará⁷⁵.

Nessa época, o “sistema de diretório dos índios estava em decadência. Tratava-se de uma política indigenista criada por Marquês de Pombal, com o objetivo de integrar os indígenas à civilização”. (Coelho, 1999, s/p). Durante o período que esta legislação ficou em vigor, ocorreu a intensificação expedições de apresamento indígena. Em “1798 esta política foi extinta e os indígenas passaram ser submetidos a jurisdição portuguesa, tornando-se oficialmente vassalos do rei” (Coelho, 1999, s/p). Esta condição significou que os colonizadores retiraram os indígenas de seus territórios para tomarem posse de suas terras “sem riscos de sofrer revelias”.

A condição dos povos indígenas do Maranhão foi alterada no século XVIII, com o aumento da presença de colonizadores e por causas de mudanças políticas e econômicas. Na segunda metade deste século, após o fim da Companhia de Comércio o Maranhão sofreu uma crise econômica e política. A situação se intensificou após o movimento de 1822, quando estado do Maranhão foi extinto, deixando de ser colônia de Portugal para integrar o Estado do Brasil.

Após a independência do Brasil, de 1822 a 1850, não houve nenhuma legislação que controlasse a divisão de terras no Brasil. Com isso, grandes extensões de terra passaram ao domínio particular. Colonizadores tomaram

⁷⁵ Ver Abreu (1954).

posse de grandes extensões territoriais, por meio da violência e dizimação de diversos povos indígenas.

Essas ações de violência foram facilitadas pelas políticas indigenistas criadas por Pombal em época anterior a independência. E, também, pela noção construída após a independência do Brasil, quando os indígenas foram considerados “cidadãos brasileiros, por terem nascido no Brasil” (Coelho 1999, s/p). Nesse sentido, os indígenas ao serem considerados brasileiros deveriam participar da lógica de expansão econômica oferecendo mão-de-obra.

Independentemente de a qual povo pertencesse, qual língua falava e quais formas de relações sociais, cosmológicas e territoriais construíssem, todos os indígenas deveriam estar na mesma condição, seriam brasileiros, com a obrigação de trabalhar para os não indígenas/colonizador.

A classificação de inúmeros povos como índios, foi uma das primeiras violências da colonização, porque, ao classificar povos com culturas diferenciadas com uma noção genérica e universalista significa a negação da existência desses povos como autônomos com formas de organização social, territorial e espiritual específicas e diferenciadas.

A categoria “índios” após ser criada pelos europeus foi usada primeiramente como estratégia de dominação de povos e territórios da América Latina. Esta categoria foi criada a partir de um sistema de classificação a partir da noção de raça.

Este tipo de classificação social é, conforme afirmou Quijano (2005, p. 114), “uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo”. No Brasil esta estratégia conduziu as relações entre indígenas e não indígenas e foram estas relações que definiram os limites territoriais e sociais presentes atualmente. Foi e ainda é a base da “colonialidade do poder” (Quijano 2005, p. 126). Uma estrutura de poder que torna possível a continuidade do sistema capitalista como um padrão mundial de poder euro centrado.

No Brasil, os colonizadores após designarem como “índios” aqueles que aqui viviam, posteriormente classificaram-nos como “brabos” e mansos”. Os “índios mansos” eram os aldeados, aqueles que viviam em aldeias lideradas por religiosos católicos. Carvalho (2009) disse que “os mansos” eram os “índios”

inseridos no “processo civilizador”. Eram obrigados a seguir a doutrina cristã católica, aprender português e a trabalhar para os europeus.

Nesse sentido, os “índios mansos” foram a primeira mão-de-obra escravizada que favoreceu o avanço da colonização, do povoamento e proporcionou o avanço do capitalismo como uma “estrutura de poder dominante.

Os indígenas que resistiam ao contato eram chamados de “brabos”. De acordo com Carvalho (2009, p.05), “com estes índios eram executadas a guerra justa, o genocídio e a escravização”. Eram considerados inimigos do Estado, por impedir o avanço do povoamento e atrapalhar as relações comerciais e de exploração dos recursos naturais. Por isso, os colonizadores organizaram ações para capturá-los, expedições de apresamento e tentativas de contatá-los.

Todas as violências executadas pelos colonizadores contra os “índios brabos” foram justificadas a partir de dois princípios fundamentais: as teorias sobre a desigualdade racial e as doutrinas do cristianismo.

A noção de desigualdade racial pressupõe que algumas identidades étnicas são superiores em relação as outras. De acordo com Torres (2004) a superioridade é definida pelo grau de humanidade que uma identidade possui em relação a outra. Uma das principais formas para perceber e medir o grau de humanidade é a cor da pele. Assim, quanto mais clara for a pele, mais próxima está da completa humanidade.

Nesta concepção, os europeus são considerados humanos superiores e os povos racializados da América Latina e da África são inferiores. Esta noção de superioridade é justificada pelo conhecimento científico produzido a partir do século XVII, o qual, considera que os humanos superiores são os detentores da racionalidade ocidental.

As relações sociais construídas durante a colonização e o povoamento do Brasil eram os responsáveis por fazer com que os povos indígenas se aproximassem da humanidade por meio da “civilização”.

Esta concepção que construiu as bases das relações de contato entre indígenas e não indígenas no período colonial, perdurou em todos os períodos históricos do Brasil, isto é, no período colonial, república e democracia.

De acordo com Torres (2004, p. 144) “ausencia de la racionalidad está vinculada en la modernidad con la idea de la ausencia de “ser” en sujetos

racializados. El escepticismo misantrópico y el racismo trabajan junto con la exclusión ontológica”.

Nesse sentido, a relação entre indígenas e não indígenas, desde os primeiros eventos da colonização e do povoamento, foi estabelecida como uma “colonialidade do ser⁷⁶” (Torres 2004, p. 133). A colonialidade do ser é uma forma de desumanização dos povos colonizados a partir da noção de raça. Esta forma de colonialidade ocorreu por meio da negação da diversidade étnica e cultural dos povos indígenas em nome da imposição da cultura europeia.

A desumanização dos povos indígenas a partir da noção de raça, foi a principal política de dominação e conquista de território e pessoas indígenas exercida pelo Estado português. Favoreceu o processo de colonização e povoamento que resultou na construção do Estado brasileiro com um discurso de ser um Estado-nação⁷⁷, com uma língua, religião e cultura oficial.

Atualmente, efeitos e consequências da “colonialidade do ser” (Torres 2004, p. 133) estão presentes nos corpos, nas mentes, relações sociais e na língua das pessoas que vivem no Brasil.

Esta forma de colonialidade é notável, principalmente, na relação entre povos indígenas que vivem na mata com os não indígenas e com outros povos indígenas já contatados. É o caso da relação dos “Awá da mata” com os guajajaras da T.I. Araribóia e dos “Awá da mata” com os não indígenas que vivem próximo do seu território.

No final do século XIX foram abolidas “as práticas de civilização e catequese” (Coelho, 1999, s/p) financiadas pelo Estado brasileiro. Cada região deveria criar suas próprias ações relacionadas aos indígenas.

A integração dos povos indígenas à ordem nacional embora tenha sido abolida segundo o “discurso oficial” do Estado, na prática foi executada e inclusive, foi o objetivo das políticas indigenistas e das constituições federais promulgadas entre 1834 ao final do século XX. Após a independência do Brasil foi promulgada a Constituição de 1834 cujo artigo 159 diz: “será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las”. Nesta lei não consta nenhuma

⁷⁶ Tradução minha, texto original em espanhol la colonialidad del ser

⁷⁷ Utilizo como referência a definição de Estado-nação de Quijano (2005).

medida de proteção aos povos indígenas. Aliás, o Estado se abstém da obrigação de solucionar qualquer problema relacionado aos indígenas, principalmente sobre as questões territoriais. Na constituição de 1834 está posto que “os problemas relacionados aos índios” devem ser de responsabilidade das províncias.

A violência da colonização e do povoamento contra os povos indígenas atingiu seu ápice em 18 de setembro de 1850, quando foi criada a Lei 601, a chamada Lei de Terras, que “oficializou o latifúndio” (Coelho 1999, s/p). Esta lei dispõe sobre as terras devolutas no Império e acerca das que são possuídas por título de sesmaria sem preenchimento das condições legais, bem como por simples título de posse mansa e pacífica; e determina que medidas e demarcadas as primeiras, sejam elas cedidas a título oneroso, assim para empresas particulares, como para o estabelecimento de colônias de nacionais e de estrangeiros, autorizado o Governo a promover a colonização estrangeira na forma que se declara. (Lei Imperial 601 de 1850, artigo 1º).

Coelho (1999) afirmou que nesta lei, os “índios” são definidos como selvagens e seus territórios considerados como áreas devolutas. Para executar a Lei nº. 601 de 1850, foi criada a Repartição Geral das Terras Públicas, que contou com comissões nas Províncias, sendo estipulado um prazo para que fossem efetivados os registros das posses e para a revalidação das sesmarias. Aquelas que não fossem registradas, dentro do prazo estipulado, seriam consideradas devolutas. Isso foi o que ocorreu com as terras indígenas, pois para registrar seu direito sobre as terras que usufruía, era necessária a apresentação da comprovação de doações de sesmarias ou de compra, o que inúmeros povos indígenas não possuíam.

As primeiras constituições promulgadas após a lei de terras não impediram que esta lei fundamentasse a divisão de terras. De tal modo que nos séculos XX e XXI, a lei de terras continua sendo o aparato oficial que jurisdiciona a usurpação de territórios indígenas para favorecer a expansão capitalista no Maranhão, assim como no restante do Brasil. As grandes extensões de terras passaram para a propriedade privada segundo os fundamentos desta lei. Além disso, grileiros a utilizam para adquirir terras ilegalmente.

A Constituição Federal de 1946 menciona em seu art. 216 que: “será respeitada aos silvícolas a posse das terras onde se achem permanentemente

localizados, com a condição de não a transferirem”. Semelhante disposição está prevista na Constituição Federal de 1967, art. 186: “é assegurada aos silvícolas a posse permanente das terras que habitam e reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades nelas existentes”.

A Emenda Constitucional número 1/1969, em seu art. 198 estabeleceu também que “as terras habitadas pelos silvícolas são inalienáveis nos termos em que a lei federal determinar, a eles cabendo a sua posse permanente e ficando reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo das riquezas e de todas as utilidades nelas existentes”.

A Constituição de 1967, fez a separação entre terras devolutas e terras indígenas. Definiu as terras indígenas como bens da União, inserindo-as na categoria de terras públicas, como exposto no Estatuto da Terra” (Lei nº. 4. 504). A Constituição Federal de 1967 e a Emenda nº. 01 de 1969 garantiram a posse e o usufruto exclusivo das riquezas, além da inalienabilidade das terras, dando algumas bases para a construção do conceito jurídico de “terra indígena”. Essa noção entrou no ordenamento jurídico nacional, por meio da Lei 6.001 de 1973, o Estatuto do Índio, que regulamentou o direito territorial indígena.

Foi por meio desse estatuto, que o conceito “terra indígena” apareceu pela primeira vez na legislação nacional. A redação do artigo 198 favoreceu o trabalho de demarcação de terra indígena”, tornando explícitos os seus direitos de imemorialidade indígena ou antecedência histórica sobre quaisquer outros direitos posteriormente alegados⁷⁸.

A Constituição de 1988, em seu art. 231, reconhece aos índios “os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”.

No § 1º do artigo 231 da Constituição brasileira, a definição de terras tradicionalmente ocupadas pelos índios são aquelas habitadas por eles em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem-estar e as necessárias à sua produção física e cultural, respeitando seus usos e costumes.

⁷⁸ Ver Cordeiro (2019).

A demarcação de terras indígenas é um processo jurídico que garante o direito a posse, usufruto e a proteção dos territórios indígenas. A demarcação é importante, mas, não é um fator que define um território indígena. Um território é construído a partir das relações sociais, territoriais, cosmológicas, espirituais e com a natureza. Esta minha compreensão acerca dos territórios indígenas é semelhante à de Coelho (2001).

De acordo com Coelho (2001, p. 21), “a terra para os povos indígenas é uma construção social e sua configuração define-se em função de uma cadeia de influências”, determinadas pelo momento histórico e político vivido pelo país e pela capacidade de luta dos povos indígenas no sentido de impor ao Estado suas reivindicações. A terra é, sobretudo, a condição para a vida dos povos indígenas, não somente no sentido de um bem material ou fator de produção, mas, como o ambiente propício à desenvoltura de todas as formas de vida.

Retomo aqui meu argumento sobre a usurpação dos territórios indígenas em favor da expansão capitalista no Maranhão. No período entre o final do século XIX e no decorrer do século XX, no Maranhão havia regiões para serem exploradas, consideradas um “vazio demográfico” (Oliveira, 2016, p. 19. As regiões destinadas a exploração foram as chamadas áreas úmidas⁷⁹, localizadas na Amazônia, consideradas áreas de difícil acesso, habitadas por indígenas que resistiam ao contato desde a época da colonização europeia⁸⁰. Antes desse período, foram as regiões litorâneas, exploradas, sobretudo, pela facilidade de exportação.

Cabe lembrar que foi nesta época que ocorreu a queda do açúcar e do algodão. O Estado e a elite maranhense desenvolveram novas formas de ocupação e expansão econômica. A primeira forma de ocupação para fins econômicos, nesta região, foi a frente pastoril.

Somente em termos metodológicos, considero a expansão da frente pastoril em dois momentos, tomando como referência sua ocupação em territórios historicamente habitados por povos indígenas e, em específico, os *Awá*. O primeiro, entre o final do século XVIII e XIX e o segundo no século XX. Entre o século XVIII e a primeira metade do século XIX, a forma de obtenção das terras pelos fazendeiros era a posse. A partir da segunda metade do século XIX,

⁷⁹ Trata-se da Pré-Amazônia ou Amazônia maranhense

⁸⁰ Ver Oliveira (2016) e Almeida (2009).

passou a ocorrer por meio da compra. Os fazendeiros tornaram-se proprietários de grandes extensões de terras⁸¹.

A forma de aquisição por compra a que me refiro diz respeito a termos jurídicos. Na prática, muitos fazendeiros e empresários conseguiram a titulação de sesmarias ou adquiriram a titulação por meios ilegais, inclusive através da falsificação de documentos. Todas as formas de ocupação das terras têm como característica comum a usurpação de territórios indígenas. Mas, em todos os momentos da expansão da frente pastoril no Maranhão, os não indígenas que conduziam suas ações encontraram resistência dos povos indígenas, seja por meio de lutas ou de fugas para regiões distantes desta frente de expansão.

No primeiro momento, a pecuária relacionou-se diretamente com a agricultura, sobretudo o cultivo da cana-de-açúcar. “Tratava-se simplesmente dos animais necessários ao funcionamento da plantation” (Velho, 2009, p. 22).

Essa frente de expansão entrou no Maranhão através de um movimento de ocupação e domínio territorial. A partir do “São Francisco, penetrou o Goiás em direção a Minas Gerais, alcançando o Triângulo Mineiro e o Mato Grosso (Velho, 2009, p. 32). Prosseguiu em direção ao noroeste, alcançou o “Piauí e a bacia do Parnaíba.

Em meados do século XVIII ocupou -se o Sul do Maranhão, no que se denominou Sertão dos Pastos Bons, avançando para o Tocantins. Ao mesmo tempo se espalhou para o leste maranhense em direção aos chamados “vales úmidos, altura de Aldeias Altas (Caxias)” (Velho, 2009, p. 35)

De acordo com Velho (2009), os primeiros anos da chegada da frente pastoril foram marcados pela expansão de um raquítico gado curraleiro ou pé-duro, que se tornou típico no Maranhão. Esse sistema produtivo tinha como principal característica a escassez da mão-de-obra. O salário dos vaqueiros “se dava por meio da partilha. Depois de cada cinco anos, o vaqueiro recebia, como pagamento de seus serviços, a quarta parte das crias. Assim, depois de algum tempo, podia estabelecer-se por conta própria” (Velho 2009, p. 87).

A facilidade em adquirir terras no Maranhão despertou o interesse de fazendeiros e agentes de outras regiões. Com isso, aumentaram as fazendas no Sul e no oeste maranhense. No início do século XX, toda a região de Grajaú,

⁸¹ Tomei como referência os trabalhos de Furtado (1967), Velho (2009) e Oliveira (2016).

Barra do Corda e Arame, este último um pequeno povoado nesta época, ficou ocupada por fazendas de gado, assim como as terras próximas. O aumento das fazendas, provocou mudanças nas relações de trabalho, “a fração da partilha tornou-se cada vez menor, passando a 1:6 ou 1:8 “(Velho 2009, P. 88).

Compreendo que o principal motivo para esta mudança foi a disponibilidade de mão-de-obra, pois a chegada dos fazendeiros provocou a chegada de levas migratórias de nordestinos em busca de trabalho, moradia e terras.

A partir desse momento ocorreu um aumento populacional de trabalhadores que não tinham terras, ao mesmo tempo em que surgiram grandes fazendas de gado. Os fazendeiros controlavam formas de uso e divisão de terras. Controlavam, também, todas as relações de comércio, inclusive os meios de transporte. Os comerciantes eram os maiores fazendeiros. Nessa época não havia a noção de grandes latifundiários.

Nesse período, “Grajaú foi um importante centro comercial de pecuária e venda de peles” (Velho 2009, p. 91). Chegaram comerciantes de diversos estados do Brasil e do exterior, como os libaneses. Os estrangeiros possuíam maior capital financeiro. O poder econômico, lhes diferenciava dos moradores da região ou dos migrantes nordestinos.

Cabe destacar que o poder dos fazendeiros se dava por controlarem o comércio. O que lhes tornava “poderoso por excelência” era o comércio e não a posse de terras. Havia terra em abundância e escassez de comércio. Naquela época “erram escassos os canais de comercialização dadas as dificuldades de acesso” (Velho 2009, p. 88). Os carros-de-boi eram a única forma de transporte na época e pertenciam aos fazendeiros/comerciantes que controlavam a entrada, saída e circulação de produtos, animais e pessoas.

A frente pecuária, que se expandiu a partir do São Francisco, se encontrou⁸² com frentes vindas do litoral, a bahiana e a pernambucana, nos primeiros anos do século XX. O encontro dessas frentes, considero como um segundo momento na forma de expansão da pecuária no Maranhão. Novas áreas próximas de margens de rio foram ocupadas, como foi o caso do Itapecuru.

⁸² Para compreender o a chegada e a expansão da frente pastoril no Maranhão ver Abreu (1954) e Velho (2009).

Como falei anteriormente, a expansão da pecuária ocorreu desde o primeiro momento em regiões ocupadas por povos indígenas. Os grandes grupos de “índios Timbira, ao longo dos Vales dos rios Itapecuru, Grajaú e Mearim quase todos os índios que habitavam as zonas de mata de transição, foram extintos”. (Gomes, 1982, p. 04).

4.1 As frentes avançando sobre os Awá

Os Awá, que habitavam esta região, foram um dos povos indígenas a sofrer as consequências do avanço dessa frente de expansão desde o início do século XIX, quando passou-se a instalar no médio Tocantins. Gomes (1982) afirmou ser o médio Tocantins o território de origem dos Awá. Esse povo foi obrigado a fugir em direção ao Maranhão desde o século XVIII para fugir das frentes de expansão e colonização. A cabanagem (1835-1840) também contribuiu para a migração e a dispersão dos Awá. Provavelmente os Awá devem ter chegado ao Maranhão na “rasteira dos Ka’apor”, um povo inimigo histórico dos Awá que migrou para a região do rio Turiaçu.

Gomes (1982, p. 05) descreveu a “mobilidade” dos Awá em direção ao Maranhão como tendo ocorrido por meio do rio Gurupi, na altura do paralelo 03, quando os índios Urubu-Ka’apor, de espírito aguerrido, chegaram a atacar até povoados de Penalva e Viana, já no vale do Pindaré. “Na rasteira dos Urubu-Ka’apor, quase que os seguindo por assim dizer, entram também no Maranhão os índios Guajá”.

Esse povo vivia acossado pelos Urubu-Ka’apor que ainda não haviam sido contatados pelo órgão indigenista. Os Ka’apor constituíam um povo populoso e agressivo em relação aos Awá, vivendo na altura das cabeceiras do rio Turiaçu e médio Gurupi. Eram também acossados pelos *Tentehar*, no alto rio Caru, que viviam em inúmeras aldeias na região. A migração dos Awá para o Maranhão, ocorrida na mesma época que a dos Ka’apor, apesar de sua rivalidade e inimizade, se deu em virtude dos bens de ferro que os Ka’apor eram capazes de obter do mundo circundante, e que, de alguma forma, terminavam em mãos dos Awá.

Em algumas ocasiões, durante esses deslocamentos, entravam em contato com outros indígenas rivais, quilombolas ou outros moradores, o que originava diversas modificações na organização social e padrões de ocupação do território. Além dos *Awá*, isto ocorreu também com os “índios Canela, Gavião e *Krikati*”. Esses “índios habitavam a zona de cerrado e absorveram os remanescentes de Timbira”. (Gomes, 1982, p. 04).

Os relatos desse período mencionam os *Awá* como um povo organizado em grupos de poucas pessoas, em constante mobilidade, como é referido no relatório de Gustavo Dodt (1938), nas margens do Gurupi, sob ordens do governador da província do Maranhão, em 18 de abril de 1873. Dodt afirmou que os “Guajás” “andavam foragidos em bandos pequenos de 01 a 04 casais, sem habitação certa e perseguidos por todos os outros índios”. O objetivo dessa jornada era traçar uma planta para criar uma estrada que ligasse o rio Gurupi ao rio Tocantins.

Provavelmente, o primeiro território de mobilidade *Awá* no Maranhão foram as áreas de difícil acesso, próximas de serras e cabeceiras de rios e igarapés no sul e leste maranhense.

Cardoso (2019) tomou como referência as pesquisas de Gomes e Meirelles (2002) para afirmar que o local onde está situada a Terra Indígena Araribóia é território tradicional *Awá*. As áreas das serras Araribóia, Desordem e Tiracambú, foram lugar de refúgio desse povo desde que fugiram das ações da frente pastoril e dos *Tentehar* e *Ka’apor* por volta do século XIX.

A Terra Indígena Arariboia só foi demarcada e homologada por meio do Decreto 98.852 - 23/01/1990; com a extensão de 413.288 hectares, com um perímetro de 277.822 km. É habitada pelo povo *Awá* e o povo *Tentehar* guajajara⁸³.

Rodrigues, Abdias e Diniz (2011) afirmaram que na década de 1980 começou a exploração dos recursos naturais da T.I. Araribóia por colonos, madeireiros e garimpeiros. Primeiramente, ocorreu a extração intensiva da folha de jaborandi por alguns indígenas Guajajara e de forma mais intensa pelos regionais que vivem no entorno desta terra. Poucos anos depois, esgotou-se o jaborandi. Com isso, se iniciou a exploração de madeira.

⁸³ Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br> > pt-br > terras-indígenas. Acesso em 15 de junho de 2023 às 3:48.

Estes autores afirmaram ainda que as estradas construídas com o intuito de facilitar o escoamento da extração do jaborandi passam a ser usadas por madeireiros favorecendo o acesso ao interior do território. Nesta época, começou a proliferação de serrarias nas cidades circunvizinhas da T.I. Arariboia, sendo sua concentração mais significativa nas cidades de Arame, Amarante do Maranhão, Buriticupu e Grajaú.

Conforme registros históricos, antropológicos e relatos de moradores desta região, foi neste período que os *Awá* passaram ser contatados pela Funai, por outros povos indígenas e não indígenas. Todos os registros de contatos descritos antes, durante e depois deste período sempre ocorreram em contextos de invasão do território *Awá*.

Penso que por causa do aumento da invasão do território *Awá* na T.I. Araribóia, eles iniciaram um processo de deslocamento em busca de territórios mais seguros, distante das ações dos invasores. Foi neste processo que os *Awá* encontraram não indígenas e outros indígenas que ameaçaram suas vidas e, em alguns casos, não conseguiram escapar para o interior da mata, sendo obrigados a se deixarem ser contatados.

No século XIX, a maioria dos *Awá* habitava “os afluentes dos rios Capim, Guamá e Gurupi, em um território que era disputado também com os Urubu-K'a'apor e *Tenetehara Tembé*⁸⁴” (Gomes, 1985, p. 04). Na última década deste século, surgem notícias da presença de índios nômades, já com o nome “Guajá”, nos afluentes do rio Caru. Gomes (1985, p. 05) supõe que “essas informações foram trazidas por pessoas que viviam naquela região junto a aldeias Guajajara, explorando óleo de copaíba e alguma seringa”.

Nessa região, desde 1850 houve um “surto de mineração aurífera e comercialização de óleo de copaíba. Os regatões comercializavam com os índios Tembé², cuja, população por volta de 1870 era de 3.000” pessoas. Em 1923 ainda viviam cerca de 900 Tembé nas margens ou em igarapés do rio Gurupi. (Gomes, 1982, p. 29).

Segundo Gomes (1982), com a decadência das aldeias *Tentehar* no alto rio Caru, os *Awá* se espalharam para a margem leste do rio Pindaré e atingiram os afluentes Buriticupu e o médio Zutiua, nos entremeios de aldeias *Tentehar*,

⁸⁴ Os Tembé constituem parte do povo Tentehar que vive no Pará. Aos *Tentehar* foram atribuídos dois nomes pelos não índios: Guajajara no Maranhão e Tembé no Pará.

que progressivamente vão perdendo a sua pujança, pelos constantes surtos epidêmicos, a partir da década de 1930. Os povos indígenas que sobreviveram ao contato com os não índios, nessa época, fugiram dos seus territórios de origem, indo viver nas cabeceiras dos rios e em lugares de difícil acesso. Isso ocorreu apenas com os que “habitavam a zona da mata da pré-amazônia, localizada no vale do rio Pindaré e a oeste em direção ao Pará”. Porém, a maioria desses “povos foram dizimados em meados do século XIX, por entradas oficiais e pelas guerras feitas contra quilombos”.

Nas regiões do Gurupi e Turiaçu, a partir de 1949, ocorreu uma contínua queda da população *Ka'apor*, e este espaço começou a ser ocupado por outros grupos *Awá*. O médio Zutuia foi outro território ocupado pelos *Awá*. Partes do alto Pindaré e alguns afluentes do Turiaçu, foram tomados pelas frentes de expansão, e os “grupos *Awá* localizados até meados de 70 estão hoje mortos, ou se encontram desvinculados de outros grupos”. (Gomes, 1985, p. 05).

No século XIX os *Awá* estavam no Maranhão e habitavam as cabeceiras dos rios Pindaré, Gurupi, Turiaçu, Caru, Maracaçumé e nas margens de igarapés. Passaram viver próximos dos *Tentehar* e dos *ka'apor*. Apesar da aproximação do território de mobilidade *Awá* com os territórios desses povos indígenas, os *Awá*, mantinham distância. Viviam organizados em pequenos grupos no interior da floresta em constante mobilidade.

Assim, a frente pastoril no início do século XX havia se espalhado por toda a Pré-Amazônia, causando aumento populacional e novos conflitos territoriais. Obrigou os *Awá* a realizarem constantes deslocamentos para fugirem das ameaças de outros povos indígenas e, sobretudo, das violências dos não indígenas que invadiram seu território de mobilidade. Tal como Velho (2009), considero que um dos fatores que contribuíram para o aumento populacional por meio de fluxos migratórios ligados as frentes de expansão, no Maranhão nesta época, foram problemas relacionados a queda do ciclo da borracha no Pará.

A partir de 1912, os preços da borracha começaram a cair. As consequências da I guerra mundial, problemas internos, políticos e econômicos no Brasil, contribuíram para o fim do ciclo da borracha. Com o fim desse ciclo ocorreu um intenso processo migratório de nordestinos vindos do Pará e de todos os estados do nordeste em direção aos vales úmidos do Maranhão. Um processo chamado pelo Estado de “migração espontânea” (Velho, 2009, P.31).

Migração espontânea é uma forma de migração não oficial e durante sua realização não houve fiscalização ou ordenamento estatais que controlassem o fluxo migratório. Essa forma de ocupação se contrapõe a colonização dirigida, criada pelo Estado brasileiro.

Os migrantes nesse período foram, principalmente, colonos nordestinos que haviam migrado⁸⁵ primeiramente para o Pará, Amazonas, Acre, entre outras regiões amazônicas, com objetivo de trabalhar nos seringais. Após a queda da borracha iniciaram um deslocamento para áreas de fronteira, em específico, a fronteira do Maranhão com o Pará, uma região chamada de “vales úmidos entre o século XIX e início do século XX. Nos anos 80 do século XX, foi denominada de Pré-Amazônia, posteriormente, Amazônia maranhense⁸⁶.

Outra razão para migração dos nordestinos, especialmente dos cearenses, foram as profecias do Padre Cicero. No decorrer da minha infância e ainda, nos dias atuais, ouço histórias dos meus familiares afirmando que Padre Cicero Romão Batista, durante as missas que celebrava, recebia mensagens divinas orientando o povo nordestino a procurar o Eldorado nos finais dos tempos. Um lugar com incontáveis riquezas, cachoeiras de ouro, chão de pedras preciosas, terras que jorravam leite e mel. Este paraíso terrestre estava localizado nas áreas baixas da Amazônia, onde as características indicavam ser a Pré-Amazônia.

As profecias do Padre Cicero motivaram e atribuíram um valor divino e simbólico aos deslocamentos dos nordestinos em busca de terras, principalmente dos lavradores que não tinham propriedade. Isso ocorreu, inclusive com meus familiares, que chegaram ao Maranhão com um grupo de colonos cearenses para encontrar o Eldorado.

Essa região ficou conhecida pelos colonos como de terras livres” (Almeida, 2009, p.59). A noção de terras livres no Maranhão está relacionada a mudanças nas formas de divisão e uso da terra, conforme, citei no início deste capítulo. Ficavam localizadas em regiões distantes, ainda não ocupadas completamente pela frente pastoril e agrícola. Eram as terras sem dono, segundo a compreensão dos colonos.

⁸⁵ Tomo como referência a pesquisa de Velho (2009).

⁸⁶ Para maior compreensão sobre a denominação Pré-Amazônia, Amazônia maranhense, ver Ferreira (2008).

A noção de terras sem dono foi o que motivou a migração de inúmeros colonos nordestinos que não tinham dinheiro para comprar terras. A possibilidade de ocupar uma determinada extensão de terra significava para estes colonos escapar da fome e da pobreza econômica.

No entanto, essas terras, principalmente, aquelas localizadas próximas de rios, igarapés e serras eram territórios indígenas e a maior parte, território de mobilidade *Awá*.

A chegada de colonos nesses territórios obrigou os povos indígenas que ali viviam a estabelecerem contato. De acordo com pesquisas e registros documentais⁸⁷ esses contatos resultaram em violências e perdas territoriais para os indígenas.

Quando a pecuária se expandiu, aumentou a vinda de colonos, causando aumento populacional desordenado. Ocuparam as regiões do Itapecuru, Mearim e Pindaré. Todas elas, “território” de mobilidade *Awá* (Gomes, 1996, p. 07).

Para os *Awá*, a invasão do seu território de mobilidade lhes obrigou ao contato com outros povos indígenas e com não indígenas. Estes contatos causaram violências contra os *Awá*, mortes, sequestros de mulheres e crianças, agressões, dentre outras. Com isso, os *Awá* foram obrigados a se deslocar em direção aos rios Turiaçu, Médio Gurupi e Alto Caru para escapar das ações dessa frente.

Nesse período, o Estado brasileiro desenvolveu uma série de medidas para facilitar a exploração e o povoamento na Amazônia. As áreas de fronteiras foram as mais cobiçadas, tal como afirmou Cunha (1976) no relatório da viagem que realizou a Amazônia, apoiado pelo governo federal, com objetivo de identificar aspectos favoráveis ao desenvolvimento desta região.

Ao sair de São Luís-MA em direção a Belém- PA e conhecer diversos povoados, vilas e municípios da Amazônia, Cunha (1976) concluiu que o que impedia o “progresso” eram a dificuldade de acesso, a ausência de estradas e as ações de resistência dos índios que impediam os brasileiros de adentrarem a floresta ou fixarem moradia nas margens dos rios. Além dessa expedição, sob seu comando, foram realizadas outras expedições, as quais apontaram a

⁸⁷ Ver Gomes (1982; 1985; 1996), Cormier (2002), Garcia (2010), Cardoso (2019) e Cordeiro (2019).

dificuldade de acesso e a resistência indígena como principais impedimento ao progresso nas regiões da Amazônia.

O primeiro problema a solucionar seria o dos “índios”. Deveriam ser criadas ações destinadas para contatar e retirar os indígenas que impedissem a entrada de não indígenas. Ao serem contatados o Estado estaria livre para construir rodovias, impulsionar o povoamento e a implantação de empreendimentos econômicos.

Nesse sentido, em 1910, o Estado brasileiro criou o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais– SPILTN, por meio do Decreto nº 8.072, de 20 de julho de 1910, vinculado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio. Este órgão indigenista oficial foi parte de uma política de povoamento e desenvolvimento na Amazônia. Seu objetivo principal foi retirar os indígenas que resistiam à invasão de seus territórios.

No Decreto nº 8.072 foram definidas as diretrizes para contatar os “índios” com o objetivo de “civilizá-los” para serem inseridos na ordem nacional. Os sertanistas⁸⁸ foram os agentes estatais responsáveis para executar esta política.

No mesmo ano da criação do SPLTN, foi construído o posto de atração Gonçalves Dias, o mais antigo posto indígena do Maranhão. Foi localizado muito acima do rio Pindaré, na altura do igarapé Água Preta, com o objetivo de oferecer assistência aos indígenas e direcionar as ações de contato com os *Awá*⁸⁹.

Cunha (1976) afirmou que o principal objetivo do SPILTN era contatar e retirar os índios dos seus territórios para evitar que impedissem a exploração dos recursos naturais da Amazônia e, sobretudo, nas áreas de fronteiras. Sua ação resolveria uma parte dos problemas que impediam o desenvolvimento dessas regiões”. Em 1914 a denominação deste órgão mudou. Passou ser Serviço de Proteção ao Índio – SPI. Suas ações deram continuidade aquelas executadas pelo SPILTN.

Nesse período, a “tutela” (Oliveira, 2016, p. 92) foi executada como forma de política de Estado. O argumento oficial para fundamentar as ações de contato

⁸⁸ Homens que adentravam a selva para contatar índios.

⁸⁹ Em 1919 foi atacado por um grupo de guerreiros Urubu-kaapor, resultando em várias mortes de Guajajara e sua transferência para a atual localidade. (Gomes, 1982, p. 57).

e civilização era o da proteção dos povos indígenas. No Maranhão o objetivo principal foi contatar os *Awá*, tidos como “índio brabo”.

Segundo Carvalho (2010, p. 05) denominação “índio brabo” foi criada pelos europeus para identificar os povos que resistiram ao contato nos primeiros séculos da colonização. O termo “índio brabo” significa “selvagem” e “índio manso” significa “civilizado” ou inseridos no processo civilizador.

No início do século XX, as ações destinadas a contatar e assentar os “brabos” em aldeias foram chamadas de bandeiras, políticas de atração e política de contato. Essas ações favoreceram a expansão da pecuária. O Estado, ao retirar os indígenas de seus territórios tradicionais, facilitava a ocupação pelos não indígenas.

A frente de expansão pastoril transformou a configuração geográfica e social do Maranhão, por cortar de “leste a oeste” (Coelho, 1999, s/p) todo este estado. Facilitou a chegada e a expansão da frente agrícola na primeira metade do século XX.

A frente de expansão agrícola se espalhou na Pré-Amazônia. A agricultura predominante foi o cultivo do arroz. Esta frente de expansão resultou de decisões políticas e econômicas do Estado brasileiro, atreladas aos interesses do capital externo, Estados Unidos e Europa. Velho (2009) considerou estes os principais fatores decisivos para a expansão da frente agrícola no Maranhão.

Outros fatores favoreceram esta frente de expansão, tais como a construção da rodovia Belém- Brasília, a construção de Brasília, incentivos fiscais para empresas privadas e a criação da Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM). No caso da rodovia Belém-Brasília, foi um dos primeiros projetos estatais que facilitou a entrada de migrantes na Pré-Amazônia, por ligar o Maranhão a outras regiões do país.

A partir de 1930, as frentes de expansão pastoril e agrícola ocuparam esta região. A principal diferença entre estas frentes de expansão é o fato de que a primeira se expandiu em “regiões de grandes cursos d’água”, enquanto a segunda se expandiu no “interior, onde havia as terras “vazias”, “sem dono” segundo a compreensão dos migrantes e do Estado brasileiro.”

A expansão dessas duas frentes transformou os processos de deslocamentos e formas de ocupação das terras pelos colonos e iniciou um fluxo

migratório interno de lavradores⁹⁰ maranhenses, após perderem suas terras de origem para fazendeiros, empresários e para o Estado construir rodovias e outros empreendimentos econômicos.

Esse processo se agravou com mudanças nas relações de trabalho na pecuária. No primeiro momento da expansão da frente pastoril, os trabalhadores recebiam bons pagamentos pelo seu trabalho. A cada “ano recebiam a quarta parte das crias” (Velho, 2009, p. 51). Com um determinado tempo, muitos trabalhadores conseguiam ter sua própria fazenda. Mas, no segundo momento, quando havia mão-de-obra disponível em abundância, por causa das inúmeras levadas migratórias que chegavam a todo instante, essa forma de pagamento mudou. Os trabalhadores chegaram receber uma cabeça de gado em cada cinco, sete ou dez anos. Além disso, aumentou a concentração de terras. Geralmente, os fazendeiros donos de grandes fazendas e comércios, controlavam a expansão da agricultura na região.

Os fazendeiros exerciam poder sobre seus trabalhadores por meio da dívida e além de serem donos de maiores e melhores terras, controlavam os comércios e as estradas na região.

O senhor Júlio, lavrador do povoado Santa Maria, localizado nas margens da rodovia 222 e ao lado da T.I. Araribóia me falou sobre o poder dos fazendeiros na região da seguinte maneira;

Tudo começou no final de 60, começou chegar muita gente, isso aqui tudo era mato, rio e **índio**. Aí, foi chegando uns pobre do Ceará pra plantar arroz. Quando chegava escolhia um pedaço bom de terra, às vezes nem loteava, mas começava a brocar e fazer roça de arroz, ninguém impedia não. Depois, começou chegar gente com um pouco mais de condição e botaram umas cabeça de gado. Tinha gente com gado e roça, mas as coisas não era tudo cercado não, toda hora o povo podia mudar de lugar, era muita terra. Quando surgia uma briga era besteirinha só de pobre com índio. Mas, aí a coisa mudou quando chegou um fazendeiro do Ceará em Arame esse homem era lei, era ele quem mandava em tudo, era o único que tinha muito dinheiro, muito pistoleiro, ele disse que as terras eram dele, aí cercou um bocado e soltou gado dentro, cercou outro

⁹⁰ Autodenominação dos moradores e ex-moradores dos centros, povoados e municípios para se referir as suas atividades de trabalho na terra. Envolve o processo de fazer roças, caçar, pescar, catar coco, etc.

buscado e colocou uns pixote daqui da região, mandou trazer outros do Ceará e outros do Piauí pra ser escravo na sua fazenda e botar roça pra ele. Eu mesmo, o Zeca e muitos outros daqui tudo que trabalhava era pra ele. Muito homem e família morreram a mando dele. (Conversa informal em julho de 2022) (Grifo meu).

Interessante observar no relato desse interlocutor a referência a presença de indígenas na região. Continuou relatando a situação dos posseiros depois da chegada do primeiro fazendeiro na região e os indígenas continuam a ser citados;

Aqui quem não era índio era trabalhador pobre, não tinham como sobreviver das roças que botavam porque havia um fazendeiro que se considerava dono de todas as terras, Era mais ou menos em 70, 74, eu e os homens da mia fãmia trabalhava tudo pra esse homem, o Augusto Rezende, era home mais rico da região. Quem botava roça por conta, tinha que dá a metade pra ele, se não, ele mandava os capanga matar o dono da roça e sua fãmia. Só podia broca onde ele deixasse. Aí, tinha mais outra coisa, todo mundo devia alguma coisa pra ele. Caso tivesse alguém doente, ele, vendia o remédio fiado pra pagar com uma semana, mas, o pobre não tinha como pagar, ninguém tinha dinheiro, aí o juro corria e a dívida nunca acabava, às vezes a pessoa morria devendo e a fãmia tinha que se virar pra pagar. Do mesmo jeito acontecia com as ferramentas de trabalhar na roça, ele vendia fiado e mais caro, com juro grande, quando a pessoa terminava a roça tudo o que tinha feito era trabalhar pra ele. Ele pegava tudo e a fãmia tinha que comprar comida fiado na mão dele de novo e aumentava ainda mais a dívida. (Conversa informal em julho de 2022). (Grifo meu)

Disse-me ainda que a situação mudou após a morte do “poderozão” da região, do desenvolvimento da cidade de Arame e do projeto de assentamento do Incra. A morte do fazendeiro Augusto Rezende descentralizou o comércio de alimentos, remédios e ferramentas da agricultura. Com isso, surgiram vendas comandadas por diferentes donos.

O aumento de comerciantes intensificou o fluxo de pessoas em Arame e outros povoados ao seu entorno. Lugares com duas ou três moradias receberam novos moradores, principalmente lavradores cearenses e baianos. Em pouco

tempo, formou-se o Faisa, o Ferro Velho e outros povoados, ao mesmo tempo em que Arame se desenvolvia para tornar-se município.

Em 1988 Arame tornou-se município⁹¹ e depois disso foram efetivados projetos de loteamento para os “posseiros”. Eles receberam o direito à propriedade das terras que haviam ocupado.

Hoje, todos os limites da T I Araribóia⁹² são ocupados por fazendas de gado. Além disso, continuam chegando posseiros para colocar roças dentro da terra indígena. Os fazendeiros soltam seus animais para destruir as roças dos índios, com frequência. Essa é uma forma de invasão e violência contra os povos indígenas que ocorre desde a chegada das frentes de expansão na Amazônia maranhense. Antes da chegada das frentes de expansão, esta região era ocupada por *Tentehar*/guajajara e pelos *Awá* que haviam fugido da frente pastoril do Tocantins conforme, falei anteriormente.

No processo de formação do Arame chegaram inúmeras levas migratórias de colonos nordestinos e de outras regiões do país, que estabeleceram diferentes relações de contato com os povos indígenas. No caso do povo guajajara, percebo que as relações oscilam entre antagônicas e amigáveis, resultando algumas vezes em casamentos e amizades.

Nos momentos de antagonismo as relações são extremamente violentas, marcadas por agressões físicas, humilhações, assassinatos, estupros e invasão de territórios. Existem casos em que os indígenas trabalham ao lado de não indígenas em situações esporádicas e específicas como corte de arroz nas fazendas. Embora, trabalhando juntos em determinadas situações, os indígenas agem com desconfiança em relação aos não indígenas.

Quando os guajajara prestam serviços para os não indígenas, sobretudo, fazendeiros e donos de carvoarias, a situação de trabalho é sempre precária, sendo as condições de trabalho semelhantes a escravidão.

Presenciei um caso em que um jovem guajajara estava trabalhando em uma carvoaria em Grajaú de segunda a sábado. Encontrei-o em dia de domingo pela manhã, na casa do seu pai, em uma aldeia localizada na T.I. Araribóia, nas margens da BR- 222. Ele me relatou que trabalhava vigiando as caeiras para o

⁹¹ Arame tornou-se município em 15.03. de 1988 através da lei estadual n 4867.

⁹² Terra Indígena demarcada em 1977, com área de 413.589 hectares.

carvão não passar do ponto. Ganhava por este trabalho dois reais por dia. Durante sua jornada de trabalho não havia intervalo para descanso ou para fazer as refeições.

Na T.I. Araribóia todos os povos indígenas vivem em situação de constante violência executada pelos não indígenas. O abandono do Estado e a ineficiência da Funai tem colocado esses povos em situação vulnerável. Porém, os Awá, além das ameaças e violências executadas pelos não indígenas que invadem seu território, sofrem as consequências das hostilidades dos guajajara.

Para o senhor Júlio, os conflitos entre posseiros, indígenas, políticos, militares, empresários e fazendeiros existentes no presente momento são semelhantes aos ocorridos durante a expansão da frente agrícola, entre as décadas de 1970 a 1980. Para ele, a única mudança que ocorreu na região foi o aumento das armas de fogo.

O senhor Silva, lavrador do município de Arame, fez uma descrição de como ocorriam as relações entre os fazendeiros e os posseiros:

Naquele tempo rondava a notícia que não morava ninguém no Maranhão e que aqui tinha muita terra boa, muito rio e chuva, não faltava água. Lá no Ceará, era pobre e rico só se falava nisso, assim dizia meu pai pra mim e pra quem quisesse ouvir. Então, veio todo mundo pra cá atrás de terra. Mas, os pobres, os trabalhadores, se enganaram, fizeram muito foi sofrer aqui, porque, aconteceu foi que os ricos chegaram e onde chegavam tomava a terra pra si. Eles, cercava uma grande área perto da estrada e tinha vez que era um home tão poderoso que nem cercava ele só avisava, mandava uns capanga avisar os pobres de que aquela área era dele. Aí, colocava seus gado, fazia plantio, fazia casa e tudo. Ele era o dono do lugar, mandava em tudo até mesmo nos casamento e nos filho dos trabalhadores. A única solução pros pobre era trabalhar pros fazendeiro. Os fazendeiro sempre tinha os pobres nas mão por causa de dívida. Caso alguém quisesse botar roça tinha que comprar a terra do fazendeiro para pagar com a colheita dos alimentos ou então ia viver dentro dos mato, lá pra dentro da mata mesmo, fugido pra não morrer (Conversa informal em julho de 2022).

O senhor Silva, assim como muitos lavradores maranhenses é descendente de colonos nordestinos que chegaram ao Maranhão de forma não

oficial. Tal como seus familiares, é lavrador. Conversamos no quintal da sua casa em um assentamento no Arame, onde mostrou-me, orgulhoso, uns alqueires de arroz da sua roça. Nesse momento, falou-me:

Meu pai chegou aqui caboco novo com meu tio que já era home feito. Trabaiou numa fazenda pro Grajaú, mas não aguentaram, aí foram pra uma outra, onde trabaiava de tudo. Naquele tempo, chegava gente demais aqui, vinha do Pará, Piauí, Pernambuco, Paraíba, Bahia, mas, quem vinha mais era cearense, vinha uns caminhão cheio de caboco, a maioria cabra novo, assim como meu pai e meu tio. Tinha muita briga, muita morte, morria home todo dia. Os patrão mandava os trabaiador matar quem ele achasse que fosse inimigo. Os inimigo era ex trabaiador que sabia muito, **índio** que tentava se aproximar da fazenda e dos plantio, pobre que chegava e fazendeiro novo que tentava mudar alguma regra. Aí, vez e outra fugia um caboco, ia simbora, ninguém sabia pra donde, quando se tinha uma notícia o cabra tava com família e um pedaço de roça longe, as vezes o ex-patrão mandava peão, uns capanga, pra atazanar a vida do pobre até que ele fosse embora, se embrenhando mata a dentro sem direção. (Conversa informal em julho de 2022). (Grifo meu)

Nesse relato podemos observar a determinação do patrão no sentido de matar quem ele achasse que era inimigo. Nesse rol estavam os indígenas. O relato do seu Silva sobre a chegada do seu pai e seu irmão ao Maranhão foi regado de emoção, percebi as alterações no tom da sua voz⁹³, indicando saudade, revolta e orgulho da sua vida atual. Seu relato mostra como os fazendeiros exerciam controle sobre a vida dos colonos, antes mesmo que chegassem nas fazendas, pois os caminhões que vinham do Ceará e de outros estados do nordeste, carregados de colonos, eram mantidos pelos fazendeiros ou por agentes a eles ligados. Alguns colonos não tinham recurso financeiro para utilizar no decorrer do seu processo de migração. Nos anos 1920 a entrada no Maranhão era difícil, pois as principais rodovias que ligam esta região ao restante do país não haviam sido construídas.

⁹³ Por ser cega, perceber alterações no tom da voz, gestos, ações quase imperceptíveis são indispensáveis para eu compreender informações e me situar em um determinado lugar.

O único meio de transporte nessa época, conforme citou Velho (2009) eram os carros de boi e, posteriormente, os caminhões pau-de-arara⁹⁴.

O fazendeiro, ao enviar um caminhão para buscar os colonos em seu local de moradia, lhes inseria em uma relação de trabalho por dívida. Pois, a maior parte dos trabalhadores não tinha condição de custear a passagem. Além disso, ao chegarem no local de trabalho precisavam trabalhar para pagar a passagem e outras coisas que precisassem, como ferramentas, alimentos e remédios.

Ao chegar nas roças para cortar arroz, os colonos ficavam “hospedados” nos barracões dentro da roça. O patrão não oferecia alimentação. Os trabalhadores tinham que encontrar uma forma para se alimentar, fosse caçando, pescando ou comprando alimentos fiado na venda do patrão e assim aumentando sua dívida. O aumento da dívida era essencial para o patrão reter os colonos dentro dos plantios. Quando conseguiam, fugiam para outras regiões, antes mesmo de quitar as dívidas com o patrão.

Os fazendeiros exerciam o “poder simbólico” (Bourdieu, 2007, p. 207). Construía visões de mundo, as quais deveriam ser seguidas por todos. Suas ações eram justificadas por possuírem controle nas relações econômicas, políticas, sociais e territoriais. Os colonos reconheciam seu poder, que era constantemente atualizado nas anúncias pronunciadas constantemente.

Havia aqueles colonos que mesmo reconhecendo as leis injustas e as péssimas condições de trabalho, não protestavam ou fugiam por medo de perseguições e morte. Tal como ocorreu com os familiares do seu Silva, conforme seu relato:

Lá em casa, nós falava muito de ir embora, a gente não aguentava mais trabalhar pra aquele homem que já era rico. Não fomo embora porque meu pai tinha medo de ele fazer coisa ruim com meus irmão pequeno. Todo mundo sofria, porque o que o fazendeiro falava era regra, ninguém contestava porque tinha medo de morrer ou pior de um capanga fazer mal pra sua família. Todo mundo aqui trabalhava pro mesmo fazendeiro, tudo que era produzido

⁹⁴ Pau-de-arara é um caminhão, geralmente velho e com problemas mecânicos, usados para transportar pessoas, produtos e animais. É um tipo de transporte irregular, existente no interior do nordeste e em específico, no interior do Maranhão.

era deles, era ele quem mandava na vida do povo todo. (Conversa informal em julho de 2022).

Conforme o relato do senhor Silva, a “fuga” das fazendas em alguns casos seria uma forma de enfrentar o controle dos fazendeiros. A saída dos colonos das fazendas, significava seus deslocamentos em busca de terra livre, ou seja, terra sem dono. Nos primeiros anos do século XX, essa forma de deslocamento interno aumentou. Ocorreu simultaneamente ao aumento da chegada de levadas migratórias na Pré-Amazônia.

As relações de trabalho na produção do arroz foram consideradas pelos colonos como trabalho de “cativeiro” (Velho, 2009, p. 118), uma referência a escravidão dos africanos. Por isso, os colonos preferiam “empreitar” (Velho, 2009, p. 118) uma forma de trabalho flexível, onde os trabalhadores construíam sua própria rotina, podiam faltar quando estivessem doentes, podiam se deslocar facilmente e estipular seus próprios horários.

O senhor Silva, em alguns momentos no decorrer da nossa conversa, fez a seguinte afirmação: “agora tô sossegado, mas, trabalhei muito tempo em cativeiro”. Em seguida, descrevia algumas das situações que passou no cativeiro como fome, espancamentos e cobranças de dívidas inexistentes.

Na década de 1960, muitos colonos nordestinos, principalmente, cearenses e piauienses que haviam migrado para trabalhar nas plantações de arroz ou fazendas de gado, intensificaram os deslocamentos em busca de terras livres na Pré-Amazônia. Esse processo foi facilitado pela construção de rodovias estaduais e a rodovia federal 222 e 316. Um exemplo disso, foi o deslocamento do senhor Júlio, lavrador do povoado Faísa no oeste do Maranhão. Este povoado está localizado próximo da T.I. Araribóia, assim como o município de Arame. Ele, relatou-me;

Nasci em um povoadinho próximo de Parnaíba, vim prá cá com meu pai, minha mãe, meus onze irmãos e um tio rapazote. ...]. Quando eu era rapazote e tinha acabado de arrumar mulher, trabalhava na fazenda do Brancão lá no Grajaú, aí, meu irmão disse, vamos caçar uma terra pra nós, não vamo se acabar aqui trabalhando pra esse homem não. Aí, fui com ele, em direção ao Gurupi, andamo aquilo tudo, era briga demais dona. Aí, fomo bater perto da Santa Luzia do Paruá, aí, lá foi mais tranquilo.

Conseguimos fazer um bom brocado, quando foi pra plantar, deixei meu irmão cuidando e vim buscar a mulher. Moramos uns anos lá, mas, aí, a mulher se desgostou, sentiu falta dos parentes e voltamos. (conversa informal em julho de 2022)

Considero o retorno do senhor Júlio relacionado diretamente com o avanço da frente agrícola. Pois, um dos motivos citados por ele durante nossa conversa para seu retorno ao lugar de nascimento foi a possibilidade de trabalhar na agricultura de arroz, principalmente nas atividades ligadas ao corte, batimento⁹⁵ e ensacamento. Atualmente, Arame é um município, mas, nos anos 60, foi um povoado produtor de arroz. A maior parte dos donos de plantios de arroz moravam em Grajaú. Em relação a existência de indígenas, em específico, dos *Awá* chamados de índios “brabos” por outros povos indígenas e por não indígenas naquela região, o senhor Júlio me falou:

Quando chegamo aqui não existia o Arame, o Arame é novo demais dona, foi de um dia desses foi formado bem no finalzinho da década de 80. Aqui era um povoadozinho a maioria dos morador eram gente que trabalhava pros fazendeiro ou no corte de arroz. **Pra todo lado vivia índio, tinha uns índios que vivia numas taperas velhas**, assim, era quatro pau formando um quadrado e uns três paus em cima, onde eles jogavam umas palhas verde ou folhas de mato, aí, pra eles era casa. Tinha também muitos brabo, os índios que tinha medo de gente, até hoje vivem por aí por dentro da mata. Meu pai desde que chegou se deu bem demais com os índios, aqueles que morava nas tapera velha, inclusive um dos meus irmãos casou com uma índia e hoje em dia é cacique de uma aldeia daqui mesmo, dessa terra aí da beira da pista, da Araribóia. Além disso, tenho sobrinho, primo e até um filho que se juntou com uma índia. (Conversa informal em julho de 2022). (Grifos meus)

A cada relato vamos observando o reconhecimento da presença indígena na região. No relato, o senhor Júlio descreve as características das casas dos *Tentehar/* guajajara na época em que estava sendo formado o Arame. É a forma tradicional de casas desse povo e, também, o modo tradicional de casas do povo

⁹⁵ O processo do batimento consiste em um ou dois homens bater com os pés ou um bastão de madeira um amontoado de galhos de arroz até separar os grãos com casca dos galhos. Nessa região, este processo de batimento artesanal de arroz é predominante entre lavradores dos centros, povoados e assentamentos.

Awá. De acordo com a descrição de Garcia (2010), Hernando e Coelho (2013) os Awá chamam suas casas de tapiri.

Os guajajara também chamam suas casas tradicionais de tapiri. Nos dias de hoje existem poucas casas nesse formato na Araribóia. A maioria das casas indígenas são de taipa.

Considero que a preferência em construir casas de taipas pelos indígenas da T.I. Araribóia é por este formato dar melhor proteção contra chuvas, sol, preservar melhor os alimentos colhidos nas roças e na mata e, também, por garantir melhor segurança contra violências dos não indígenas, principalmente, dos madeireiros, capangas de fazendeiros, políticos e militares.

Na região do Gurupi e Alto Turiaçu a relação entre colonos (posseiros) e fazendeiros ocorreu de modo semelhante, conforme mostra o relato da senhora Barbara. “hoje em dia vivo tranquila, boto minha roça e cuido dos meus animais, sem preocupação de invadirem e tomarem meu pedacinho de chão, uma situação diferente de antigamente, do tempo que era sendeira⁹⁶ e a vida era só eu e meus filhos”.

A senhora Barbara me relatou que no tempo em que foi sendeira viveu em situação de alerta e sufoco constante, com medo de perder sua terra, seja, para a Colone, seja para posseiros ou ser obrigada a vender para os fazendeiros e narcotraficantes que ocupavam o centro a todo instante, ditando regras e aumentando a violência e disputas por terra.

Os fazendeiros que chegavam na região preferiam as terras próximas das cabeceiras de rios e da rodovia, como era o caso das Vinte. Sua localização facilitava o transporte de produtos e pessoas. Mas, estas regiões foram as primeiras a ser ocupadas por colonos não oficiais. Por isso, foi durante décadas local de disputa por terra.

Para adquirir a posse de terras nas Vinte, sobretudo aquelas ocupadas por lavradores, os fazendeiros instigavam a violência entre os lavradores, como por exemplo, enviavam um pistoleiro para assassinar uma pessoa de forma que o crime parecesse ter sido executado por uma pessoa pertencente a uma família com quem a família do morto possuísse alguma intriga e inimizade. Com isso, a família do morto iria vingar sua morte.

⁹⁶ Como são chamadas as mulheres casadas que os maridos saem para trabalhar em outras regiões. Os casos mais frequentes são os das esposas de garimpeiros

Assim, em pouco tempo a maior parte das pessoas de uma família eram assassinadas, aumentavam conflitos e violências diárias, resultando em queimadas de roças, mutilações de pessoas, espancamentos e assassinatos. Esse foi um dos tipos de violência que muitos dos meus familiares vivenciou, juntamente com os conflitos relacionados a exploração de madeira ilegal. A maior parte dos meus familiares foi assassinada.

Em outros casos, os fazendeiros chegavam nas terras ocupadas pelos lavradores afirmando serem donos. Apresentavam um amontoado de documentos, que não eram compreendidos pela maioria dos lavradores que eram analfabetos, e exigiam que desocupassem a terra. Alguns lavradores, resistiam por um tempo. Mas, com a insistência e perseguição dos fazendeiros acabavam abandonando a terra e procurando outros centros para morar e trabalhar.

Atualmente existem poucos lavradores morando e trabalhando nas Vinte, o centro onde a senhora Barbara possui lote de terra e morou entre 1970 a 2005. Ele é ocupado principalmente, por fazendas de gado.

5. OS “BRABOS” NÃO SÃO HUMANOS. Os Awá vistos pelos não indígenas

As relações dos Awá com os não indígenas, desde a chegada das frentes de expansão, têm sido de hostilidade e muita violência. Os não indígenas, principalmente aqueles ligados as frentes de expansão, construíram relações violentas com os Awá com o objetivo de usurpar seus territórios para implantar empreendimentos econômicos de teor capitalista.

A usurpação de territórios do povo Awá, assim como de outros povos indígenas, teve início no período colonial. Porém, considero que o período de maior usurpação de territórios e violência contra esses povos data do final do século XIX e se intensifica nos dias de hoje.

A partir da segunda metade do século XX, a frente agrícola se expandiu para as regiões distantes das margens de rios e estradas. Provocou aumento populacional nas terras de fronteira do estado do Maranhão com o estado do Pará. Ocupou áreas próximas a diversos municípios: “Bom Jardim, em 1959, em 1960 atinge-se Chapéu de Couro e em 1961 o posto do Alto Turi, às margens do Turiaçu, buscando-se, então, o Gurupi” (Velho 2009, p. 119).

Os fluxos de migração de colonos nordestinos e de outras regiões do Brasil em busca de terras “vazia” continuavam. Chegaram colonos, sobretudo homens jovens amontados em cima de pau-de-arara e caminhões velhos para trabalhar no corte de arroz. Minha família fez parte dessas levas migratórias. O senhor Júlio me falou que presenciou a chegada de um caminhão lotado de “peão cearenses”. Todos entre doze e dezoito anos.

Era por volta de meio dia, os magote de homens chegaram, tudo amontoado um por cima do outro, com uma boroca velha, outros tinha só uma trouxinha, acho que devia ter uma muda de roupa e uma rede de garimpeiro⁹⁷, uns, assim como teu pai era tão baixin e magricelo que parecia não aguentar nenhum dia de trabalho. (Conversa informal em julho de 2022).

Nesse Relato o senhor Júlio me descreveu a chegada do meu pai em Arame, vindo em um caminhão pau-de-arara de Juazeiro-CE, na década de 1970. Falou-me ainda:

⁹⁷ Um tipo de rede de tecido fino, chamada de rede de garimpeiro por ser leve e compacta.

Teu pai chegou aqui em um caminhão cheio de pião do Ceará para cortar arroz, me lembro, ele foi trazido pelo Quinca Careca, um caboco ruim pra trabalhador que só a miséria, ele pegava uns pixote no Ceará e no Piauí pra trazer pra cá e os caboco passava muita fome, teu pai foi um, mas o caboco era arteiro, não aguentou se juntou mais uns três e fugiram, vieram aqui pro centro do Arame, foram botar roça pra eles mesmo aí pra dentro. (Conversa informal em julho de 2022).

Na época da chegada desse grupo de colonos do qual meu pai fez parte, seu Júlio trabalhava no barracão de arroz. Ele disse-me:

Presenciei muito rapazote chegar alí, uns já chegava tão magro e amarelo da viagem que não durava muito tempo. Morriam de fome, fraqueza, acidente, tiro ou faca por causa de dívida e roubo de comida. (Conversa informal em julho de 2022)

O relato do senhor Júlio descreve aspectos fundamentais das relações entre colonos e fazendeiros, apontando uma situação de subordinação que supostamente implicaria o início do processo de deslocamento dos colonos em busca de terras em outras localidades.

Com base no relato do senhor Júlio, considero que as condições de subordinação dos colonos aos fazendeiros favoreceram o deslocamento de colonos para outras regiões do Maranhão em busca de terras livres. Tais deslocamentos resultaram em contatos de não indígenas com indígenas e sobretudo, de colonos com os *Awá*.

Outra referência que tenho para justificar esta afirmação são os relatos familiares que ouvi no decorrer da minha vida. Nas conversas e causos familiares que ouvi, meu pai teria saído de Arame em direção ao Maracaçumé, onde havia “terras sem dono” (Almeida, 2009, p. 58). Seu deslocamento diferencia-se do deslocamento realizado por seu Júlio, por ser realizado como a única alternativa para escapar da “escravidão”.

5.1 O cerco vai se fechando sobre os territórios indígenas

Os deslocamentos dos colonos em direção as terras da Pré-Amazônia ocorreram no decorrer de todo o século XX, sendo possível situações

semelhantes de deslocamentos ainda atualmente, sobretudo nas áreas da Pré-amazônia.

Nessa época, no Maranhão, aumentaram os “aglomerados”, (Velho, 2009, p.38), como foi o caso do “aumento populacional no Gurupi, o qual serviu como “área de ligação entre a frente extrativista e a frente pastoril” (Velho, 2009, P. 33)

Os aglomerados constituídos no interior da mata são chamados pelos lavradores da região “centros”. São lugares de moradia e onde se coloca roça. Na medida em que a pecuária e a agricultura se expandiram em todas as áreas da Pré-Amazônia surgiam novos centros, localizados cada vez mais no interior das matas.

Essa forma de deslocamento dos colonos e lavradores maranhenses resultou no surgimento de dois tipos de aglomerados: centro e beira. O “centro é o local onde se encontra a roça [...] beira (do rio). A beira é entendida como o lugar onde se situam os aglomerados maiores e mais antigos, ou o que poderíamos denominar de civilização” (Velho, 2009, p. 46).

Os moradores dos centros frequentemente trabalham para fazendeiros e empresários. A mando desses agentes, invadem territórios indígenas para derrubar a mata e extrair madeira ilegal, realizar plantios de maconha e caçar. Outros, invadem por conta própria. Os motivos mais comuns são: botar roça, caçar, derrubar mata e pescar.

Os centros são a meu ver uma forma de ocupação de terras realizadas pelos “pobres” (Santos, 2000, p. 84) como única alternativa para escapar da pobreza econômica. Esta forma de ocupação teve início simultaneamente ao processo de ocupação de terras pelas frentes de expansão. Essas duas formas de ocupação, provocaram o surgimento das beiras. Todas elas, se expandiram por regiões habitadas por diversos povos indígenas. Dessa forma foram cercando os locais onde viviam os indígenas e assim obrigaram os *Awá* a viver em constante ameaça de morte.

Para os lavradores maranhenses e colonos o centro é “lugar onde se mora e bota roça”. O processo de formação dos centros foi conceituado por Velho (2009) como sendo aglomerados e por Santos e Andrade (2019) como agrupamentos.

Porém, a meu ver, a partir dos conhecimentos e contatos frequentes que possuo com centros desde meu nascimento, considero que esses conceitos não representam a realidade dos centros localizados na fronteira do estado do Maranhão com o estado do Pará, principalmente, a maior parte dos centros dos municípios de Presidente Médici, Maranhãozinho, Governador Nunes Freire, Maracaçumé e Santa Helena. A ideia de agrupamento pressupõe várias moradias próximas, supostamente, desorganizadas, amontoadas. Agrupamento indica a existência de casas próximas, seguindo um suposto padrão.

Nessa região, a formação dos centros obedece a certas regras. Deve ser considerada uma distância entre as casas de uma determinada família, aproximadamente um a cinco quilômetros, pois é nessa área onde são plantadas frutas, verduras, feitas vazantes, criados animais de pequeno porte como galinhas e porcos e construídas as residências de familiares. Quando um dos filhos se casa, é construída nova residência dentro da área de seus pais, ou seja, no espaço que separa uma família de outra.

As primeiras casas são construídas seguindo um padrão linear, uma na mesma direção da outra, até formar uma rua. Na medida em que aumenta o número de casas, surge outra rua. A maior parte dos centros possui no máximo cinco ruas, estas ligadas a caminhos de acesso às roças ou a beiras de estradas. Desse modo, os centros não são aglomerados ou agrupamentos. São organizados de forma linear e pré-estabelecida pelo primeiro morador, denominado o cabeça do lugar em alguns centros ou assituante em outros. As moradias possuem limites definidos e particulares, onde a entrada de uma pessoa, sem permissão, pode provocar conflitos. Assim, o processo de formação dos centros segue um padrão de distanciamento, obedecendo regras de convivência, de uso da terra, de exploração dos recursos naturais, de caça, pesca e coleta de babaçu e buriti.

Atualmente, a organização das casas/moradias de forma linear e distantes umas das outras mudou, principalmente nos centros localizados próximos da reserva florestal do Gurupi e no oeste maranhense, próximo da T.I. Araribóia. Nessas regiões as casas são construídas próximas umas das outras porque não há espaço, não há terra. Esta transformação é uma das consequências do aumento populacional.

Compreendo os centros como lugares de moradia, trabalho, construção de laços sociais e familiares, lugares de disputas territoriais e por posições sociais por meio da violência. Aprendi no decorrer dos anos morando e visitando centros que a violência conduz todas as relações.

Não quero, contudo, afirmar que nos centros só existe violência. Existem outras formas de relações humanas construídas por meio da solidariedade. Mas, a solidariedade tem por obrigação ser recíproca, caso não seja, resulta em violência “física ou simbólica” (Bourdieu, 2004, p. 105).

A violência muitas vezes ocorre de modo quase imperceptível e inconsciente entre os moradores. É realizada em contextos específicos, quando a pessoa violentada está em uma situação de necessidade. A realidade dos centros é marcada pela escassez de alimentos, enchentes, dificuldade de acesso, doenças, dificuldade de comunicação etc. A cada momento alguém está necessitando de ajuda. É nesse contexto em que as ações de violência, sobretudo, da violência simbólica, ocorrem.

Todas as relações existentes nos centros são extremamente complexas, umas estão interligadas a outras, porque todas as pessoas e suas formas de uso da terra estão conectadas. Um elemento é predominante nas relações construídas nos centros: a obrigação individual de ser solidário com o outro para ser respeitado no lugar. Este elemento é a base da reciprocidade e o motivo pelo qual as pessoas ligam-se umas às outras com objetivos de evitar ou provocar violências.

Atualmente, ouve-se em todo o Maranhão a denominação centro. Mas, até o início dos anos 2000, outras denominações eram usadas como vila e quadra. Quando morei nas Vinte, centro localizado a vinte quilômetros de Maranhãozinho, ouvia alguns moradores chamá-lo de vila, principalmente, quando estavam em povoados ou municípios próximos. Com isso pretendiam mostrar, para quem não morava no centro, que não eram locais de atraso e de gente “braba”.

Nos dias de hoje ainda há moradores que alternam as categorias vila e centro como se fossem intercambiáveis. Seu Tonho⁹⁸, ex-morador de um

⁹⁸ Quando conversei com o senhor Tonho ele morava no centro. Ele, mudou-se para um povoado de Governador Nunes Freire em janeiro de 2023, onde, nos encontramos e conversamos novamente sobre a vida nos centros da região.

povoado que foi centro até o ano 2005, localizado na fronteira do estado do Maranhão com o estado do Pará, assim conceituou centro e o que diferencia centro de povoado e de município,

Centro é uma vila, as casas são distante uma das outras que é pra não ter intriga por besteira, como uma vizinha comer a galinha da outra, porco, estragar a vazante, as moças querer fugir cedo até que hoje em dia é difícil isso acontecer, mas quando aqui começou se formar centro acontecia sempre. [...]. O centro tem poucas casas, às vezes uma igreja um barracão onde as crianças estudam, o que sempre tem é uma pequena venda. O povoado é maior, tem mais coisa, duas igreja, várias venda, cabaré e escola e os municípios são cidades grande, acho que deve parecer com a capital, lá tem de tudo, inclusive a prefeitura. [...]. (Conversa informal em outubro de 2021).

Atualmente, muitos centros estão se transformando ou se transformaram em povoados. Os povoados se transformam em municípios, com administração autônoma, lugar de maior circulação comercial, relações sociais, tomadas de decisões políticas.

Sempre surgem novos centros. A dinâmica de transformação dos centros construiu uma nova forma de organização de moradia e trabalho que são as beiras. O surgimento de povoados e municípios aumentou a chegada de latifundiários e empresários na região. Muitos reivindicaram terras ocupadas por colonos através da grilagem. Isso resultou em intensos conflitos por terra e na expropriação de muitos colonos que foram obrigados a abandonar os centros.

Muitos lavradores ao perderem as terras que ocupavam foram morar nas margens, isto é, beiras de estradas que ligavam centros aos povoados, municípios e ao restante do país. Foi desse modo que surgiram pequenos aglomerados de casas próximas umas das outras nas beiras de estradas, como é o caso da Mesbla, localizada entre Maranhãozinho e Governador Nunes Freire. Não é um centro, não é povoado ou município. É como dizem seus moradores: “uma beira da pista”.

Identifiquei dois tipos de beira. A “beira da pista” é uma denominação utilizada para designar as beiras localizadas nas margens de rodovias. Simplesmente “beira” refere-se as beiras de estradas formadas nas margens de estradas que ligam centros a municípios.

Existem casos de uma beira da pista ser transformada em um povoado, como é o caso do povoado Santo Antônio, que na década de 1990 foi uma beira, localizada depois do município de Santa Helena.

Na prática, beira da estrada e beira da pista expressam o aumento da concentração de terra, conflitos territoriais, pobreza econômica, mudanças nas relações sociais, desenvolvimento de novas formas de sobrevivência, surgimento de novos agentes sociais em condição de vulnerabilidade.

Na realidade, compreendo centro e beira como duas formas de ocupação específicas, resultantes do aumento de concentração de terras no Maranhão. Pois, as terras mais férteis e em grandes extensões pertenciam a fazendeiros, seja para a prática da pecuária ou da agricultura ou as duas formas de economia simultâneas.

Na segunda metade do século XX, a maior parte dos relatos de contato dos *Awá* são com lavradores dos centros e das beiras. Alguns desses encontros, conforme relatou Gomes (1982) foram comunicados ao Serviço de Proteção ao Índio.

Em 1967, houve mudanças na política indigenista brasileira. O Serviço de Proteção ao Índio foi extinto. A fundação Nacional do Índio – Funai foi criada, por meio da Lei nº. 5. 371, de 05 de dezembro de 1967, no âmbito do Ministério da Justiça. Esse órgão indigenista estatal assumiu todas as ações referentes aos índios “isolados” e recém-contratados no Brasil.

No Maranhão, a Fundação Nacional do Índio realizou, nos primeiros anos após sua criação, ações esporádicas destinadas a contatar os *Awá*. Todas as expedições de atração foram realizadas após receber notícias de contatos dos *Awá* com lavradores maranhenses, colonos ou trabalhadores de construções de rodovias e de outros projetos estatais e privados.

Em razão do aumento das notícias de contato entre os *Awá* e os não indígenas, assim como das consequências desses contatos que sempre resultavam em mortes e separação de grupos *Awá*, em 1973 o Estado brasileiro criou uma política de contato para esse povo, visando assentá-los em aldeias. O primeiro contato oficial, ou seja, contato estabelecido entre os funcionários da Funai e os *Awá*, ocorreu em 1973.

Na época que a política de contato da Funai estava em curso, os relatos de contatos entre os *Awá* e os moradores dos centros aumentaram, pois

coincidiu com a implantação de inúmeros projetos de desenvolvimento na região, como por exemplo, a construção de rodovias, redes elétricas e de telefonia, ferrovia, dentre outros. Alguns desses relatos chegaram ao conhecimento da Funai, mas muitos nos dias de hoje estão presentes na fala dos moradores como causos regionais. Um exemplo disso, é o relato do senhor Tonho, morador de um povoado do município de Maracaçumé, que até o início dos anos 2000 foi um centro formado por madeireiros.

Foi mais ou menos entre 89 a 91, eu trabalhava mais um magote de caboco no Gurupi, tirando tora pra botar em cima dos caminhão. Aí, um dia me embrenhei mata a dentro atrás de um bicho pra comer. Foi quando avistei umas cinco pessoas, e umas quando me viram correram. Mas, uma criança e um homem novo ficou me espiando de longe. No começo fiquei com medo, pensei ser um capelobo, mas, quando vi uma criança perto percebi que era gente, **era o tal dos índios brabos** que os madeireiro fala. Eles tava bem perto de um igarapezinho. Não fizeram nada pra mim e nem eu fiz nada pra eles. Nós olhamos, aí eu segui meu caminho e deixei eles lá. (Conversa informal em outubro de 2021). (Grifo meu).

Relatos de encontros pacíficos como o do senhor Tonho foram poucos os que ouvi no decorrer da minha vida. Desde minha infância ouço relatos de encontros dos *Awá* com não indígenas e a maior parte deles descrevem situações de violências contra os *Awá*. Existe um elemento importante que merece destaque, a imagem do Capelobo⁹⁹, um ser fantástico, às vezes, descrito como uma entidade religiosa.

Segundo a versão que costumava ouvir, o Capelobo é um índio “brabo” e velho que vive na mata e a noite sai a procura de gente para comer. Durante minha infância ouvi inúmeros relatos que indicavam serem os *Awá* capelobos. Essa era uma justificativa usada por muitos colonos para assassinar *Awá* em diversos centros na Pré-Amazônia, principalmente aqueles localizados próximos aos rios. Atualmente, a menção ao Capelobo é comum em relatos de

⁹⁹ Capelobo é um personagem do folclore brasileiro que possui aparência de monstro. Segundo a lenda é m monstro que habita as matas do norte do Brasil. Seu corpo é uma mistura entre ser humano e animal.

madeireiros, caçadores, pescadores e lavradores que invadem os territórios *Awá*.

Nos dias atuais, relatos de contato entre os *Awá* que vivem isolados e os não indígenas são frequentes na região em que está localizada a T.I. Araribóia e na região do Gurupi. A maior parte deles narra histórias de violências sofridas pelos *Awá* no interior da mata. Essas violências são executadas principalmente por madeireiros que invadem seu território para derrubar árvores.

Frequentemente surgem relatos de não indígenas narrando histórias de violências contra os *Awá*, alegando que não são gente. São “brabos”, um tipo de humano que vive como bicho/animal, ou são seres não humanos que ora se transformam na aparência de humano, ora na aparência de macacos e quando envelhecem são as duas coisas, uma parte homem outra macaco, sendo, portanto, capelobo, um bicho que come gente.

As situações de violências e ameaças constantes vivenciadas pelos *Awá* atualmente são consequências de um longo processo de usurpação de seus territórios, cujas ações foram intensificadas no decorrer da expansão das frentes pastoril e agrícola. Essas frentes construíram diferentes formas de compreensão e uso do território, enquanto, para os *Awá* o “território é fonte de vida e conhecimento” (Gomes 1996, p. 05).

Os colonizadores, sobretudo aqueles interessados em usurpar territórios para implantar empreendimento econômico, compreendem o “território como um produto histórico do trabalho humano, que resulta na construção de um domínio”. (Oliveira 2016, p. 254). Assim, o território é uma determinada área natural pronta para ser dominada pelo ser humano. Esta concepção de território marcou todo o processo de povoamento do Brasil, desde os primeiros eventos da colonização.

Os colonos “brasileiros” que migraram para o Maranhão, entre o século XIX e o século XX, desenvolveram outras formas de concepção de território. Primeiramente, o território foi compreendido como local de moradia e trabalho, conforme a conceituação de centro apontada por Almeida (2009) e por alguns relatos que ouvi durante a pesquisa de campo. Mas, no decorrer da minha experiência de vida nos centros localizados na fronteira do estado do Maranhão com o estado do Pará, percebi outras concepções de território para os colonos

maranhenses expropriados e pelos colonos nordestinos que chegaram de forma não oficial. Para eles território é uma terra “sem dono” pronta para ser dominada.

Na medida que os colonos tomam posse da terra, passam exercer seu domínio sobre ela, sentem-se proprietários. É um lugar de construção e reconstrução de violências, conflitos e disputas territoriais, políticas e sociais. Lugar com “fronteiras” (Bhabha 2005, p. 18) definidas por agentes específicos que agem para manter a ordem, construir e reconstruir regras com objetivos de manter todas as pessoas em determinados limites territoriais e sociais. É lugar de sobrevivência física e espiritual. Lugar de produção de bens econômicos. É sobretudo, lugar de transformação de limites e de construção de existências.

Desse modo, a concepção de território dos não indígenas, difere da dos *Awá*. A invasão frequente dos territórios *Awá*, como mostram os laudos antropológicos de Gomes (1982; 1985; 1996) é o principal propulsor dos deslocamentos desse povo.

Atualmente, os “*Awá da mata*” continuam realizando deslocamentos que ocorrem dentro de limites das terras indígenas para fugir das violências dos não indígenas, seus deslocamentos são limitados porque não há mais grandes extensões de mata para possibilitar grandes deslocamentos. Todas as terras indígenas onde existem registros oficiais de grupos *Awá* vivendo de forma autônoma são cortadas por rodovias, ou tem em seus limites territoriais a ferrovia. Além disso, são rodeadas por fazendas, centros, povoados e municípios, como é o caso da Terra Indígena Araribóia e da Terra Indígena Alto Turiaçu.

Os deslocamentos *Awá* como a única alternativa para a continuidade das suas vidas está mais do que nunca ameaçado. Estão rodeados de não indígenas que invadem seus territórios para extrair madeira ilegal, botar roças, construir estradas ilegais e construir novos centros.

A maior parte dos não indígenas que ameaçam a vida física e territorial do povo *Awá*, em específico, dos que vivem “isolados” na T.I. Araribóia, são moradores de centros ou povoados e municípios que foram centros até o início da década de 90.

Os *Awá*, antes do contato oficial com agentes da Funai para serem assentados em aldeia, viviam em constante mobilidade, conforme mostraram Gomes (1982; 1985; 1996) (Cardoso (2019) e Cordeiro (2019)). Essa mobilidade

era percebida como um movimento em direção as terras dos moradores dos centros, conforme afirmou a senhora Luzia: “índios brabos” queriam invadir as terras dos moradores dos centros”. Nessa perspectiva, os “Awá da mata” são vistos como invasores.

5.2 “Aqui não se ouvia falar de índios”

A suposta ameaça de invasão dos Awá, motivou diversos moradores dos centros a persegui-los. Como pode ser percebido no relato da senhora Luzia:

Foi mais ou menos em cinquenta que meu pai chegou aqui, **nessa época, não morava índio, ninguém nem ouvia falar de índios** únicos índios que todo mundo sabia eram os que moravam lá pra banda do Oitenta, já próximo do Chega-Tudo. **Pra cá mesmo não tinha índio algum.** Mas, aí, quando começamos a morar e botar nossas roças aqui e acolá aparecia uma família de índio, quase sempre com crianças pequenas. Tinha gente daqui que atirava nos adultos, corria atrás atirando mesmo se os bichinhos não estivessem fazendo nada. Atiravam e perseguiam, às vezes, tomavam as criancinhas. Hoje, tu pode ver o tanto de gente meio velha com cara de índio que tem nesses centros por aí, porque, **tudo era índio.** (Conversa em dezembro de 2022). (Grifos meus)

O relato da interlocutora reconhece a presença dos indígenas, mas em áreas mais distantes daquela onde vivia. Admite que passaram a se aproximar quando os moradores começaram a plantar roças. Por isso define-os como invasores que eram afastados com tiros e de quem se retirava as crianças.

Nesta região citada pela senhora Luzia está localizada a T.I Alto Turiaçu. Atualmente, alguns grupos Awá, contatados na segunda metade do século XX, vivem nesta terra indígena. Um aspecto que merece atenção na sua fala é o relato sobre os sequestros de crianças. Segundo afirmou, ocorriam após uma perseguição dos grupos aos quais as crianças pertenciam. Para os moradores, ao retirar as crianças indígenas dos seus familiares ou do seu grupo e inseri-los no modo de vida dos centros as crianças indígenas deixariam de ser “brabas”, passando a ser “civilizadas” ou como afirmou a senhora Luzia, a ser “gente”. Frequentemente as crianças sequestradas escapavam do convívio com os não

indígenas. Quando isso ocorria, fugiam para o interior da mata em busca do seu grupo. Ocorreram casos em que as crianças não se integravam ao modo de vida dos moradores, mantinham distância e evitavam falar com não indígenas.

No decorrer da fala da senhora Luzia ela não usou o termo sequestro, mas salvamento. Para ela, assim como para os outros moradores dos centros que contataram indígenas Awá, a retirada das crianças indígenas da mata seria um salvamento.

A ação de “salvamento” referida pela senhora Luzia expressa a concepção da “única ordem possível” descrita por Lander (2003) quando afirma que a sociedade liberal constitui não apenas a ordem social desejável, mas também a única possível.

Nos relatos de muitos dos moradores dos centros localizados na fronteira do estado do Maranhão com o estado do Pará está presente a noção de desconhecimento da existência dos Awá e de outros povos indígenas nessa região, tal como falou a senhora Luzia.

Ouvi outro relato semelhante, o da senhora Barbara, que atualmente, moradora de Maranhãozinho, mas trabalha na roça localizada no centro onde morou por quarenta e dois anos de sua vida segundo ela:

Quando chegamos aqui **nunca ouvi falar de índio**. Aqui **ninguém sabia que morava índio**, de vez enquanto, se ouvia falar dos índio que morava lá pra banda do oitenta e de uns que não tinha aldeia, vivia como bicho no mato, com esses, volta e meia umas vizinha que catava coco encontrava na mata, principalmente, pras banda do Gurupi e Santa Luzia do Paruá. [...].Aí, Lá pro final de 80 meu pai adquiriu muita terra pra essas bandas, quando começamos limpar área para botar roça e fazer casa e tudo mais, **começou aparecer uns índios véio**. Eles roubavam tudo o que tivesse na roça, melancia, feijão, abobora e até arroz. O que achava levava, roupa velha, vasilha e facão. Um dia meu pai decidiu deixar vigília na plantação, fez uma casa no meio da roça e botou dois dos meus irmãos lá pra cuidar. Um dia eles atiraram em um índio que tava roubando, não chegou matar, mas o diabo ficou ferido. Desde então, a espingarda nunca mais saiu de traz da porta, ficava lá a espera de um índio ladrão. Aí, depois de um tempo meus irmãos mais velhos foram pro garimpo e meu pai vendeu essas terras e voltamos pras quarenta. (Conversa em dezembro de 2022) (Grifos meus)

Os indígenas “brabos” eram percebidos como invasores e ladrões, em que se deveria atirar como uma forma de defesa das terras que estavam ocupando e que consideravam sem dono.

Nesse período, assim como nos dias de hoje em muitos centros, o babaçu foi usado pelos colonos como fonte de alimentos e sobrevivência. Havia diversas pessoas, na maioria mulheres e crianças, que catavam coco¹⁰⁰. São chamadas, nos povoados, de quebradeiras de coco¹⁰¹ ou catadoras de coco.

As áreas de mata com maior quantidade de coco babaçu, próximas de igarapés e pequenos cursos d’água, são em sua maioria território de mobilidade *Awá*. O coco babaçu é um dos seus principais alimentos, conforme afirmaram Forline (1997), Garcia (2010), Hernando e Coelho (2013), Cardoso (2019).

De acordo com Cardoso (2019) o coco babaçu além de ser uma das principais fontes de gordura e carboidrato, a palmeira do babaçu é o principal recurso para facilitar diversas atividades, como por exemplo, a construção de *tapiris* (casas), a produção de cestos usados durante as caçadas, e de suportes para preparar alimentos.

No decorrer das excursões das catadoras de coco na mata, era comum ocorrer encontros com grupos *Awá*, de forma semelhante ao citado pela senhora Luzia no relato acima. Muitos desses contatos não foram registrados em relatórios antropológicos e não constam na literatura sobre povos indígenas no Maranhão. São narrados como causos pelos moradores da região.

No decorrer da minha infância e até mesmo nos dias atuais, ouço causos sobre encontros com os tais “índios brabos”, que ora são reconhecidos como gente, como pobres, coitadinhos, ora são descritos como seres sobrenaturais com poderes mágicos que se transformam em animais, invisíveis, encantados, são caiporas, capilobo, mãe d’água, erês. A violência dos não indígenas, em específico, dos moradores dos centros contra os *Awá* é um elemento presente em todos os relatos.

¹⁰⁰ Como as pessoas do interior do Maranhão chamam o ato de retirar coco da mata.

¹⁰¹ De acordo com Mesquita (2008) a partir da década de 1970, a produção das quebradeiras de coco declinou, em razão, da expansão da pecuária empresarial, oriunda da década de 70, período de incentivos fiscais e da agricultura do arroz até os anos 80, do cultivo da soja que emerge nos anos 90, com base, essencialmente capitalista. Atualmente, desempenham um papel importante para preservação do meio ambiente, a favor da reforma agrária e no combate à pobreza.

Essa violência decorre da expansão capitalista no Maranhão sobre territórios habitados por diversos povos indígenas e terras ocupadas por quilombolas, ribeirinhos e lavradores, através das frentes de expansão, das empresas e rodovias, aumentando a concentração de terras e as disputas territoriais. Ao mesmo tempo, provocou o deslocamento dos agentes que foram expropriados para o interior das matas em busca de terras para morar e trabalhar. Por isso, o maior contato dos *Awá* e as maiores violências sofridas por eles foram realizadas por colonos que adentraram o interior das matas.

No século XX, muitos colonos, assim, como meus familiares, acreditavam que estavam ocupando uma terra vazia e sem dono. Outros acreditavam que haviam chegado no Eldorado, o paraíso na terra. Daí surgiu a crença entre os regionais de que deviam proteger seu pedaço de terra. Assim a violência entre colonos e entre colonos e indígenas passou a ser legitimada como sinônimo de proteção ao seu lugar, a sua terra e aos bens de suas famílias.

A partir disso, os indígenas que moravam nesta região e sobretudo os *Awá* que viviam em constante mobilidade por aquelas áreas, passaram ser alvos de emboscadas com maior frequência, outras, vezes morriam ao se aproximar das cercas das casas, dos quintais ou das roças de algum morador.

Lembro-me de ouvir, no centro em que morava, pessoas da minha família explicando para as crianças que os “índio era bicho brabo que comiam gente”, os homens eram capelobo, as mulheres mãe d’água, as crianças erês (encantados). Afirmavam ser necessário ter cuidado, se proteger do capelobo que comia gente e da mãe d’água que sequestrava as crianças para um reino encantado nas profundezas das águas e dos erês que induziam as crianças a segui-lo na mata.

Assim, os adultos ensinavam as crianças a atirarem com espingardas. Existia sempre detrás da porta de todos os moradores uma cartucheira¹⁰² velha carregada ou um facão amolado para acertar algum índio, quando aparecesse. Embora o uso de cartucheiros, facas e baladeiras fosse comum pelas crianças dos centros durante as brincadeiras de caçar passarinhos, colher frutas ou no trabalho doméstico e na roça, o uso dessas armas também era justificado para defender os “bens” de seus familiares, o que incluía atirar em “índio”.

¹⁰² Espingarda construída de modo artesanal.

Quando morava em um centro, frequentemente ouvia som de tiro de espingardas, sobretudo nos finais de tarde e horários de almoço. Em seguida as pessoas iam olhar o que tinha ocorrido e lá estava um indígena com o corpo estirado no chão próximo de um jirau¹⁰³, quase morto ou morto, com um tiro no pescoço, no peito ou na cabeça. Havia sido atingido por um tiro enquanto mexia num monte de vasilha velha e latas secas, enferrujadas. Algumas vezes, quando conseguiam escapar, fugiam para mata, mas, eram perseguidos pelos moradores.

Um relato que me foi feito enquanto estava em campo expressa a naturalidade com que os *Awá* eram assassinados. Um dia quando estava em um povoado entre Arame e a T.I Araribóia, ouvi um depoimento sobre a morte de um *Awá* isolado, feito pelo próprio assassino, um posseiro que dispõe de um loteamento em um assentamento, mas que prefere viver de caça e bicos (sem emprego fixo). Um desses bicos é o de madeireiro e caçador, conforme relatou:

Tem vez que o cabra passa um tempão no mato e a caça não vem, o cabra bota água, vigia e nada, a caça não vem, aí o cabra fica empatado alí, as vezes, não aguenta, aí saí. Acha um bicho, mas, não pode comer, aí, eu mato, só mermo pra não ficar alí empatado, sabe dona? **O bicho que gente no come que nós chama aqui é os brabo, são um tipo de índio que vive no mato, são igual bicho**, tem umas mãozona, uns pé de pato e corre igual macaco, fede demais. Outro dia tava assim, empatado, zangado até o fumo acabou, aí, saí pra ver se achava pelo menos uma cutia, aí vi um brabo de pertim, logo que ele me viu correu que só o diabo, aí, no pensei e nem vi nada, quando vi já tinha atirado, eu num vi direito onde o tiro pegô, mas, o bicho gritava, fiquei com pena aí atirei, não tive corage de chegar perto não, era uns grito feio, aí, um dos meu companheiro se aproximou pra ver se tava morto, e, tava, mortinho o diabo. Ficamo um tempo escabreado, porque, tava perto de uma roça dos manso, pensamo, vão achar ele, o negócio foi que nem eu e nem meu companheiro queria carregar o brabo aí decidimos deixar ele lá estirado véi, morto, ao redor dele ficou tudo banhado de sangue, não ia adiantar nós tirar ele não, tinha muito sangue. Conversa informal em julho de 2021) (Grifos meus).

¹⁰³ Uma armação de madeira que consiste em fincar quatro pedaços de madeira no chão e colocar uma tábua apoiada em cima é usado para lavar vasilhas e roupas.

No relato acima, o interlocutor refere-se aos “Awá da mata” como bicho que não pode ser comido, mas que pode ser morto até mesmo sem motivo aparente, a não ser a decepção do caçador por não ter conseguido nenhuma caça e não querer ficar empatado.

Os indígenas assassinados e perseguidos eram *Awá*, por serem mais vulneráveis ao contato e chamados pelos moradores de “índio sem aldeia”. Pelo fato de os *Awá* viverem em constante mobilidade, organizados em pequenos grupos, se tornavam alvos fáceis dos não indígenas. Conforme relatos de meus familiares, tal situação de violência contra os índios sem aldeia não ocorreu com outros indígenas da região, como os *Ka’apor* e os *Tentehar*.

Os moradores das Vinte e de outras quadras morriam de medo dos *Ka’apor*, porque esse povo sempre reagia a suas emboscadas, matando e mutilando regionais com frequência.

A terra que eles habitavam estava localizada próximo da quadra¹⁰⁴ Oitenta. O principal caminho de acesso passava pelas margens das Vinte, das Trinta, das Quarenta, das Cinquenta, das Sessenta, das Setenta¹⁰⁵ e frequentemente, nesse trajeto ocorriam assassinatos e vários tipos de crime envolvendo não indígenas e indígenas.

Em razão disso, muitos regionais passaram a temer os *Ka’apor*, deixando-os em paz, mas isso não significou que as violências dos moradores contra eles diminuíssem.

Atualmente, há poucos moradores nos centros citados por dona Barbara e dona Luzia. São ocupados predominantemente por grandes fazendas de gado ou açudes para criação de peixes. Os poucos moradores me afirmaram desconhecer a existência de “índio brabo”. Mas, muitos me afirmaram manter distância dos índios que “vivem para as bandas do Oitenta”.

Como falei anteriormente, a chamada “banda dos Oitenta” é o lugar onde está situada a T.I. Alto Turiaçu, habitada por *Ka’apor* e *Awá*.

Nos dias de hoje, os moradores dos centros possuem inúmeras justificativas para invadir os territórios indígenas, em específico os territórios

¹⁰⁴ Uma outra forma de se referir aos centros atualmente, principalmente, os centros localizados na Pré-Amazônia, onde, passa a BR-316.

¹⁰⁵ Vilarejos cujas ocupações eram feitas por migrantes de regiões específicas do Maranhão como por exemplo os moradores das Vinte eram predominantemente cearenses, os das Trinta piauiense, o das quarenta Paraibano.

Awá. As mais frequentes são; os índios têm muita terra e não sabem usar, os índios não gostam de trabalhar, são preguiçosos, nós precisamos de terra para caçar, rio para pescar e mata para tirar madeira para construir nossas casas. Nesse sentido, retomo a fala do seu Tonho citada anteriormente, sobre a necessidade do uso de armas para os moradores dos centros, para se defender e adquirir comida, isto é, para caçar.

Vale lembrar que o povoado onde mora seu Tonho, foi até 2005 um centro formado por madeireiros. Hoje, a maioria dos homens jovens trabalha em atividades relacionadas a exploração de madeira ilegal.

Atualmente, nas poucas áreas de mata existentes, raramente se encontra caça, os igarapés secam completamente em alguns meses do ano e o rio Maracaçumé está tão contaminado que suas águas estão vermelhas. De acordo com relatos dos moradores, o solo é péssimo para o plantio de alguns alimentos, por ser arenoso na maior parte e em outras ser de barro vermelho, serve apenas para mandioca, usada para produção de farinha. Frequentemente saem para brocar roça em lugares distantes, dentro das matas.

As dificuldades para conseguir alimentos estão presentes nas falas da maior parte dos moradores dos centros da Pré-Amazônia com quem conversei entre 2021 e 2023. O motivo para isso está relacionado com desastres ambientais, como enchentes e queimadas, falta de terras para alguns lavradores, ausência de recursos financeiros para comprar sementes e outros produtos necessários para o cultivo da lavoura, dentre outros. Essas dificuldades são apontadas pelos moradores dos centros com quem conversei como justificativas para entrar em terras indígenas sem permissão ou melhor invadir territórios indígenas.

Os exemplos descritos neste capítulo ocorreram nas terras indígenas localizadas na região do Gurupi, mas na T.I. Arariboia os relatos de violência são semelhantes. Para mim, a maior diferença é que na T.I. Araribóia os “*Awá da mata*” são as pessoas mais perseguidas, violentadas e assassinadas.

Apesar disso, em todo o estado do Maranhão a invasão dos territórios indígenas por moradores dos centros resulta sempre em violências contra a vida dos povos indígenas. Exploram os recursos naturais, sobretudo derrubam árvores para extrair madeira ilegal, cometem assassinatos, agressões físicas e

perseguições contra os indígenas. Muitas vezes, essas violências são executadas contra indígenas, simplesmente, por serem indígenas.

Um exemplo disso, foi uma situação que vivenciei ao lado de três mulheres indígenas guajajara na T.I. Araribóia, em julho de 2022. Apesar desta terra indígena estar localizada no oeste maranhense, região distante da fronteira do estado do Maranhão com o estado do Pará, as violências sofridas pelos indígenas são as mesmas vivenciadas pelos indígenas que habitam a região de fronteira destes dois estados.

Recebi o convite de uma dessas mulheres para buscar fava na sua roça, localizada a mais ou menos dois quilômetros de distância da sua casa. Aceitei o convite. Em razão da minha cegueira, elas me colocaram para caminhar no meio delas, portanto, no meio da estrada estreita de terra, rodeada pela mata.

No caminho de volta da roça, viemos por detrás da sua aldeia, onde existe uma estrada construída por fazendeiros para transportar madeira e outros produtos de forma ilegal. Quando estávamos na metade do caminho, passou uma caminhonete por nós, com alguns homens. Um dos homens nos xingou com palavrões de teor sexual, ameaçando nos estuprar. Em seguida, a caminhonete parou próxima de nós e um dos homens cuspiu em uma das mulheres que estava ao meu lado.

Nesse momento, segurava um bastão de madeira que usava como bengala e entreguei para a mulher que julguei ser mais forte. Porque, na verdade, sentia muito medo daqueles homens. A mulher a quem entreguei o bastão o segurou, mas não falou nenhuma palavra. Percebi então, que o medo das guajajara provavelmente estava maior que o meu. Ficamos alguns segundos em silêncio e imóveis até que o caminhão se afastou. Estávamos tremulas. Senti uma das mulheres segurar minha mão, a qual apertei forte. Em seguida, caminhamos em direção a aldeia.

Nesse ocorrido, a única justificativa para a violência cometida foi o fato de as mulheres serem indígenas. Os homens da caminhonete eram madeireiros, estavam invadindo o território indígena e ainda se sentiam no direito de violentar, da forma que desejassem, mulheres indígenas dentro do seu próprio território.

Na T.I. Araribóia presenciei inúmeras vezes situações de invasão desta terra indígena por não indígenas moradores de centros para caçar e botar roça,

fazendeiros e empresários construindo estradas ilegais, madeireiros e pistoleiros fazendo ameaças e assassinando indígenas, dentre outras situações.

Não existe mais a desculpa do desconhecimento, como as que havia no século XX, quando imperava o discurso de terras vazias e terras sem dono. Hoje, todos esses invasores sabem que estão invadindo territórios indígenas e fazem isso por se sentirem seguros e impunes caso cometam alguma violência contra um indígena dentro do seu território.

A situação dos grupos “Awá da mata” que habitam a T.I. Araribóia é mais crítica do que a dos guajajara, pois são violentados no interior da mata sem possibilidade de fuga e muitos morrem. Essas violências contra os Awá aumentaram na segunda metade do século XX, quando foram construídas as rodovias 222 e 316.

Os centros foram construídos de duas maneiras distintas e em contextos políticos, históricos e econômicos específicos. Primeiramente, foram construídos por colonos nordestinos e lavradores maranhenses expropriados de suas terras, entre o final do século XVIII e o final do século XX. Posteriormente, por colonos de todas as regiões do Brasil e maranhenses interessados em trabalhar na exploração de madeira, entre o final do século XX ao início do século XXI.

A maior problemática é que esses centros foram formados em territórios indígenas ou em suas proximidades. Em algum momento, existiu e existem encontros dos moradores dos centros com indígenas. Frequentemente, esses encontros resultam em violências contra os indígenas.

No início da formação dos centros e, ainda nos dias de hoje, os posseiros afirmavam ter ocupado uma determinada terra por estar vazia. Ao ocupar e começar a trabalhar nela, tornavam-se donos, proprietários por direito, por ser quem limpou, cuidou e “conquistou por meio do suor” como me afirmou a senhora Luzia, lavradora de um dos centros de Maranhãozinho. Por se considerarem donos da terra que ocuparam, os moradores dos centros sentiam-se no dever de protegê-las.

Por isso, maioria dos relatos de encontros entre moradores dos centros e indígenas, sobretudo, com os Awá são relatos de violência. Ouvi falas afirmando que os “índios brabo” queriam invadir suas terras para fixar aldeia, conforme me relatou a senhora Luzia.

Alguns desses relatos pude ouvir de Dudu, um ex-madereiro do seu Lázaro¹⁰⁶. Atualmente é funcionário da prefeitura de Governador Nunes Freire. Trabalha em um povoado desse município, onde é conhecido como afilhado do seu Lázaro. Falou-me que começou trabalhar para seu Lázaro quando tinha nove anos de idade e só abandonou o trabalho de madeireiro por causa de um acidente que sofreu, o qual me descreveu da seguinte maneira:

Tava com uns amigos tirando madeira, pras bandas do Chega Tudo¹⁰⁷, próximo de umas aldeia. Ficamo numa tapera perto de uns índio. Seu Lázaro tinha combinado tudo pra gente ficar nesse lugar, mas, teve um dia que **entrou uns índio na nossa tapera, aí, comeram toda nossa comida, levaram as lanterna, vela, remédio, roupa, calçado, levaram tudo o que quiseram e o que não quiseram quebraram.** Carregaram tudo meu, até minha rede. Fiquei doído, naquela hora tava cego de raiva, não vi nada, peguei minha cartucheira e fadigado do jeito que tava **lasquei bala pra todo lado. Aí pegou num índio.** (conversa informal em dezembro de 2022) (Grifos meus).

No relato de Dudu, os indígenas não só roubam, mas destroem o que não lhes interessa, o que justifica mais ainda atirar contra eles. Após perceber que um dos tiros disparados acertaram uma pessoa, Dudu e seus “colegas” fugiram rápido, enquanto os “índios” disparavam contra eles tiros e flechas. Afirmou não saber se a pessoa baleada havia falecido. Mas foi por causa desse ocorrido que seu Lázaro lhe afastou do trabalho de madeireiro, “ele tem medo dos índios me matarem, lá são tudo valente demais, ando tudo armado”.

Fiquei quatro dias hospedada em uma casa localizada na frente da casa que Dudu mora, em um povoado de Governador Nunes Freire. Sempre que conversava com Dudu, ele enfatizava a valentia dos indígenas e como eram perigosos. Ao mesmo instante, realçava a bondade do seu ex-patrão pela consideração que tem com ele, ao lhe arrumar emprego e casa em um lugar bom.

¹⁰⁶ Seu Lázaro é empresário dono de madeireira.

¹⁰⁷ Um município maranhense, localizado na fronteira do estado do Maranhão com o estado do Pará, está localizado muito próximo da T.I. Alto Turiaçu, nesta terra indígena existem relatos de grupos *Awá* isolados.

Mané é um madeireiro que trabalha para dona Julieta¹⁰⁸. Ele iniciou sua fala demonstrando estar alegre por não trabalhar na véspera de ano novo. Uma das épocas do ano de maior intensidade, por causa da ausência da fiscalização.

Após fazer um longo relato sobre suas estratégias para escapar da polícia federal, perguntei se em algum momento no seu trabalho encontrou “índio”. Empolgado, disse:

Vixe e muito dona, **já encontrei daqueles brabo**, a dona já ouviu falar? Um outro dia vi um bem de pertinho, quase acertei ele. Tava cortando uma tora, quando avistei um índio bisbilhotando detrás de uma árvore, aí, não pensei duas vezes, botei a motosserra pro lado, peguei a cartucheira e **taquei bala, botei pra acertar na cabeça**, mas, não acertou, o diabo saiu correndo e eu fui atrás tacando bala, aí ele se embrenhou mata a dentro e eu perdi ele de vista. (conversa informal em dezembro de 2022) (Grifos meus).

Quando fazia este relato, era o centro das atenções dos moradores. Quem ouvia fazia perguntas e dava opiniões. Havia aqueles que sorrindo o chamavam de "roubo" e cabra "lerdo". Mas o madeireiro seguia com seu relato, detalhando cenas, sempre enfatizando que teve "azar" em não acertar a mira e a "sorte" do "infeliz" do índio em escapar das "balas". No momento todos os que tinham cometido tais crimes queriam fazer seus relatos pessoais, no sentido de parecer mais "corajoso" do que outro.

Percebi sentirem-se seguros e confortáveis ao meu lado, as mulheres me descreviam relações amorosas, situações de caça e brincadeiras na mata vivenciadas por elas ou por suas amigas. O motivo para estas reações suponho ter sido minha cegueira.

No caso do relato citado acima, senti desconforto ao ouvir, os sorrisos me incomodaram e quando percebi caíram umas lágrimas dos meus olhos. Mas justifiquei como sendo causada pela sensibilidade à luz e aparentemente todos compreenderam. O madeireiro seguia seu relato, explicando os detalhes da aparência do “índio” que tentou assassinar:

Dona **não parecia gente**, juro por Deus, aquilo não é gente, **pode até ser uma mistura de gente com bicho**, mais gente mesmo não é não, as mãos dele

¹⁰⁸ D. Julieta é empresária dono a de madeireira.

era grandona, assim (pegou minhas mãos e as afastou cerca de trinta centímetros). O pé era grandão também, ele corria pulando por cima dos tocos, matos, por isso, que não peguei ele na bala. (conversa informal em dezembro de 2022) (Grifos meus).

No relato vai se colocando com clareza a perspectiva que nega aos “Awá da mata” a condição de ser humano. Talvez uma mistura de gente com bicho, como a imagem do capelobo. Em alguns momentos, senti angústia e desviei o olhar, mudando minha cabeça de direção e bebendo ora um gole de café ora uma dose de pinga. Mas, ao notar que tinha me afastado, o madeireiro me puxava pelo braço ou me cutucava com a ponta de um de seus dedos, falando: “foi assim, a senhora tá entendendo? Todos que estavam próximos sorriram depois que uma mulher que trabalhava como cozinheira respondia, ela é só cega. Imediatamente, ele retornava seu relato, buscando em sua lembrança o máximo de informação possível, descrevendo características do seu acampamento na floresta, processos de corte e transporte de toras de madeira, a aparência de todos os “índios” que encontrou, e as armas usadas pelos madeireiros, etc.

Um dia quando estava conversando com a liderança e mais algumas pessoas da aldeia onde estava hospedada me pediram para falar sobre meu pai. Resumi a história, falando: meu pai casou-se jovem e teve três filhos, sua esposa faleceu do parto do terceiro. Com isso, ele entregou cada uma das crianças para ficarem sob cuidados de três famílias diferentes.

Depois, casou-se novamente, teve cinco filhos, sua esposa faleceu no parto do quinto. Como havia feito antes, ele distribuiu os três primeiros filhos do segundo casamento para diferentes famílias. Fui a primeira a ser entregue para morar com uma mulher de São Luís. Esta ação do meu pai separou os irmãos, fomos criados distantes e sem saber o paradeiro um do outro. Começamos a nos encontrar através das redes sociais há alguns anos.

Ao ouvir meu relato, a liderança me perguntou qual o nome do irmão adotivo do meu irmão, lhe respondi: “Lázaro, seu apelido é Grande”. Ele sorriu e disse: “pois, sei quem é, ele morou na aldeia uns tempos quando era meninote”.

Nesse momento, sua nora que estava sentada ao meu lado disse “O Grande mora nesse povoado quase dentro da Araribóia, é um lugar de posseiro”.

Observei que além da sua nora, seu filho e uma das suas filhas que sempre me acompanhava, me guiando e me auxiliando no dia a dia na aldeia ou quando saíamos para algum povoado ou Arame, não gostaram muito de falar sobre o Grande. De qualquer modo, a liderança, meu guia e sua filha que me auxiliava fomos visitar o Grande em sua casa.

Meu guia dirigia o carro e a liderança estava ao seu lado, no banco do carona e os dois conversavam sobre a estrada. No banco de trás fui ao lado da minha guia guajajara com sua filha, uma bebê, no meu colo, apertando suas bochechas e seus bracinhos.

No percurso minha guia guajajara iniciou uma conversa sobre o Grande, disse-me que o pai do Grande era um posseiro que matava índio até se passasse na frente da terra que havia invadido. Disse que o Grande era menino de rua, vivia drogado e bêbado e seu pai o levou para a aldeia e cuidou dele. Quando ele ficou bem, não gostava de trabalhar na roça, não caçava e não ajudava no trabalho em casa. Com isso, seus irmãos começaram reclamar, aí o Grande voltou a morar com seu pai, depois, saiu e invadiu uns pedaços de terra na Arariboia, aí não deu certo.

Depois ele invadiu em Santa Luzia e o Incra deu o registro para ele. Hoje ele tem casa dentro do povoado e o lote de terra com documento, tudo dado pelo governo. Apesar de ele ter lote de terra ele não trabalha, a casa dele tem mal o que comer. A mulher dele é tão fraca que anda se tremendo. O cabra é preguiçoso, não trabalha de jeito nenhum, às vezes empresta a terra para algum trabalhador que não tem terra para fazer roça, aí o pobre que trabalha tem que dividir com ele que não faz nada Além disso, sempre que pode invade a Arariboia com outros homens para caçar e derrubar árvores ou mesmo para roubar a roça dos guajajara.

Chegamos na casa do Grande por volta das quinze horas de um sábado de julho e logo que a esposa dele nos viu saiu correndo, chamando: Grande, Grande, tem um pessoal aqui com uns índios.

Em segundos ele apareceu. A liderança lhe cumprimentou e em seguida nos apresentou. Ele me pediu um abraço, falando: “somos parentes”. Ao lhe abraçar percebi um lado das costas maior que o outro.

Ele falava atropelando as palavras e espirrando saliva para todos os lados. Depois das apresentações ele chamou sua esposa para nos apresentar e, tal como minha guia guajajara havia falado ela é muito magrinha e seu corpo tremia, não sei se de fraqueza ou uma doença. Sua voz era baixinha e tímida.

Em seguida nos sentamos em seu alpendre para conversar. O Grande falou para sua esposa: “ei muié, busca um cafezinho pra nós”. A coitada ficou em silêncio, imóvel, após alguns segundos nesse estado, chamou um menino que estava por perto e pediu para ir comprar um pacote de café fiado em uma venda na outra rua. Em instantes o menino chegou com o café e ela pegou e foi preparar na cozinha.

Poucos minutos depois a senhora esposa do Grande retornou com uma garrafa de café e uns copos. Ela colocou um pouco de café em um copo para mim, em seguida percebi várias pessoas se aproximando, a maioria homens bêbados ou fumando e pedindo café. Em segundos a garrafa de café secou e todos ficaram por lá mesmo, procurando assunto.

Ao meu lado sentou-se um bêbado que falava tão atropelado que não compreendia uma palavra. Ele me oferecia uma bala/bombom de café, estendia a mão na minha direção, mas eu estava desorientada procurando localizar minha guia e com o desejo de fugir daquele lugar.

Percebia ele falando e se aproximando cada vez mais de mim, minha guia ao perceber meu desconforto falou: “ela não enxerga”. Com isso, o bêbado se aproximou de mim, quase como se quisesse olhar meus olhos por baixo dos óculos escuros que usava ou querendo me beijar. Nesse momento, meu guia que também é meu companheiro, veio para próximo de mim, ficou em pé atrás da cadeira em que estava sentada.

Estava muito desconfortável, desorientada, meus ouvidos doíam e sentia meu corpo tremer sem que eu conseguisse controlar. Acredito que todas as pessoas ali perceberam que não estava bem, principalmente, o Grande.

Nessa situação, fiquei em silêncio até que percebi o Grande se aproximando de mim e comentando “quando você vai fazer seu trabalho nas aldeia”. Respondi que estava fazendo. Ele continuou: “porque, posso ajudar você, te levo na Funai, conheço o chefe do posto, lá tem que pegar autorização e tudo, essa coisa de índio é maior burocracia”.

Antes do Grande terminar sua fala, um homem que não tinha percebido sua existência, disse: “a senhora trabalha é com índio”? Respondi que estava na região para conhecer algumas aldeias. Ele comentou: “a senhora tem coragem de se meter com esses bicho, índio não é gente não, tem uns que até pode ser, mas, aqueles que vive dentro dos mato não é não”.

E quais são esses que vivem no mato que senhor diz não serem gente, perguntei. “Ah! São muitos, tem uns que vive nas casa, assim, oh! Só uma armação coberta de palha, esses come comida de gente, anda vestido e dorme em rede, mas, tem uns que vive igual bicho”.

Perguntei: “o senhor já viu algum desses índios que o senhor chama de bicho” Ele falou empolgado: “eu já fiz foi apagar uns dois”. O senhor pode me explicar o que significa apagar, lhe perguntei. “Matar, dona, atirei no desgranhento. Fui caçar, não achei caça mais achei bicho e taquei tiro, e tiro certo sou é bom de mira dona”. Ele falou sorrindo.

Os homens que chegaram para beber café ficaram sorrindo. O Grande procurava mudar de assunto. Eu, fiquei em silêncio e não consegui controlar as lágrimas escorrendo dos meus olhos.

Por alguns motivos, meu corpo não reagia, sentia-me sem forças, fisicamente e espiritualmente, aquele lugar e aquelas pessoas me faziam mal. Não tive dúvidas disso, quando o Grande me falou: “Zeneide, a muié vai te levar pro quintal pra vocês conversarem mais à vontade, porque, aqui no terraço é onde os home fica “Nesse momento, sorri e disse que já estava de saída, alegando estar com dor de cabeça e dor nos ouvidos.

Enquanto isso, o homem que me relatou ser bom de mira e que havia matado “índio brabo” continuava seu relato, detalhando acontecimentos para as pessoas.

Em um determinado momento ele olhou para liderança guajajara e perguntou: “você é índio”? A liderança com maior tranquilidade disse: “sou, sim senhor”. O homem imediatamente calou-se, aliás, todos ficaram em silêncio. Eu fiquei emocionada ao “ver” a humildade daquele velho cacique e curandeiro diante de relatos de violência contra um povo isolado e do racismo contra seu próprio povo.

Depois disso, nos despedimos e retornamos para a aldeia. Ao chegar na aldeia a liderança me chamou para me dar um conselho: “dona não chore diante de branco que odeia índio, branco que odeia índio odeia quem gosta de índio”.

Os posseiros que conheci na casa do Grande, inclusive ele mesmo, são posseiros que tem lotes de terra, mas não trabalham e não moram nela. Eles alugam ou emprestam. Esses posseiros são os que mais ocupam terras na região, são também a mão-de-obra dos fazendeiros e políticos para realizarem trabalhos ilegais em terras indígenas como exploração de madeira, caça, assassinatos, ameaças, agressões físicas, racismo, dentre outros.

Na realidade, são capangas, bandidos protegidos por fazendeiros, empresários, políticos e militares, todos sabem dos seus crimes, mas raramente são presos. A maior parte dos posseiros possuem essas características, sua forma de viver contribui muito para o aumento da violência física contra os *Awá* e outros povos indígenas no Maranhão.

Mas, existem posseiros que são pessoas trabalhadoras, inclusive conheci e construí relações de amizade com alguns deles em diversos povoados, municípios e centros da Amazônia maranhense. Estes “posseiros” vivem de pequenos plantios, caça, pesca e de recursos de programas sociais do governo federal como o bolsa família. Algumas dessas pessoas possuem relações de amizade com indígenas, chegam até a botar roça juntos. Além disso, trabalham em carvoarias ou em plantações de eucalipto em condição semelhante a escravidão.

Historicamente, todos os povos que viviam do modo autônomo na mata, assim como os *Awá* que vivem na mata nos dias atuais, foram chamados pelos colonizadores de “índios brabos”, tal como já haviam mostrado as pesquisas de Abreu (1954), Coelho (1999), Carvalho (2010) e Cordeiro (2019), dentre outras.

6 “NUNCA OUVI FALAR DESSES INDIOS POR AQUI”: *as relações entre Awá e Tentehar*

A viagem para a terra indígena Araribóia ocorreu em julho de 2022. Foi a terceira viagem para pesquisa de campo e a primeira para terra indígena. Tomei alguns cuidados específicos antes dessa viagem. Primeiramente foram os cuidados com a saúde física e mental, pratiquei exercícios de respiração, meditação, atividades físicas e estimulei meus sentidos. Treinei caminhar e depois correr sem uso de bengala, experimentei ficar sem óculos escuros e controlar meus movimentos.

O objetivo dessas ações práticas eram reduzir o uso de auxílios de acessibilidade durante minha mobilidade, desenvolver maior autonomia nas relações sociais, no sentido de ser capaz de preparar minhas próprias refeições e até mesmo ir ao banheiro sozinha, sem auxílio do guia. Além disso, pensava chamar menos atenção das pessoas sobre minha cegueira, sem uso direto de bengalas, celular, gravador ou computador com leitor de tela.

Mas, essas ações eram precauções, meu objetivo poderia ou não ser realizado. Por isso, escolhi minuciosamente os objetos que me auxiliariam na comunicação e na mobilidade. Levei como bengala um bastão de madeira, que ganhei na primeira viagem a Vila União. Levei também uma bengala de cego, aquelas do estilo tradicional, com gomos de alumínio, ponteira reta e de plástico e cabo de plástico, reto e liso. Escolhi uns óculos de lente clara e sem detalhes para usar diariamente na aldeia e um de lentes escuras, caso sentisse muito incomodo na claridade.

Em relação as vestimentas, optei por cores neutras e formas simples, do mesmo modo foram as roupas do meu guia. Comprei alguns produtos alimentícios para presentear as pessoas das casas que visitaria.

No decorrer desse processo de organização de coisas práticas, estava em uma rotina intensa de leitura sobre método, instrumento e método de análise de pesquisa. Fiz leituras das pesquisas recém-concluídas sobre a terra indígena Araribóia. Acompanhei os conteúdos publicados nas redes sociais e as notícias publicadas em sites sobre os indígenas dessa terra.

Meu contato inicial com indígenas da T.I. Araribóia, em específico com as lideranças da aldeia onde fiquei hospedada, foi intermediado por um dos meus

três irmãos que moraram próximo da terra indígena Araribóia nas décadas de 1970 e 1980.

Esses três irmãos são filhos do primeiro casamento do meu pai. Foram separados nos primeiros anos da infância, após a morte de sua mãe. Um passou a viver com um grupo de colonos na Pré-amazônia, outro foi adotado por um fazendeiro da cidade de Arame e o terceiro foi adotado por um agricultor do povoado Faisa.

O meu irmão que foi adotado por um fazendeiro ficou órfão aos seis anos de idade. Com isso, sua mãe lhe entregou para uma outra família. Seus segundos pais adotivos eram uma mulher guajajara e um homem branco. Eles moravam em uma aldeia nas margens da rodovia 222. Foram os familiares desses pais adotivos do meu irmão com quem estabeleci os primeiros contatos na T.I. Araribóia.

Nossa aproximação ocorreu como um tipo de reencontro entre familiares distantes. A liderança de uma aldeia é irmão da mãe adotiva do meu irmão. Na década de 1980, todos moravam juntos. A história do meu irmão na aldeia fez com que a liderança e algumas pessoas sempre me relatassem histórias sobre meu pai, as quais pareciam me explicar o motivo dele ter abandonado os filhos.

Nessa época, meu pai trabalhava como vendedor ambulante em povoados e municípios e nessas andanças, conheceu e casou-se com minha mãe em Maranhãozinho¹⁰⁹. Minha mãe pariu cinco filhos, faleceu no parto do quinto. Após, sua morte, meu pai separou os irmãos de forma semelhante aos filhos do primeiro casamento. Fui a primeira deles a ser entregue para viver com uma família na capital São Luís.

Passaram-se aproximadamente vinte e dois anos para que eu pudesse reencontrar um dos meus irmãos de quem fui separada e para conhecer meus três irmãos mais velhos, aqueles que foram separados em Arame. O encontro dos irmãos ocorreu no povoado Vila União, localizado a doze quilômetros do município Maranhãozinho e a essa mesma distância de Governador Nunes Freire.

Durante nossas conversas, falei sobre minha pesquisa de doutorado. Com isso, meu irmão que havia sido adotado por um fazendeiro do Arame me

¹⁰⁹ Na época do casamento dos meus pais Maranhãozinho era um povoado do município de Cândido Mendes, nos dias de hoje é um município. Ele passou de povoado para cidade em 1996.

afirmou que tinha um tio cacique, que morava em uma aldeia na Terra Indígena Araribóia. Pedi-lhe ajuda para falar com seu tio com a intenção de encontrar apoio para uma possível experiência na aldeia.

Entrei em acordo com meu irmão que meu objetivo em conhecer a aldeia seria pessoal, em razão de supostamente minha avó materna ser indígena, pertencente ao povo Awá e que é nessa região onde habitam pessoas Awá vivendo de forma autônoma. Outra razão, seria meu interesse em encontrar parentes paternos e descobrir alguma informação sobre a vida do meu pai, porque a única informação que sabia sobre ele era de que havia sido posseiro e depois abandonado o trabalho na agricultura para ser vendedor ambulante. Mas, meu irmão esqueceu nosso acordo e falou somente que eu era formada em pesquisadora e estava fazendo uma pesquisa sobre índio para ser doutora.

Durante mais de trinta dias conversei com a liderança intermediada por meu irmão. Ele fazia perguntas para meu irmão fazer para mim. Sempre respondia a todas, pensando que as respostas estavam claras. Percebi que quando respondia por meio de áudio, havia uma pausa e quando respondia por meio de conversas de vídeo com meu irmão tudo virava uma confusão. Isso ocorreu pelo motivo de meu irmão não transmitir as informações para o cacique do modo que eu lhe explicava, mas, da forma com que ele pensava ter compreendido.

Com isso, meu irmão deixou de intermediar nossas conversas e nós passamos conversar diretamente através de um aplicativo de mensagens e conversas em áudio. Essa forma foi a melhor para nós em razão da péssima qualidade da internet na aldeia.

Nossa primeira conversa foi extremamente amigável e esclarecedora de dúvidas e desentendimentos das conversas mediadas. Uma delas foi sobre minha cegueira. Meu irmão ao falar que eu era cega, formada em pesquisa, causou uma série de dúvidas, primeiro porque na aldeia uma pessoa cega significa alguém que não sabe ler, uma pessoa perdida e uma pessoa sem visão nos olhos.

Expliquei que minha cegueira é somente a ausência de visão. Descrevi meu modo de vida. Ele me falou ser cacique e curandeiro, já ter ajudado muitos “brancos” no tratamento de diversas doenças no corpo e no espírito. Em seguida explicou a causa da minha cegueira de forma detalhada, descrevendo o que

causa as dores e o lacrimejamento dos olhos. Esse foi um momento de extrema reflexão e emoção para mim. No decorrer da minha vida consultei muitos especialistas em tratamentos dos olhos, mas nunca ninguém me explicou a causa da dor, da inflamação crônica e da cegueira repentina.

Em nossas primeiras conversas percebi uma certa desconfiança a meu respeito, principalmente sobre minha posição política e meu verdadeiro interesse. Mas, nossa conversa sobre cegueira e minha família, nos aproximou. Quando estávamos conversando diariamente, passei o nome das minhas redes sociais para ele compartilhar com suas filhas e netas. Com isso, as pessoas na aldeia ficaram sabendo sobre meu trabalho como professora, artista e ativista.

Nas duas últimas semanas de junho de 2022 mantive contato intenso com as pessoas na aldeia, de tal forma que não percebi o momento exato em que falei sobre a pesquisa de doutorado. Nossas conversas envolviam questões relacionadas a vida na aldeia, conflitos na terra indígena, posseiros, espiritualidade, projetos econômicos na aldeia, os “Awá da mata”, chamados por eles de índio “brabo” ou guajá, e a pesquisa que pretendo realizar. Nesse tempo, organizei minha visita a aldeia. Combinei que chegaria na aldeia Divisa no dia primeiro de julho de 2022.

A última semana de junho foi de preparação para a viagem. Escolhi uma bengala de aço com ponteira redonda e flexível para facilitar minha mobilidade em espaços com pisos desnivelados, arenosos, com mato ou com pedras. Para fazer anotações rápidas levei um computador portátil. Realizei uma série de leituras sobre a atualidade da Terra Indígena Araribóia, teses, artigos e notícias publicadas na mídia.

A partir disso, criei uma série de mapas mentais, tomando como ponto de inicial da reflexão sobre a situação dos “Awá da mata” e a construção da BR-222. Considero essa rodovia como um dos primeiros grandes projetos de desenvolvimento executados nessa região pelo Estado brasileiro. Penso que sua construção facilitou o aumento de não indígenas, a execução de projetos de assentamento e violências causadas por disputas pela terra.

Atualmente, a BR- 222 é a “fronteira” geográfica, política, social e econômica entre indígenas e não indígenas. Nas suas margens estão localizadas inúmeras aldeias, habitadas predominantemente por “guajajara”. No

entorno das aldeias existem diversas fazendas de gado, plantação de eucalipto, povoados e o município de Arame.

A TI Araribóia é cortada pela BR- 222, é uma terra com inúmeros problemas e ameaças de destruição causadas pelas ações de madeireiros, caçadores, políticos regionais, militares, lideranças religiosas e pelas políticas desenvolvimentistas do Estado brasileiro. Esta região é território de mobilidade dos "Awá da mata".

Essas informações apreendidas através de mapa mental, foram essenciais para eu criar um roteiro para direcionar a investigação. Criei perguntas do tipo, o que os "guajajara" pensam dos "Awá da mata"? Qual a maior ameaça a vida desses indígenas segundo a percepção dos "guajajara"? Quais projetos de desenvolvimento surgiram após a construção da BR-222?

Depois, de adquirir uma determinada aproximação com as pessoas da aldeia, especialmente com o cacique e adquirir um conhecimento prévio sobre a problemática vivenciada pelos indígenas da TI Araribóia, viajei de São Luís para essa terra, juntamente com meu guia. Minha primeira viagem à terra indígena Araribóia durou aproximadamente dez horas e meia. Cheguei durante o pôr do sol de primeiro de julho de 2022.

Ao chegar na aldeia com meu guia fui recebida calorosamente pela liderança, sua esposa e suas duas filhas jovens. Os primeiros minutos foram de curiosidades, desconfiança e apresentações. Imediatamente despertei olhares, sorrisos e cochichos das crianças. A bengala que escolhi cuidadosamente para não chamar atenção, foi exatamente o que mais despertou a curiosidade das crianças e, também, de alguns adultos.

Após, alguns minutos na aldeia, a liderança me chamou para uma conversa sobre o objetivo da minha visita. Ele queria saber por qual motivo uma mulher cega estava na T.I. Araribóia. Participaram desta nossa conversa meu guia, uma das suas filhas e sua esposa. No início senti-me desajeitada, me sentia uma estranha figura naquele lugar. Ouvia a liderança me questionar: "dona não me leve a mal, mas, me diga uma coisa, o que trouxe a dona aqui na nossa aldeia"?

Falei explicando detalhadamente minha pesquisa, sobre minha aproximação com povos indígenas, destacando o fato de meu irmão ter sido

criado em uma aldeia “guajajara” na T.I. Araribóia e do fato de provavelmente minha avó ser uma *Awá*.

Todos ouviram com atenção. Após concluir minha fala, percebi que estava me observando, ouvia o movimento dos seus braços e batimentos cardíacos acelerados enquanto perguntava coisas sobre minha vida cotidiana para meu guia.

Nesse momento, supus que provavelmente aquelas pessoas não compreenderam nada do que havia falado sobre a pesquisa de doutorado. Compreendi que minha maneira de falar, olhando na direção delas, meus gestos e expressões faciais foram o que realmente chamou atenção. Afinal, se sou cega como sei a localização de cada uma das pessoas com quem estou falando?

Enquanto pensava sobre isto, ouvia a liderança questionar ao meu guia sobre quem lia as coisas para mim, quem fazia minha comida etc. Ouvia estes questionamentos ao mesmo instante em que observava as coisas ao meu redor, o movimento das crianças no terreiro, o cheiro e o clima da casa, as falas das pessoas e os sons dos animais e das folhas.

Em um determinado momento, ouvi meu guia falar algo que compreendi estar no momento de eu interferir na conversa. Primeiro agradei a liderança por nos receber em sua casa. Falei sobre a pesquisa de uma outra maneira, procurando explicar da forma mais simples e objetiva possível. Solicitei ajuda para investigar histórias dos *Awá* isolados na Araribóia. Quando terminei de falar, ficamos uns segundos em silêncio.

Ao perceber o fim da minha fala, ele chamou uma das suas filhas e pediu para nos trazer café. Quase de imediato, senti uma mão pegando minha mão direita e colocando um copo de café com cuidado para não me queimar. Depois de bebermos café, ele falou; “Dona, entendi sua pesquisa, seu trabalho, gostei de conhecer a dona demais, mas me diga uma coisa dona Zeneide para que essa sua pesquisa serve? Eu queria saber se ela vai trazer algum bem pra nós indígena”.

Não soube o que responder, senti vergonha e incapacidade em realizar alguma ação para melhorar a vida dos povos indígenas e principalmente daquelas pessoas. Fiquei em silêncio e não tenho consciência dos gestos e expressões que fiz neste momento. Notei que ele compreendeu o fato de eu estar envergonhada e sem respostas.

Ouvi sua fala com admiração e atenção, sentia um tom de tristeza e revolta. Ele continuou sua fala afirmando:

Então a dona sabe disso tudo, deve ter visto nos seus estudos coisa sobre nosso sofrimento, a dona quer vir na aldeia só pra confirmar o que leu e ouviu, porque, de vez enquanto, uns parente faz protesto e aparece na televisão, a dona tem mais uma coisa que queria saber, **o que é que a senhora chama de Awá isolado? Porque, não sei nada disso, aqui, pra essas bandas não têm como ninguém viver isolado ou em paz não dona.** É tudo tomado por branco, tudo, tudo, nós aqui não temos o direito nem de falar nosso sofrimento, se a gente fazer protesto pra falar no outro dia ou no mesmo dia morre um monte de gente da aldeia. A polícia aqui da região chega na aldeia atirando, matando quem tiver na frente até as crianças e velho. Fazendeiro manda pistoleiro e capanga pra soltar gado dentro das nossas roças e destruir tudo, sem contar as humilhação que os branco faz com nós. Aqui o preconceito é grande dona. Quando vai um de nós resolver alguma coisa em Arame ou em um povoado, os branco diz que somos fedorento, catinguento, tem gente que cospe com nojo da gente, querem maltratar as mulheres da aldeia, as crianças que estudam em colégio de branco, porque, não tem colégio na aldeia, sofre muita violência, os branco fazem muita maldade. Vou levar a senhora pra ver como é que é os colégios aqui pra as crianças indígenas dessa terra. Aqui na nossa aldeia não passamos fome porque botamos roça todo ano, toda família bota linha de roça Assim, todo mundo tem o de cumê o ano todo, principalmente, o arroz e o feijão, aí a aldeia tem os caçador, por isso, nós sempre temos uma carne, pouca, mas temos carne. Mas, aí, agora a dona me deixou curioso, o que a dona quer desse povo que diz ser isolado e de nós? O que essa pesquisa vai trazer pra nós?” (Conversa informal em julho de 2022).(Grifos meus).

Houve uma pausa em nossas falas. Nesse momento, estava sentada em uma cadeira em sua frente, olhava em sua direção, percebi uma pessoa sentando ao seu lado, me olhando fixamente, até falar: “tu terminou de falar?” “Sim, terminei”, disse ele. “É que tu tem que dizer pra ela que terminou de falar, ela não vê”, reconheci a voz como sendo a da sua esposa. “Ela sabe, só tá esperando a hora de falar, não é dona Zeneide?” disse ele. Nesse instante, senti um desespero emocional e mental, misturado com muita vergonha e ignorância.

Falei para ele que não tinha resposta para essa questão. E acrescentei: o senhor tem razão, existem muitas pesquisas que não trazem benefícios para a vida dos indígenas, sinto que a minha é uma delas.

Fiz uma pausa, esperando que ele ou sua esposa se manifestassem. Mas, o silêncio permaneceu, me sentia observada, analisada e julgada. Por isso, iniciei uma fala com intenção de desviar o foco das pessoas da aldeia sobre mim, em específico da liderança e sua esposa, queria evitar questionamentos e julgamentos a meu respeito. Falei: “senhor, o que chamo de *Awá* “isolado” são os indígenas que vivem na mata, os indígenas que não têm aldeia permanente. O senhor conhece”? A liderança disse: “esses são os índios brabos”, não são isolados não, onde a dona viu isso, que existe índio isolado na Araribóia”? “Ouvi a Funai falar”, respondi.

Ao ouvir minha resposta ele sorriu e disse: “ah dona, não tem índio isolado na Araribóia e nem em um lugar no Maranhão, se tivessem isolado nem a senhora, nenhum guajajara e nem a Funai saberiam”. Indaguei: “como o senhor chama os “indígenas da mata? São “os brabos”, os guajá “brabos”,

Ao ouvir minhas perguntas sobre os *Awá* “isolados” a liderança me falou: “nos dias que a dona passar aqui vou lhe levar para conhecer algumas aldeias que “os brabos” aparecem de vez em quando”. Fizemos mais uma pausa. Em seguida, me perguntou: “essa pesquisa da dona vai trazer algum benefício pros “brabos”? Então respondi: “Esta pesquisa pretende mostrar a situação atual dos *Awá* “isolados”, “dos brabos” e dos indígenas da T.I. Araribóia”. Expressei-me com seriedade e poucas palavras, evitando expressões faciais e gesticulações exageradas.

Diante da minha resposta, a liderança prosseguiu indagando:

Quer dizer dona que essa sua pesquisa não vai trazer nenhum projeto pra nossa aldeia Nós aqui precisamos muito dona, somos muito sofrido, precisamos de remédio, porque tem a técnica de enfermagem que vem medir nossa pressão todo mês e um médico que vem de três e três mês, mas, eles não traz remédio, as crianças precisam de escola e nós precisamos de muita coisa, agora, que temo água, mas, é nessa caixa alí no chão que seu marido pode ver, olha ali no chão. (Falou apontando para uma caixa d'água na entrada da aldeia) Nós temos que economizar água, porque, a Funai não tem data certa pra mandar, às vezes, passa de três meses sem vir água. Eu queria um projeto aqui na aldeia, seja de agricultura pra nós ter algum

dinheiro e fazer algum benefício, ou um projeto de escola e de saúde. (Conversa informal em julho de 2022).

Após ouvir seus argumentos, falei: essa pesquisa não propõe a implantação de nenhum projeto ou programa de infraestrutura, saúde, educação ou econômico em aldeia. Não tenho como prometer algo para o senhor, porque, não tenho como cumprir.

Meu interlocutor gostou da minha franqueza e disse:

Dona, obrigado pela sinceridade, aqui já veio muito pesquisador, muita gente fazer pesquisa, aí, eles ficam um tempo, fazem pergunta e escreve tudo que ver e ouve, quando acaba vai embora e nunca mais dão notícia. Tem uns que disseram que iam me ajudar a fazer um projeto aqui pra aldeia, mais, ficou só na boca. A dona pode ficar o tempo que precisar aqui conosco, vou ajudar no seu trabalho, vamos conhecer algumas aldeias, não posso levar em todas porque, são muitas, mais, vou levar em algumas e a dona vai ver como é a realidade dos indígenas daqui. (Conversa informal em julho de 2022).

Por quarenta minutos mantivemos um diálogo sobre os Awá “isolados”, a Araribóia, a função da pesquisa, minha vida cotidiana, meus familiares, minha cegueira. Havia outras pessoas próximas como meu guia e a esposa da liderança. Em alguns momentos, sentia eles desejarem participar da conversa. Mas, somente eu e a liderança estávamos em um jogo, no qual eu desejava ser aceita e receber sua ajuda para realizar minha investigação e ele desejava descobrir em que eu poderia contribuir, ser útil para a aldeia.

Para alcançar nosso objetivo, desenvolvemos estratégias semelhantes, usamos palavras curtas e objetivas, perguntas e respostas acompanhadas de mudanças de tom, intensidade e emoção na voz, pausas com alguns minutos de silêncio. Foram nas pausas que compreendi minha posição no lugar onde estava. Adquiri consciência da minha diferença. Aprendi que o silêncio também é uma resposta que diz muito.

Após minha conversa inicial, na qual falei o “suficiente” sobre minha vida e a pesquisa, a liderança demonstrou um certo afeto por mim. Começou a me chamar de “parente”. Sorrindo, me chamou para conhecer a casa. Sua filha gentilmente segurou minha mão, guiando-me pelos cômodos, mostrando-me um grande e lindo fogão de barro. Em seguida, guiou-me ao quintal e ao terreiro.

A liderança chamou a mim e meu guia para o quintal para nos mostrar o banheiro e onde ficava a privada. A privada é tudo isso aqui, apontando para a mata ao redor da sua casa.

Após conhecer o terreiro, o quintal, o banheiro e nossa privada, retornamos para dentro da casa para conhecer o lugar onde dormiríamos. Era um quarto quadrado com uma cama de casal no meio, percebi isso, caminhando com uma das minhas mãos encostadas na parede.

A temperatura desse quarto chamou minha atenção, era fria e úmida. No momento que tocava a textura do barro parecia estar mole por dentro e seca por fora. O cheiro exalava o aroma de palha verde, terra molhada, frutas cítricas e lenha queimada. Causou em mim, um sentimento de paz e acolhimento,

Em alguns momentos a liderança e outras pessoas me fizeram muitas perguntas sobre minha vida, as quais não desejava responder. Nesses momentos usei a cegueira para fingir não compreender tais perguntas. Mas, em pouco tempo notei ter sido uma das atitudes mais infantis e ignorantes da minha vida. Ignorância por acreditar que somente eu seria capaz de ler os gestos, movimentos, voz, e pulsações de uma pessoa. Esqueci que no mesmo instante em que eu observava as pessoas, elas também me observavam e liam meus gestos, minha voz e minha aparência naquele lugar.

Fui investigada, observada, analisada e julgada com a mesma ou mais intensidade do que investiguei, observei, analisei e julguei as pessoas.

No decorrer das nossas conversas, indagações e ações sempre ocorriam momentos de silêncio. Em uma dessas pausas a liderança perguntou para mim e meu guia se queríamos tomar banho, avisando, “podem tomar banho juntos. Vocês são marido e mulher. Então pode banhar junto”.

Após, tomar banho percebi que a noite havia chegado. Fui para o terreiro observar as crianças brincando. Dois bebês chamaram minha atenção, mas despertaram mais a atenção do meu guia que falava e sorria sem parar observando os bebês brincarem e engatilharem no chão sem a supervisão de um adulto.

Sentei-me em uma cadeira de macarrão próxima da dona da casa e ao meu lado sentaram-se duas pessoas. Notei ao meu lado um balde grande cheio de laranja. Percebi uma criança se aproximando para pegar uma e se esforçar para descascá-la sem ferir a laranja. Mas, a todo instante, reclamava que havia

furado. Ofereci-me para descascar a laranja e ele, receoso, pegou outra fruta e me entregou juntamente com uma faca cega¹¹⁰.

Quando comecei a descascar a laranja, ele me disse, “olha se não vai ferir a laranja”. Continuei descascando e quando terminei lhe entreguei. Ele sorriu e eu aproveitei para lhe ensinar uma outra forma de descascar laranjas sem ferir e estragar nenhum gomo. Usando apenas as pontas dos dedos, comecei lhe ensinando como compreender a textura da casca de uma fruta para cortá-la no lugar certo, com os dedos, sem se machucar ou estragar fruta. Depois ele se afastou e comentou sobre minha fala para as outras crianças, nesse momento, fiquei rodeada de crianças pedindo para eu descascar laranjas sem ferir. Outras queriam que eu descascasse somente com a ponta dos dedos, tirando toda a casca, deixando somente os gomos.

As pessoas adultas que estavam no terreiro também ficaram admiradas, não sei ao certo se da minha habilidade em descascar laranjas ou da minha capacidade em manter conversas com umas oito crianças por mais de quinze minutos. Observei que quando estava com as crianças, as pessoas adultas conversavam com meu guia sobre minha vida cotidiana.

Ouvi lhe perguntarem: “como é viver com ela? O que ela faz? Meu guia respondeu as primeiras perguntas com frases curtas, depois empolgou-se e falou sem parar, algumas coisas com um pouco de exagero, como afirmar que eu amava cozinhar. Descrevia o modo como esquartejo uma galinha, pico uma carne, faço bolos, trabalho com crianças e adolescentes, faço postagens nas redes sociais, leio e escrevo, faxino nossa casa, caminho em lugares de difícil acesso e minha devoção pela natureza.

Em alguns momentos ouvia sua fala com irritação, procurando uma oportunidade para lhe repreender, mas percebi que suas falas e histórias estavam contribuindo para nossa maior aceitação e convivência na aldeia. Por isso, demostrei não ouvir suas falas e continuei conversando e sorrindo com as crianças.

Em um determinado momento, a liderança iniciou uma história sobre a vida de um homem adulto da aldeia que havia ficado cego após ser mordido por uma cobra papagaio. Segundo ele, essa cobra papagaio fica com a cabeça para

¹¹⁰ Não afiada, ou não amolada.

baixo com o resto do corpo enrolado em um galho de árvore, quando uma pessoa passa ela morde na cabeça e na mesma hora a pessoa cega e se não tomar remédio, pode morrer.

Esse homem que ficou cego na aldeia, foi mordido por essa cobra quando botava roça. Estava em um lugar, sozinho, afastado dos demais parentes que estavam com ele. Logo que ficou cego, quebrou um galho e fez um bastão e veio da roça para casa. Passou uns dois dias botando remédio nos olhos para passar a dor e ver se clareava. Mas, os olhos dele ficaram brancos e a visão não voltou.

Umás semanas depois de estar cego retornou a cuidar da sua roça, cortar madeira, fazer casa, fazer caeira, caçar e fazer tudo o que fazia quando enxergava, só não gostava de mexer com fogo. Ele caminhava da aldeia para esses povoados próximos, para outras aldeias, viajava para todo lugar, usando somente seu bastão. Às vezes, ele batia no chão, outras vezes escorregava, varrendo todo o seu corpo.

Depois dessa história surgiram muitas outras sobre cegueira. Ouvia todas com muita atenção, ao mesmo tempo em que refletia sobre o comportamento das crianças ao meu lado. Algumas desconheciam o significado de cegueira e me questionavam: “como a dona é cega se tem olho”? Respondia da maneira mais simples para mim, embora percebesse que minhas explicações sobre o ser cega não eram tão simples para aquelas crianças. Pelo menos nas minhas primeiras horas na aldeia. Mas, penso terem sido nossas conversas, com perguntas e respostas incompreensíveis, embaralhadas, o motivo de eu me sentir acolhida e segura, isso, me proporcionou “ver”, sentir e conhecer melhor as coisas ao meu redor.

No final da tarde, alguns homens começaram chegar do trabalho na roça, outros da caçada e de uma outra aldeia. Algumas mulheres que estavam sentadas no terreiro foram para suas casas, as outras, inclusive a dona da casa foram preparar o jantar. Continuei sentada onde estava, enquanto, descascava todas as laranjas do balde. Fiquei assim até o início da noite, quando chegou a hora do jantar.

O momento do jantar foi de grande aprendizado. Conheci novos sons, novos cheiros, aprendi a me orientar em espaços com diferentes texturas. Observei o modo como as pessoas se organizavam para comer.

Fui, juntamente com meu guia, as primeiras pessoas a ganhar um prato de comida com carne de tatu peba, fava e arroz. Em seguida, foi a liderança, as crianças, a dona da casa e por último os jovens.

Esse momento, assim como todos os momentos das refeições nessa aldeia e em outras aldeias em que presenciei e participei das refeições, foram os momentos que mais chamaram minha atenção. Primeiramente, por causa da organização da ordem das pessoas servirem seu prato e a forma de distribuição da comida. Todas as pessoas serviam seus pratos pensando em quem faltava para comer. Outra característica marcante foi o silêncio e o tom das conversas, e o fato de as pessoas não cortarem as falas umas das outras. Quando uma pessoa fala as outras ouvem, mesmo quando falam bobagem ou ninguém compreende nada. Não falam em voz alta, não reclamam da comida. Além disso, ninguém busca as panelas para comer de forma desesperada.

Após jantarmos conversamos sobre algumas aldeias da T.I. Araribóia. Nessa conversa, descobri que existe uma aldeia em que o cacique criou um projeto de agricultura mecanizada. Essa aldeia é considerada, na terra indígena, como sendo a mais próspera economicamente. De acordo com as falas de algumas pessoas, a prosperidade nesta aldeia é devida as relações do cacique com os brancos, principalmente, parlamentares e apoiadores do governo Bolsonaro. Além da sua relação com pastores evangélicos de diversas cidades do Brasil.

Ouvi falas afirmando que os índios dessa aldeia são diferentes dos índios das outras aldeias, por se considerarem “mais índios” por serem puros. Utilizam as denominações índio mestiço e índio puro. Os mestiços são filhos de guajajara com branco e os puros são filhos de guajajara com guajajara. Os puros se consideram mais índios, principalmente aqueles que falam “gíria”, isto é, a língua guajajara e praticam alguns rituais e danças tradicionais. Os mestiços são vistos como sendo menos índios, por falarem somente português e os que falam a linguagem¹¹¹ tradicional guajajara são poucos.

Existe um conflito entre os indígenas (guajajara) que querem empreendimento econômicos, ou seja, permitir a implantação de empreendimentos econômicos e exploração de recursos naturais em terras

¹¹¹ A dona Maria, esposa do seu Zeca Doró e considerada índia “pura” me afirmou que a forma correta de falar é linguagem e não língua.

indígenas, e outros que são contrários a esta proposta. Esse conflito envolve também questões relacionadas a identidade indígena, sobre o modo de ser “índio” Nos dias em que estive nesta aldeia ouvi este assunto de maneira sucinta.

Após, algumas horas de conversa, a liderança falou que precisava dormir. Alguns minutos depois, todos da casa já estavam deitados. Deitei-me também, mas não consegui dormir. Aliás, raramente costumo dormir, a insônia é uma das consequências da hiperatividade, uma doença que descobri na infância e ao longo da minha vida causou muitos problemas.

Entendi que o piado dos pintos significava que o dia havia amanhecido. Por isso, levantei-me da cama, andei tateando as paredes para encontrar minha bengala e meus óculos escuros em um canto no chão onde havia deixado antes de deitar-me. Logo que encontrei meus objetos, tateei as paredes procurando a porta. Ao encontrar, continuei tateando as paredes da sala em direção a cozinha, onde, ouvia som de pessoas falando.

Ao chegar na cozinha encontrei a dona da casa e sua filha mais jovem preparando a “merenda” (café da manhã). Conversamos um pouco e saí rodeando a casa em direção ao terreiro. Passei alguns minutos sozinha no terreiro, sentindo o vento frio no meu rosto e a terra nos meus pés.

Depois disso, fui para o terreiro merendar com todas as pessoas da casa juntas onde conversamos e sorrimos muito. No decorrer da conversa, percebi as pessoas se afastando para realizarem seus afazeres. Os primeiros a saírem foram os homens jovens, dizendo estarem indo para a roça. As crianças foram ajudar a carregar água de uma caixa d’água para cozinhar e beber e a puxar água para os velhos tomarem banho.

Em poucos minutos todas as pessoas estavam envolvidas em alguma atividade. Fiquei somente com a liderança e meu guia no terreiro, onde retornamos ao assunto da minha pesquisa. Perguntei-lhe, sobre os *Awá* e, mais uma vez, ele me disse não conhecer e nunca ter escutado falar nesse povo.

Depois, retomando o assunto ele respondeu afirmativamente: “Sim dona, sei que é a mesma gente, mas, tem uns que andam por aqui, mais aqui não é lugar deles não, aqui é só guajajara”. Prossegui indagando se ele já havia encontrado algum *Awá* nas proximidades. Respondeu: “Aqui mesmo não, mas um dos meus filhos já encontraram duas mulher pegando melancia na nossa

roça”. Continuei com minhas indagações, procurando saber se havia algum Awá morando em alguma aldeia com guajajara ou sozinho. Percebi que ele ficou desconfortável com essa questão. Então, demonstrei não estar muito interessada na resposta. Houve uma pausa e o meu guia fez um comentário que piorou a situação: “a Zeneide é encantada com índio isolado”. A essa afirmação a liderança retrucou: “e a dona não gosta de guajajara?”

Respondi gostar de todos os indígenas, principalmente dele e da sua família por estarem me acolhendo em sua casa. Nesse momento, lutei contra minhas emoções e pensamentos, pois começava a me sentir desconfortável com o que eu considerava falas contraditórias da liderança. Uma hora afirmava não conhecer os Awá, nunca haver escutado falar sobre eles. Em outro momento dizia que conhecia e inclusive grupos Awá costumavam aparecer na aldeia do seu filho. Supus então que a liderança não queria falar sobre os “Awá “da mata”.

Passei o restante da manhã desbulhando feijão, conversando com a filha mais velha da liderança e com algumas crianças. Por volta de meio dia, almoçamos. À tarde, descasquei laranjas, desbulhei mais feijão e comi muita farinha com carne de catitu assada.

Depois do meu segundo dia na aldeia me aproximei mais intensamente das mulheres e das crianças, tornei-me a descascadora oficial de laranjas e outras frutas. Particpei de atividades domésticas desbulhando feijão, fava, pilando arroz etc. Algumas dessas atividades como as de pilar arroz me ajudou na coordenação motora, contribuiu para melhorar minha percepção espacial e sonora. Além de me obrigar a manter o foco em uma única atividade. Afinal, caso batesse a mão de pilão em um local errado poderia sofrer um acidente doloroso.

No decorrer da primeira semana na aldeia onde fiquei hospedada, a liderança me levou para conhecer outras aldeias, algumas localizadas distantes das margens da rodovia 222, ou seja, dentro da mata. Essas aldeias foram lugares onde me senti muito bem, onde me conectei com mais intensidade com a natureza. Em muitos momentos caminhei longas distancias sem bengala. Além disso, conheci povoados e o município de Arame. Em todos esses lugares conheci pessoas e ouvi relatos de encontros entre guajajara e “Awá da mata” e entre “Awá da mata” e posseiros.

Após a primeira semana, enquanto realizava atividades domésticas com uma das filhas da liderança, descobri que havia um Awá em uma aldeia próxima, que era casado com a irmã da dona da casa, portanto, cunhado da liderança.

Em seguida foram surgindo novos relatos sobre histórias dos Awá com as pessoas daquela aldeia. Inclusive, a própria liderança narrou diversas histórias, dentre uma delas a dele ter participado de uma expedição organizada pela Funai para contatar um grupo Awá “isolado”, em 2016.

Após meu retorno a São Luís meu contato com essa liderança ficou mais intenso depois que um homem jovem da aldeia foi assassinado, a liderança foi ameaçada por madeireiros que abriram uma estrada ilegal atrás da sua casa e, também, pelas movimentações da eleição presidencial de 2022. Na ocasião, escrevi um relatório sobre a situação da aldeia, com relatos de violência, para subsidiar uma denúncia junto ao Ministério Público. Depois de escrever este relatório, a liderança solicitou-me que fizesse um tipo de documento denúncia sobre a situação dos indígenas da sua aldeia, com objetivo de fazer outra denúncia ao Ministério Público.

Em janeiro de 2023, problemas de saúde que me atormentavam há alguns anos, antes mesmo do início desta investigação, se agravaram e somaram-se a problemas pessoais (familiares). Passei muitos dias sem dormir e com extrema sensibilidade auditiva. Entrei em uma situação de profunda solidão e agonia.

Falei com a liderança da aldeia e com algumas pessoas “amigas”, moradoras de alguns centros na região onde nasci sobre minha situação e lhes pedi abrigo. A liderança foi a primeira pessoa a me acolher, mas para eu chegar em sua aldeia precisei ir ao povoado Vila União, localizado na fronteira do estado do Maranhão com o estado do Pará e pedir ajuda para um irmão me levar até a Araribóia.

Decidi viajar para a Vila União e posteriormente, para a Araribóia em fevereiro de 2023. Antes de viajar procurei me afastar de toda minha vida acadêmica e profissional, iniciei meu percurso em Maranhãozinho onde encontrei meu irmão que me levou para a Vila União.

Passei três dias na casa do meu irmão. No quarto dia viajei para um povoado do município Santa Helena para participar de uma festa de terecô. Passei dois dias neste povoado e depois viajei para a Araribóia¹¹².

Cheguei na Araribóia no início da noite de um dia da última semana de fevereiro de 2023. Fui recebida com muito carinho. A liderança que também, é um curandeiro (pajé) me disse: “vou fazer um remédio para a dona e a dona vai melhorar”.

Logo nos primeiros minutos, as crianças se aproximaram de mim com um balde de laranjas. Um menino com aproximadamente oito anos, segurava um bebê, o qual, colocou no meu colo. O bebê me abraçou e eu lhe abracei com todo carinho. Ele me fez sorrir, acalmou meu coração e minha mente. Em seguida, iniciei o descascamento de laranjas para as crianças em meio a conversas e sorrisos.

Nos dias seguintes, vivi o cotidiano da aldeia, participei de atividades domésticas e iniciei um tratamento de saúde, o qual começou com um tempo de resguardo e limpeza do corpo. Durante uma semana não pude sair da casa, o máximo que podia fazer era ir ao terreiro ou ir ao mato para defecar. Podia comer somente alimentos limpos, alimentos da mata ou das águas, como carnes de algumas caça, peixes de rios e igarapés, alimentos cultivados na roça. Não deveria beber bebida alcoólica, fumar cigarros, usar remédios industrializados, comer nenhum alimento processado. Não podia fazer esforços físicos. Devia falar pouco. Não podia me aproximar de pessoas fora da aldeia.

Os dois primeiros dias desse resguardo foram os mais difíceis, porque sou uma pessoa que fala muito, nunca fica sentada por horas, não tem muito apreço por permanecer deitada, não dedica muito tempo a uma única atividade. Um outro desconforto foi o fato de eu ser vegetariana. Além disso, bebi um chá que me fez defecar várias vezes ao dia. Isso, foi um transtorno, porque todas as vezes que sentia vontade de defecar, alguém me acompanhava até o mato.

Quando o efeito deste chá passou, fiquei mais tranquila, embora não pudesse sair de dentro da casa. Dediquei-me a brincar com dois bebês, ficando horas ouvindo e observando os dois se arrastarem no chão. Algumas vezes, conversava e tocava violão para eles.

¹¹² Todas essas viagens fiz com meu irmão.

A partir do quarto dia, senti uma tranquilidade mental inimaginável, nunca havia sentido minha mente tão tranquila. Minha audição apurada contribuiu para esta sensação por me proporcionar ouvir e criar diferentes melodias com o som do vento balançando as folhas das árvores, as palhas, os objetos.

Percebia e diferenciava inúmeras vozes, movimentos corporais, o som do caminhar das pessoas, a sensação que elas me causavam. Percebi estar desenvolvendo o olfato e tato. Aprendi a diferenciar inúmeros cheiros e a conhecer detalhadamente diferentes sensações táteis, embora a sensação que mais me causasse prazer fossem os grãos de areia nos meus pés e a água gelada no meu corpo.

Essas sensações me deram consciência corporal, mental e espiritual. Aprendi a arte falar em silêncio. Consegui ver e estar no mundo. No decorrer do tempo, notei maiores mudanças no meu modo de ser. Um dia acordei enxergando muitos reflexos de luzes. Assustei-me com isso, pois sei que não teria como ver luz, porque não tenho pupila. O mais assustador foi o fato de eu ter enxergado muitos reflexos e feixes de luzes durante a madrugada quando todas as luzes estavam apagadas e eu estava com os olhos fechados.

Racionalmente pensei que isso era criação da minha mente. Mas, quando o dia amanheceu e eu abri meus olhos para sentir a luz solar lhes penetrando, enxerguei muitos feixes de luzes coloridos, atravessando meu corpo, vindos do céu, de todos os lados. A partir desse momento enxergava luzes coloridas em todos os lugares, em algumas pessoas da aldeia. Sobretudo os bebês, lhes enxergava como uma bola de luz branca.

Nas madrugadas, o som do vento balançando as folhas das árvores se transformaram em vozes. Ouvia vozes alegres e de lamento vindas de todos os lados. Quando meu corpo dormia, meu espírito flutuava pela aldeia. Ao retornar ao meu corpo trazia a sensação de autoconhecimento e pertencimento a terra, a mata e as águas.

Em um determinado momento, comecei a escrever sobre minha pesquisa. Pensei nos muitos relatos sobre os “Awá da mata”. Dei-me conta de ter participado de manifestações com os indígenas da aldeia de onde estava. Participei de reuniões, presenciei situações de ameaças e violências de madeireiros contra os indígenas da Araribóia, presenciei morte e nascimentos, brigas e reconciliações, tristezas alegrias.

Um dia, quando estava ensinando uma menina guajajara a escrever no computador, a liderança se aproximou de mim e disse: “dona Zeneide, todos aqui gostam muito da dona. A dona é uma filha para mim, lhe quero bem, mas a dona não acha que vai ser difícil viver aqui conosco”. Ouvi-lhe atentamente, “sim, eu acho”, respondi com uma voz tremula. “A dona deve voltar pra sua vida, trabalhar e estudar, olhe dona os brancos dão muito valor a diploma, disse-me.

Nesse momento, lembrei-me que, quando havia lhe acompanhado ao posto da Funai e a delegacia do Arame para denunciar uma ameaça que um madeireiro lhe havia feito, ao chegarmos na delegacia, um funcionário responsável por digitar o boletim de ocorrência tratou a liderança demonstrando desprezo. Ao perceber isso, falei: “eu também quero registrar um boletim de ocorrência sobre o que presenciei na aldeia desta liderança guajajara. O homem então solicitou meus dados pessoais. Quando citei minha escolaridade e meu endereço, notei que ele parou de digitar. Então indagou-me com tom de surpresa: “a senhora não é índia não”? Respondi que não. O funcionário continuou: “A senhora tá fazendo pesquisa para defender os índios”? “Sim”, lhe respondi. Em seguida lhe perguntei: “ocorreu algum problema no computador, porque, o senhor parou de digitar”? “A internet caiu”, disse-me ele.

Diante da comunicação da queda da internet, solicitei que o funcionário reiniciasse o computador. Ele então afirmou: “Quando dá problema no sistema passa dias para ser arrumado, a senhora pode vir amanhã aqui pra ver se tá funcionando”?

Em razão da suposta falta de internet, não registrei boletim de ocorrência naquele dia. Ao sair da delegacia a liderança me falou que a maior parte dos policiais da polícia militar trabalham em parceria com os empresários, políticos, fazendeiros e madeireiros.

Por um lado, não conseguir registrar um boletim foi bom, porque as informações sobre mim não ficaram registradas. Ali, “os brancos” (os não indígenas) não gostam dos “índios” e odeiam quem protege e vive com os “índios”. O medo da liderança estava no fato de eu ser uma mulher cega e não saber me defender, caso sofresse alguma ameaça ou violência. Outro motivo estava no fato de alguns não indígenas do Arame e da região que me conheceram ou ouviram falar sobre mim, não acreditarem que eu sou cega.

Essa desconfiança em relação a minha cegueira pude constatar no encontro com o funcionário da delegacia do Arame e no contato com um vereador quando afirmou que eu penso que os outros são abestados quando quero fazê-los acreditar que sou cega. Por causa dessas situações e muitas outras, retornei para São Luís, resolvi alguns problemas familiares e amenizaram-se os problemas relacionados a minha saúde física.

Em São Luís, entrei em um processo de reflexão intensa sobre minha relação com diferentes agentes, isso ampliou minha percepção do mundo e de mim de um modo consciente e com menos medo e julgamento. Notei ter aprendido que falar muito e sobre todas as experiências vivenciadas e opiniões pessoais significa ser uma pessoa desprovida de inteligência.

Nesse momento de mudanças, do acesso a novos conhecimentos, iniciei a escrita da tese. Os conhecimentos adquiridos sobre os “Awá da mata” e os contatados, assim como sobre outros povos indígenas e os colonos, vinham se acumulando desde minha infância, mas foram reorganizados, analisados e interpretados no decorrer da pesquisa de campo e da construção do objeto.

No decorrer da construção do objeto e da realização da pesquisa de campo, fui percebendo quais técnicas, instrumentos e método de pesquisa seriam eficazes, facilitando maior apreensão e análise das informações.

Aprimorei minha capacidade de decorar informações sonoras, falas, tons de vozes e em alguns casos relatos e conversas longas. Para maior eficiência dessa habilidade, aprendi durante uma determinada conversa com mais de uma pessoa a focar somente em um agente. Por exemplo, durante uma conversa com a liderança de uma aldeia e sua família em um terreiro, sempre fazia uma pergunta sobre um tema específico, como; “já apareceu algum “Awá da mata” aqui nesta aldeia”? Quando perguntava, já tinha em mente o agente que gostaria de ouvir falar sobre isso. Então, ouvia a resposta de todas as pessoas, mas, a do agente que mais me interessava eu decorava, inclusive sua entonação, observava se ocorriam muitas alterações a intensidade da voz, os sentimentos transmitidos na voz.

Houve momentos em que captei tantas informações em uma fala ou em um relato que, além de decorar todas as palavras, gravei o sentimento transmitido na voz. Em outros casos, ouvi relatos que não despertaram minha

atenção momentaneamente, inclusive julguei como falsos. Nesses casos, transcrevi para caso precisasse no decorrer da escrita da tese.

O ato de decorar o máximo de informação possível é algo que faz parte da minha vida diária de pessoa cega. Foi a melhor alternativa que encontrei durante a pesquisa de campo, porque facilitou meu processo de investigação de uma maneira informal, criativa e produtiva.

Mentalmente criei um roteiro de perguntas e informações e encontrei para cada questão do meu roteiro, inúmeras respostas. Ouvi estas respostas em conversas informais e durante brincadeiras, trabalhos domésticos, reuniões, festas, manifestações e rituais religiosos.

6.1 “Aqui na Araribóia não tem índio isolado, aqui é território guajajara”

Quando passei aproximadamente um mês em uma aldeia na T.I. Araribóia, em 2022, visitei diversas aldeias e me envolvi em muitas atividades cotidianas, as quais foram extremamente importantes para eu perceber aspectos da relação entre os *Awá* e os guajajara.

O relato mais frequente que ouvi dos guajaras foi que eles foram os primeiros a chegar na região em que está localizada a T.I. Araribóia e que esta terra indígena é território tradicional do povo guajajara. Um professor indígena, guajajara, que é também, a liderança de uma aldeia na T.I. Araribóia, localizada nas margens da rodovia 222, afirmou que os guajaras vivem nesta região desde o período colonial e que no século XIX, antes da chegada dos brancos os guajaras viviam da caça e da agricultura, cultivavam diferentes tipos de alimentos. De acordo com esta liderança, apenas os guajaras viviam nesta região e os “brabos” chegaram na região juntamente com os “brancos”. Os brancos para eles são todos os não indígenas.

De acordo com as pesquisas de Dodt (1934), Gomes (1985; 1982), Garcia (2010), Cardoso (2019) e Cordeiro (2019) o povo *Awá* habita a região da T.I. Araribóia desde o século XVIII. Estas pesquisas mostram também que os *Awá* começaram a se deslocar para a região do Gurupi, Alto Turiaçu, Caru, Pindaré e Maracaçumé a partir do século XIX, no mesmo período em que se iniciou a chegada da frente pastoril. Neste período, os *Awá* habitavam o interior da

floresta, ocupando áreas de difícil acesso, próximos a serras, rios e igarapés. Desse modo, a T.I. Araribóia é também, território tradicional do povo *Awá*.

A afirmação dos guajajaras de que este território é somente seu expressa uma tentativa de impor seu domínio sobre os *Awá*, indígenas que consideram “brabos”. É possível que o contato com os denominados “brabos” tenha sido esporádico em séculos passados e, por esta razão, os guajajara afirmem desconhecer a presença dos *Awá* na região.

Os primeiros contatos dos *Awá* com os não indígenas e com outros povos indígenas nesta região, ocorreram concomitantemente a chegada das frentes de expansão. As frentes de expansão pastoril e agrícola ocasionaram aumento populacional no período entre o século XIX e o século XX com a construção de fazendas e empreendimentos econômicos. Chegaram levas migratórias de modo não oficial, isto é, imigrantes vindos de todas as regiões do Brasil, principalmente das regiões do nordeste que não estavam inseridas nos projetos de colonização dirigida.

Estas levas migratórias eram constituídas por lavradores sem-terra que buscavam terra para morar e trabalhar. Chegavam ao Maranhão para trabalhar nas fazendas de gado e nas plantações de arroz. Buscavam também, adquirir terras e explorar recursos naturais como extração de madeira ilegal, folhas de jaborandi e óleo de copaíba. Para isso, adentraram o interior da mata, aproximando-se das áreas de mobilidade dos *Awá*.

Os *Awá* resistiram ao contato escapando para áreas distantes dos locais de exploração de recursos naturais, onde estavam sendo formados centros e povoados. Nessas fugas, muitos grupos foram contatados por não indígenas e por outros povos indígenas, como os guajajaras.

Os *Awá* e os guajajaras não costumavam estabelecer contatos entre si por ocuparem áreas distante uma da outra. Os *Awá* ocupando áreas no interior da floresta, próximo de serras e igarapés e os guajajaras as áreas próximas de estradas, povoados e municípios.

Os *Awá* não possuíam interesse em ser contatados pelos guajajaras ou por não indígenas que já ocupavam algumas áreas nesta região. Foram obrigados a entrar em contato porque seu território foi invadido.

O discurso de negação dos guajajaras de que a T.I. Araribóia não é território dos *Awá* é proferido com frequência, e vem sempre articulado com o

discurso da modernidade e da civilidade. Uma das afirmações que mais ouvi dos guajajaras foi que nos dias de hoje, “índio não tem que viver isolado no mato, índio tem que ser civilizado”.

A noção de modernidade e civilidade que compreendi a partir dos discursos dos guajajaras com quem conversei foi a de que ser moderno e civilizado significa estar inserido e ter acesso a coisas, produtos e negócios dos não indígenas, como por exemplo, os indígenas praticarem a agricultura mecanizada, comércio, possuir bens materiais, ter acesso à educação escolar, a saúde e ter participação política e social. Este discurso é acentuado na medida em que aumenta o interesse de alguns guajajara em implantar projetos econômicos em parceria com empresas privadas dentro da T.I. Araribóia.

Os guajajara negam a que a T.I. Araribóia seja território dos *Awá* autônomos. Questionam o termo isolados afirmando que não tem como ninguém viver isolado. Consideram que eles são “brabos”. Eu já havia percebido que o termo *Awá* era desconhecido, então falei “índios brabos” porque presenciei algumas conversas entre os guajajara em que eles chamavam os *Awá* de “brabos”, inclusive em relatos de encontros com pessoas daquela aldeia. Negam a presença desses indígenas, afirmando que são um problema que deve ser solucionado pela Funai, que deve estabelecer contato e retirá-los para serem inseridos em outra terra indígena. Um exemplo disso está presente na fala de uma liderança de uma aldeia quando lhe perguntei se havia encontrado algum *Awá* próximo de onde mora. A primeira resposta foi: “não conheço esses índios não, nunca vi falar nesses índios por aqui”.

Insisti na pergunta: “São os índios isolados, os “brabos”, o senhor já encontrou algum deles”? Mas, quando lhe fiz esta pergunta, percebi desconforto e inquietação. Ocorreu um longo silêncio. Ao perceber seu desconforto diante da minha pergunta, desviei a atenção sobre o assunto. Procurei observar outras situações que ocorriam ao meu redor, o cheiro da comida, o som das atividades domésticas executadas pelas mulheres na cozinha, os gestos e expressões realizadas pelas crianças durante suas brincadeiras, as falas baixinhas de um jovem casal durante uma paquera.

Passei uns minutos concentrada em outras situações de modo proposital, não, queria de forma alguma deixar a liderança guajajara desconfortável ou pressionada a falar sobre algo que não desejava. Nesse tempo, ficamos um

diante do outro, senti ele me observar e em seguida, ouvi me chamar: “dona, dona, a senhora tá me ouvindo”? Direcionei meu “olhar” para ele. “Sim, estou”, lhe respondi. Ele, me fez algumas perguntas sobre minha infância, me falou ter conhecido meu pai na época em que morou em Arame. Iniciou uma narrativa a partir da história de um dos meus irmãos que foi adotado por uma prima sua.

Em seguida, relatou o processo que resultou na sua liderança política e espiritual da sua aldeia. Ao falar sobre os problemas vivenciados diariamente pela sua família, disse com um tom de voz triste: “aqui na Araribóia não tem índio isolado, aqui é território guajajara”. Ouvia sua fala com atenção, sem questionamentos. Apenas fazia observações para compreender algumas das suas afirmações ou significados de palavras.

Com tranquilidade ele me explicava o significado do termo “gíria”, que dizia ser a língua original guajajara¹¹³. Guajajara é a denominação mais utilizada para designar os *Tentehar*. Apesar de ter sido dada pelos brancos, é a favorita de muitas pessoas por ter sido utilizada como o sobrenome que consta nas certidões de nascimento. O termo “brabo” significa índio não “civilizado”, não aldeado, que desconhece as coisas do mundo.

Segundo ele, por volta do ano setenta muitos guajajara esconderam sua indianidade, foram embora do seu território para viver entre os brancos¹¹⁴. Foram inclusive morar em outros estados, principalmente, Goiás e Tocantins onde passaram a trabalhar como vigia de prédios ou limpando sujeira¹¹⁵ de branco. Outros foram morar e trabalhar nas fazendas de Grajaú, Barra do Corda ou passaram a viver nos povoados e municípios que se formavam na beira da BR-222, como o Arame. O motivo para os guajajara deixarem seu território foi o medo de morrer pelas mãos dos brancos que invadiam suas terras.

Meu interlocutor afirmou que abandonou seu território para morar em Arame, onde, viveu como branco por um tempo, trabalhou para fazendeiros e foi vendedor ambulante. A única coisa boa que conseguiu vivendo no meio dos brancos foi ensinar para sua esposa a maldade dos brancos, o valor do dinheiro

¹¹³ O termo gíria costuma ser utilizado por não indígenas para se referir as línguas indígenas. É uma forma de não reconhecer que sejam línguas.

¹¹⁴ Como os guajajara chamam todos os não indígenas.

¹¹⁵ Trabalhos de limpeza, serviços gerais ou doméstico na casa de branco.

e a importância do seu povo. Depois disso, retornou para a aldeia onde morava e nos dias de hoje é uma das lideranças da T.I. Araribóia.

Esta liderança narrou para mim inúmeras histórias sobre sua vida e o povo guajajara, mas sempre que se referia aos *Awá* insistia em afirmar: “aqui na Araribóia não tem índio isolado, aqui é território guajajara”, e acrescentava: “aqui não é território dos brabos não, é território guajajara”. Por isso, decidi não questionar mais sobre a existência de grupos *Awá* na T.I. Araribóia. Procurei descobrir algo quando estivesse participando de algumas conversas sobre temas cotidianos com mulheres e crianças.

Meu diálogo com a liderança me fez refletir sobre o que coloca Bourdieu quando trata da relação de comunicação que decorre da interação entre pesquisador e pesquisado

Tentar saber o que se faz quando se inicia uma relação de entrevista é em primeiro lugar tentar conhecer os efeitos que se podem produzir sem o saber por esta espécie de intrusão sempre um pouco arbitrária que está no princípio da troca (especialmente pela maneira de se apresentar a pesquisa, pelos estímulos dados ou recusados, etc.) é tentar esclarecer o sentido que o pesquisado se faz da situação, da pesquisa em geral, da relação particular na qual ela se estabelece, dos fins que ela busca e explicar as razões que o levam a aceitar de participar da troca. (Bourdieu, 2008 p.695).

Faltou no meu caso a informação prévia que me permitiria construir as perguntas pertinentes e na minha desinformação acabei por impor categorias que não faziam sentido para o interlocutor.

Após aproximadamente duas semanas nessa aldeia, fiquei próxima das mulheres e, principalmente, das crianças. Quando não participava de trabalhos e atividades domésticas, brincava com as crianças. Em alguns momentos fazia as duas coisas, trabalhava e brincava. Num desses momentos, quando desbulhava fava enquanto explicava para uma mulher guajajara sobre “vídeo denúncia/vídeo documentário”, rodeada de crianças, percebi a aproximação da liderança da aldeia. Ele parou, nos ouviu por uns instantes e disse: “dona é bonito ver a senhora explicando as coisas pra nós, eu sou brabo nessas coisas, brabo não sei de nada”. Sorri e respondi: o senhor é como os “índios brabos”, os *Awá*

que vivem no meio da mata da T.I. Araribóia. Sorrimos. Ele disse: “a dona é interessada nesses brabos”. Respondi: “tenho curiosidade sobre o modo de vida na mata, acredito que os “brabos” sabem que tem outros índios próximos e porque mantem distância”? Ao dizer isso chamei sua atenção, assim como das mulheres e das crianças com quem conversava. Naquele momento, surgiram inúmeros comentários sobre os “brabos”. As crianças tentavam imitá-los, pedindo para eu olhar e eu olhava na direção de cada um, embora não enxergasse nada, mas olhava e sorria muito. Notei a liderança me observando, em seguida chamou minha atenção, “dona, veja, escute bem uma coisa”:

Tem uma coisa que queria saber, o que é que a senhora chama de *Awá* isolado? Porque, não sei nada disso, aqui, pra essas bandas não tem como ninguém viver isolado ou em paz não dona. É tudo tomado por branco, tudo, tudo, nós aqui não tem o direito nem de falar nosso sofrimento, se a gente fazer protesto pra falar no outro dia ou no mesmo dia morre um monte gente da aldeia. A polícia aqui da região chega na aldeia atirando, matando quem tiver na frente até as crianças e velho. Fazendeiro manda pistoleiro e capanga pra soltar gado dentro das nossas roças e destruir tudo, sem contar as humilhação que os branco faz com nós. Aqui o preconceito é grande dona. Quando vai um de nós resolver alguma coisa em Arame ou em um povoado, os branco diz que somos fedorento, catiguento, tem gente que cospe com nojo da gente, querem maltratar as mulheres da aldeia, as crianças que estudam em colégio de branco, porque, não tem colégio na aldeia, sofre muita violência, os branco fazem muita maldade. Vou levar a senhora pra ver como é que é os colégios aqui pra as crianças indígenas dessa terra. Aqui na nossa aldeia não passamos fome porque botamos roça todo ano, toda família bota linha de roça. Assim, todo mundo tem o decumé o ano todo, principalmente, o arroz e o feijão, aí a aldeia tem os caçador, por isso, nós sempre temos uma carne, pouca, mas temos carne (Conversa informal em julho 2022).

Nesse momento compreendi o significado que o termo “índio isolado” tinha para ele. Para ele, seria impossível algum indígena viver isolado naquela terra indígena, diariamente invadida por madeireiros, narcotraficantes, rodeada por centros, povoados, municípios, assentamentos e fazendas. Os brabos não são isolados, sabem onde vivem os guajajaras e os não indígenas. Mas, mantém distância por medo de serem violentados, separados de seus familiares e

mortos. Segundo os guajajaras com quem conversei, os “guajá” são chamados de “brabos” por terem medo de gente e viverem como os animais na mata, comendo o que aparece, andando nu, dormindo como podem, escapando de um e de outro, quando conseguem.

Após afirmar a não existência de “índio isolado”, ele reafirmou: “a T.I. Araribóia é território guajajara, não é lugar dos “brabo”. A Funai tem que dar um jeito para tirar eles daqui e botar em uma aldeia”. Percebi seu desejo de que os Awá que vivem na mata fossem contatados principalmente, no relato a seguir:

A Funai e a justiça tem que arrumar um jeito pra tirar os brabos da mata. Nos dias de hoje, ninguém pode viver mais como animal, índio nenhum tem que viver assim. Todo índio tem que ser civilizado, comer com colher, sentar em cadeira, dormir em cama ou rede, comer comida com tempero, tomar remédio quando tá doente, saber falar com os brancos, porque, se não como o índio vai se defender da maldade de uns branco se não sabe nem falar, tem que aprender, os brabos precisam aprender a viver no meio de gente (Conversa informal em julho 2022).

Nos dias que passei na T.I. Araribóia, ouvi muitos relatos como os da liderança acima, todos expressando o desejo dos Awá serem contatados e retirados desta terra indígena. Falaram que os “brabos” trazem muitos problemas, aparecem machucados, são achados mortos, saqueiam roças e cozinhas pegando alimentos, facas e vasilhas. Perdem crianças na mata e entram em conflito com caçadores guajajara, muitas vezes atrapalhando as caçadas.

Em 2015 ocorreu um intenso período de queimada na T.I. Araribóia. Neste contexto um grupo Awá se deixou contatar pelos agentes da Funai. Após, o contato deste grupo Awá, a Funai organizou uma expedição para contatar outros grupos que corriam risco de morte por causa do aumento das queimadas.

Segundo a percepção desta liderança, a vida na aldeia é melhor do que a vida na mata, pois os indígenas das aldeias têm atendimento de saúde quando estão doentes ou quando as mulheres vão parir, tem acesso à educação escolar, melhores condições de vida cotidiana, como; “coisa que os índios aldeados tem é a moradia e a facilidade de cozinhar a comida com tempero. Por isso, acho uma pena os brabo quererem continuar sendo brabo, longe de gente, no mato”.

Esta sua opinião em contatar os *Awá* “isolados” como forma de “proteção” é comum entre os indígenas da T.I. Araribóia. Mas, observei que a motivação, assim como o interesse dos *Awá* serem contatados está relacionado ao fato dos guajajara compreenderem que a T.I. Araribóia é território somente dos guajajara. Por esta razão desejam que os “brabos” sejam contatados e levados para outra terra indígena.

No decorrer da realização da minha pesquisa até os contatos que mantenho nos dias de hoje com indígenas guajajara da T.I. Araribóia, todos afirmam que esta terra indígena não é território dos “brabos”, além disso, fazem o possível para que eles sejam contatados. Em alguns casos, indígenas guajajara, inclusive, lideranças negam a presença dos *Awá*.

Conversando com uma liderança de uma aldeia localizada na beira da rodovia 222 na T.I. Araribóia, ela me relatou que os “índios do Pindaré e do Caru ganham mais benefícios do governo por causa dos índios brabo”. Os “índios brabos” citados por ela são os *Awá*. Todos os indígenas guajajara com quem conversei ou conheci no decorrer desta investigação, sempre se referiam aos *Awá* como índio brabo, seja os que vivem na mata, seja os contatados que vivem em aldeias.

Ao ouvir seu comentário, pronunciado com tom de descontentamento, lhe perguntei: na T.I. Araribóia tem “índio brabo”? Ela respondeu: tem uns brabos por aí dentro da mata, mas nós vamos dá um jeito deles sair, viver em casa, porque, aqui não é território dos brabos não, é território guajajara.

Em visita a mais uma aldeia localizada no interior da T.I. Araribóia, com objetivo de ouvir alguns relatos sobre um grupo *Awá* “isolado” os momentos iniciais foram marcados pelas apresentações, conversas e indagações sobre minha cegueira e meu gosto por “mata”. As pessoas sentiam interesse em saber coisas da minha vida e minha cegueira era motivo de curiosidade e sorrisos. Principalmente, porque nesta aldeia havia uma anciã cega. Então, a cada instante alguém me falava algo sobre ela e fazia comparação com meu modo de ser.

Foi no decorrer de uma história sobre a anciã cega que fiz uma pergunta sobre os “brabos” para uma das lideranças da aldeia, uma mulher guajajara. Ao fazer a pergunta, senti-me observada e percebi um questionamento da liderança com uma outra pessoa da aldeia, ambos falando na sua língua, a língua

guajajara. Quando terminaram a conversa, a liderança me questionou: “porque a dona quer ter contato com os brabos”?

Respondi que não queria estabelecer contato, queria apenas ouvir histórias sobre eles, porque sou encantada com seu modo de vida no interior da mata. Nesse momento, estava na companhia do meu guia, da liderança da aldeia onde fiquei hospedada e ao lado de uma jovem guajajara que frequentemente me acompanhava. Esta jovem fez um comentário ao meu favor, disse: “a Zeneide é nossa parente, meu pai criou por um tempo o irmão dela, meu pai conheceu o pai dela e a avô da Zeneide foi de um grupo dos brabos, por isso ela se interessa tanto pelos guajá”. Continuou sua fala afirmando: “ela quer encontrar os parente, já encontrou nós, mas, falta outros”. Após, esta última fala notei uma diferença no tom de voz da liderança da aldeia, que se aproximou do banco onde eu estava sentada, sentou-se ao meu lado e ficou me observando. Uma criança se aproximou fazendo esforço para olhar meus olhos por baixo dos óculos escuros.

Desde os primeiros segundos nesta aldeia notei causar um alvoroço entre as crianças, elas falavam na sua língua e sorriam. Percebia apontarem na minha direção e imitarem meus gestos de caminhar usando uma bengala. Ao perceber isso, sorri e brinquei com uma menina, lhe ensinei como usar bengala e tirei meus óculos para ela observar meus olhos. Em seguida, ela se afastou e foi comentar com os colegas o que descobriu sobre mim.

Minha aproximação com as crianças me aproximou da liderança, conversamos sobre minha pesquisa, ela demonstrou não compreender do que eu estava falando, mas ouviu atentamente minhas palavras. Quando finalizei minha fala, houve um momento de silêncio, desliguei-me um instante das pessoas com quem estava e concentrei-me no som e no cheiro da mata, na sensação de prazer que aquele lugar causava em mim.

Passei alguns minutos em silêncio, em alguns momentos ouvia o som da voz das pessoas distantes. Retornei a atenção para onde estava, ouvindo meu guia chamar meu nome e sentindo a mão da minha amiga guajajara em minha cabeça perguntando se estava tudo bem.

6.2 Os “brabos têm medo de gente”

Quando estive hospedada em uma aldeia na T.I. Araribóia, uma das lideranças me relatou que:

Naquela vez do fogo grande que teve aqui, isso foi lá em 2015, quando veio um monte de avião de São Luís e de Brasília, juntamos um monte de homem, uns caçador, uns guajá manso e os guardião pra tentar achar eles e trazer pra aldeia, mas, não conseguiu não, eles fugiram até dos guajá manso, os brabo tem medo dos manso. Eu acho que são esses brabo que a dona diz ser isolado, **eles não são isolados não, são só brabo, só gostam da mata e dos bicho de gente tem medo.** (Conversa informal em julho 2022).

Esse relato resume o que pensam sobre os “Awá da mata”: são brabos, só gostam da mata e tem medo de gente. Outro relato que esta liderança fez para mim aponta para o que eles consideram o desinteresse da Funai em atender aos indígenas e a vulnerabilidade em que se encontram os “brabos”:

Olha dona viver no mato é muito sofrimento, tem os madeireiros, os pistoleiro dos fazendeiro daqui de perto e até mesmo de Imperatriz vem pra cá matar gente, às vezes eles fazem maldade com os brabo. Uma vez, um cacique daqui da Araribóia encontrou perto do lugar que tava fazendo um brocado pra botar roça, um brabo morto de tiro Ele chamou a Funai, mas o chefe do posto daqui é um índio safado, ele se vendeu pros político e pro delegado que gosta de matar índio, a, a morte desse brabo não deu em nada, eles encobriram e nunca foi divulgado e ninguém fala. Uma outra vez, um primo da mulher aqui de casa encontrou uma guajá braba toda ensanguentada, toda machucada. A coitada não conseguia se mexer, ela chorava de medo e dor eu acho, ela tava com uma criança pequena, agora, não lembro se eram menino ou menina, mas a criança mamava ainda. Esse parente nosso, disse achar que quem machucou a mulher deve ter machucado a criança também, a boca da criança estava cortada e umas mancha roxa na pele. Aí, mais uma vez, chamaram a Funai, aí vieram uns pessoal, pegaram a mulher e a criança e levaram pra Grajaú e trouxeram no mesmo dia, ela passou uns dias na aldeia do nosso parente e depois foi pra mata. Ela fugiu sem ninguém ver a hora e nunca

mais ouvi falar nessa mulher. (Conversa informal em julho 2022).

E reforçou o medo que os “brabos” tem dos outros indígenas:

Quando a gente procura se aproximar de algum brabo, eles se escondem de nós, tem uns que correm, outros ficam encolhido e encosta a cabeça no chão, igual alguns bicho na hora da caça. Essa gente que vive no mato sofre demais, são como bicho, come como bicho e vive como os bicho, por mim, eles não vivia assim não, já estavam tudo manso, tudo na aldeia, sabendo cozinhar, andar vestido, dormir em cama e botando roça. (Conversa informal em julho 2022).

Em minhas conversas com a liderança era sempre reforçado que os “brabos” costumam fugir com medo dos brancos.

Tem uns guajá que sempre vem aqui, um dia, um tempo aí, veio dois homens e uma mulher. Os homens trouxeram a mulher que tava muito machucada, ela, era novinha devia ter uns quatorze anos, não mais que isso. Ela chegou carregada por eles não conseguia andar. Aí, a eles deitaram ela aqui nesse banco aqui, eu e mais uma a mulher aqui de casa cuidou dela, eu, peguei uma folhas umas coisa e cuidaram dela. Quando ela melhorou, os três ficaram uns dias aqui, um deles não saia de perto dela, mas tinha um que ficava perto da gente, brincava com as crianças e ajudava em algumas coisa aqui. Acho que ele queria ficar na aldeia. Ele só foi embora porque um dia de manhã a mulher e o outro homem fugiram, voltaram pra mata de novo. Mesmo assim, ele passou uns dias, mais nós. [...]. Quando fui tirar uma tira das pernas dela, a coitada tava toda machucada nas partes, maltrataram muito ela, não sei como sobreviveu. A barriga, os peitos e o rosto tava tudo machucado. (Conversa informal em julho 2022).

Em seguida a liderança se aproximou de mim e disse: foi aí, nesse banco que a dona tá sentada, aí que a pobre de uma guajá ficou se acabando, chorando, escorrendo e escorrendo água dos olhos, coitada”!

Ao ouvir este relato perguntei a liderança se ele havia chamado algum órgão indigenista, atendimento médico ou avisado ao chefe do posto da Funai. Imediatamente esta liderança e o seu esposo que estava ao seu lado falaram

com tom de revolta: “não chamamos, porque, a Funai não faz nada por nós aqui não e não adiantaria levar pro hospital em Arame que lá eles não atende índio não”.

Eles me afirmaram não ter chamado a Funai porque ficaram com medo dos “brabo” ao verem os “branco” fugirem. Afirmaram ainda que “os brabo tem muito medo de gente, mas dos branco eles tem pavor, quando veem saem correndo mata a dentro e não tem quem ache”. Disseram-me que o medo deles dos brancos aumentou depois do grande fogo que ocorreu na Araribóia, não lembram qual foi o ano, mas, sabem que foi entre 2016 e 2019.

Naquela época, a liderança disse ter encontrado duas meninas próximo da sua roça. No momento desse encontro, ela estava com mais três mulheres guajajara, e chamaram as meninas “braba” para ir com elas para a aldeia, mas não quiseram aproximação. As mulheres guajajara ofereceram uma bacia com carne assada e farinha para elas, mas as meninas não se aproximaram. Ficaram distante observando, e quando as mulheres ficaram desatentas as meninas pegaram a comida e fugiram para a mata.

Após a narrativa da liderança, mulher guajajara, seu esposo falou que os “índios” da sua aldeia, não podem contar com a Funai, o chefe do posto não gosta dos “índios” de lá. Na maior parte dos problemas da T.I. Araribóia, sobretudo a exploração de madeira ilegal, o chefe do posto é omissos, muitas vezes sabe quem são os responsáveis, mas não tem coragem de denunciar, por medo de ser assassinado

Em seguida, a liderança (mulher) afirmou: o chefe do posto indígena em Arame, “não é amigo dos índios. Ele se vendeu pros brancos daqui dessa região, esqueceu ser índio, esqueceu ser guajajara”.

As pessoas desta aldeia, assim como de muitas outras da T.I Araribóia me relataram inúmeras situações de violências e ameaças em que o chefe do posto é conivente ou omissos. Uma senhora guajajara desta aldeia me falou um caso em que um vereador de Arame lhe humilhou publicamente, chamando-lhe de fedida, sebosa e bicho brabo do mato. Ela procurou o chefe do posto para lhe ajudar a denunciar, mas ele negou ajuda, afirmando ter sido um mal-entendido, ou seja, não ocorreu violência, tudo foi coisa da cabeça da senhora guajajara, um mal-entendido.

Após a mulher *Awá* receber os primeiros cuidados, o grupo retornou para o interior da mata, mostrando assim que conhecia a localização das aldeias guajajara e, provavelmente, buscou ajuda nesta aldeia por sentirem-se seguros.

O retorno deste grupo *Awá* para a mata significou que eles não desejavam manter contato com os guajajara e com os não indígenas, por compreenderem a consequência do contato permanente. Esse grupo, tal como outros grupos *Awá* da mata, entendem que seu território está a cada dia mais perigoso, por causa das invasões diárias. Mas, apesar disso, a mata é o lugar mais “seguro” que lhes garante a continuidade de suas vidas.

O relato da liderança guajajara sobre o encontro com duas meninas *Awá* em sua roça, citado anteriormente, é um tipo de relato frequente entre os guajajara que habitam aldeias distantes das margens da rodovia 222, ou seja, aquelas aldeias localizadas no interior da mata. Costumeiramente, pessoas *Awá* aparecem nessas aldeias ou em roças em busca de alimentos e água.

Ouvi muitos outros relatos sobre encontro de guajajara com grupos e pessoas “*Awá* da mata” na T.I. Arariboia quando fiquei hospedada em uma aldeia nesta terra indígena, entre julho de 2022 e fevereiro de 2023. A seguir descrevo trecho de um desses relatos feito por uma guajajara que durante o tempo que passei na aldeia foi minha guia:

Meu irmão viu três deles, dois adultos e uma criança, perto da roça dele, esse meu irmão mora na aldeia Boa Esperança, ele é casado com uma índia de lá. Aí, um dia ele chegou na roça e avistou alguém correndo pra dentro da mata, primeiro pensou que era um veado e correu atrás, mas, era os brabo. Quando ele viu que eles correram, meu irmão deixou de mão e voltou pra roça, cada um foi pro seu lado. Agora com meus primos é diferente, os brabos já foram a até na aldeia deles e de vez enquanto aparece um. Esse guajá que é marido da minha tia fala direto com os brabo. Às vezes eles comem lá na aldeia deles e depois voltam pra mata de novo. Tu lembra daquele grande incêndio que teve aqui, passou em tudo quanto foi jornal até em outros desses lá pra Europa. Pois, foi nesse tempo que esse guajá marido da minha tia se juntou com uns outros guajá manso pra se aproximar dos brabo. Eles estavam com medo deles morrer queimado. Aí, foi uma peleja viu, os guajá manso deixava comida perto das aldeia e na mata pra eles. Eles apareciam pegavam as comida e

iam pra mata de novo. Mas, de vez enquanto aparece um ou dois na aldeia que minha tia mora com o guajá.

Este relato mostra duas situações em que se encontram os *Awá* da T.I. Arariboia, uma em que um *Awá* possui um tempo de contato, vive em uma aldeia guajajara e está casado com uma guajajara, a outra situação, é a dos “*Awá* da mata’ que esporadicamente aparecem em busca de alimentos, por motivos de doença ou por permitirem-se ser vistos.

Em outros casos, aparecem uma ou duas pessoas *Awá*, passam um determinado tempo com os guajajara ou então deixam-se apenas ser vistos e depois fogem para a mata. São através desses encontros com grupos e pessoas *Awá* ocorridos esporadicamente que a Funai tem conhecimento da existência dos *Awá* isolados nesta região.

Uma guajajara, com quem mantenho contato frequente, esteve em minha moradia em São Luís em junho de 2024 e relatou que em abril de 2024, um casal jovem e uma criança de aproximadamente quatro ou cinco anos apareceram na aldeia do seu irmão, segundo ela;

Era bem de manhãzinha quando minha cunhada abriu a porta da cozinha a menininha estava sentada no batente comendo goiaba, a o homem era rapaz estava derrubando laranja com uma vara e a mulher juntava as laranjas que caia e depois colocava em um cofo de palha verde. Minha cunhada ficou paradinha na porta atrás da criança avistando aquilo tudo. Aí, uma hora a mulher viu minha cunhada atrás da menininha e correu na direção da minha cunhada. Minha cunhada se afastou e ficou segurando a porta com a porta meio aberta. A guajá se aproximou, pegou o braço da menininha, chamou o rapaz, ele pegou o cofo de fruta e foram embora caminhando mesmo, não correram e não falaram nada. Minha cunhada também, não disse nada, ficou avistando os guajá entrar mata a dentro. (Conversa informal em junho de 2024).

Sobre a aparência dessas três pessoas *Awá* relatou que sua cunhada assim havia descrito:

Os brabo que apareceram aqui são muito diferente dos que apareceram na nossa roça no ano passado e daquele grupo que de vez em quando aparece. Esses daqui são

bonitos, e o homem e mulher estava quase vestido, a mulher usava saia e deu para ver que a saia esta velha desbotada e faltando um pedaço de um dos lados, agora, o homem usava um calção em bom estado, a criança estava nua, uma menininha linda, bem gordinha de pele bonita e cabelo entrando nos olhos. Todos eles eram bonitos, não avistei machucado nenhum no corpo deles. Todos estavam fortes e limpos. O que chamou minha atenção foi o cabelo grande da mulher, o cabelo dela era grande e meio cacheado, nunca tinha visto uma guajá de cabelo grande daquele jeito. (Conversa informal em junho de 2024)

Neste relato, percebi que provavelmente estas pessoas *Awá* apareceram nesta aldeia guajajara por causa da grande quantidade de árvores frutíferas ao redor da casa da liderança. No mês de abril de 2024 ocorreram fortes chuvas na T.I. Araribóia, conforme informações de pessoas amigas e familiares. As chuvas fortes de abril a junho deixaram esta aldeia “repleta de frutas, principalmente, goiaba, manga, laranja, cajá, caju”.

Suponho que essas pessoas *Awá* são uma família que vive nas proximidades de aldeias guajajara. Elas apareceram apenas para pegar frutas e não com objetivo de estabelecer contato.

A guajajara que me descreveu o encontro da sua cunhada com um grupo *Awá* acrescentou que na primeira semana do mês de junho de 2024 encontrou duas mulheres e uma criança próximo dos seus canteiros, construídos ao redor da sua casa. Uma das mulheres segurava uma criança enquanto a outra pegava mastruz e outras plantas no canteiro. Segundo ela a criança parecia estar doente:

Ouvi espirros, tosse e choro, a mulher que estava com ela no colo balançava e balançava ela no braço, mas a criança chorava, parecia fatigada. A mulher que segurava a criança me avistou aí ficou falando pra outra, acho que estava mandando a outra se avexar, acho que elas pensaram que eu ia fazer algum mal. A mulher que pegava as plantas parecia procurar alguma coisa, aí me afastei, fui na cozinha e peguei uma garrafa de lambedor, daquelas que o pai faz pras criança e pra nós tomar quando estamos gripado. Peguei a garrafa e dei pra mulher que estava com a criança. Quando cheguei perto da criança vi que ela tava com umas feridas, parecia picada de mutuca e outros mosquitos. Os olhos dela estava muito inflamados, cheio

de remela, escorria água e remela dos olhos da bichinha , fiquei com muita pena daquela criança. Tentei pegar a criança mais a mulher não me entregou de jeito nenhum. Aí, mostrei pra ela como abrir a garrafa do lambedor e beber. Tive que beber um pouquinho pra ela ver que bebia de pouquinho, tentei dizer que o lambedor era pra tosse, pra gripe. [...]. Quando a mulher que tirava plantas do canteiro terminou, as duas foram embora com a criança. (Conversa informal em junho 2024).

Os dois relatos apontam a aproximação dos “brabos” unicamente para obter algo que os interessa, indicando o desinteresse ou temor em manter qualquer relação com os guajajara.

No final do mês junho de 2024, durante uma conversa por telefone com a liderança da aldeia onde fiquei hospedada em 2022 e 2023 ouvi o relato de que em sua roça um grupo de “brabo” aparecia com frequência para pegar milho, e alguns se aproximaram dos seus filhos quando apanhavam feijão, Mas um dia ele mesmo entrou em contato com três “brabo” e depois chegou uma “braba”, conforme afirmou:

Foi num domingo, nós todos os parentes aqui da aldeia arrumamos tudo para passar o dia na roça, apanhando e assando milho pra comer. Matei de manhazinha um leitão, cortamos a carne e levamos pra assar lá na roça. Fomo todo mundo no mesmo tempo, todas as crianças foram. Quando chegamo na roça fui mais dois filho e um genro apanhar as espigas de milho, outros foram acender fogo, as mulher trataram de ajeitar a carne e outras coisas. As crianças ficaram brincando e correndo ali por perto, algumas delas, nos acompanharam pra pegar milho. Aí, foi uma criança, meu neto quem primeiro avistou o brabo com os braços cheio de espiga. Meu neto falou e apontou. Nós ficamos parado olhando pro guajá nu abraçado nas espigas de milho. Aí, falei pro meu neto e pros meus filhos, vamo pegar nosso milho pro lado de cá, deixa o guajá pra lá. Aí nos afastamos desse guajá que era muito feio, estava suado demais e sujo de lama ou carvão. Ele estava todo manchado mais não era de machucado era de lama, carvão ou alguma casca ou folha de pau. Nós nos afastamos e fomos pegar milho do outro lado da roça, quando estava pegando milho e botando em um saco avistei um outro guajá, este era jovem e estava vestido com um calção, ele também estava abraçando umas espigas de milho. Um dos meus filhos ficou zangado e pegou uma

peixeira pra assustar, a zanga do meu filho foi porque, os brabo não querem viver em aldeia, não botam roça, mas, roubam roça dos guajajara. Aí, quando meu filho foi com a peixeira na direção desse guajá o meu outro filho viu e tomou a peixeira da mão dele dizendo que conhecia aquele guajá, um dia eles até comeram junto. Depois de uns minutos este guajá se aproximou e ficou ali por perto, soltou as espigas de milho e botou no saco em que guardávamos nossas espigas. Depois, chegou o primeiro guajá que avistamos, aquele, o brabo feio, já era velho. Ficamos ali juntos, mas o velho guajá continuava abraçado com as espigas. Quando nosso saco de espiga encheu fomos pra casa assar e esses dois guajá nos acompanharam, no caminho o velho fez uns gritos e depois o jovem também, e em pouco tempo apareceu um outro guajá, esse estava com arco e flecha era um homem já feito, mais novo do que o velho e mais velho do que o guajá que meu filho já conhecia. Todos eles nos acompanharam pra casa, ficamos um bocado de tempo juntos, assamos milho e demo pros guajá. As crianças gostaram demais deles. O que tava com o arco e a flecha deu a flecha pro meu neto que foi pegar milho com nós e foi esse meu neto o primeiro a avistar o guajá velho. Passamos quase o dia todo com esses guajá, comendo, bebendo, conversando, sorrindo e brincando, já no finalzinho da tarde, estávamos todos acostumados com eles, íamos trazer pra aldeia. Aí, de repente chegou uma velha braba. Esta guajá velha era muito braba, mais muito braba, chegou brigando com os homem, principalmente, com o guajá que deu a flecha e o arco pro meu neto, nem eu e nem meus parentes entendemos o que ela falou, mas, deu pra notar que ela estava muito zangada. Falou, gritou e gesticulou demais, depois, pegou um pedaço de pau que tava por perto, a gente se afastou, teve alguns dos meus netos que correram de medo. Mas, a velha braba afastou as mulher que estava perto do fogareiro e das panela, pegou a bacia com carne e farinha, juntou umas espigas de milho assada e outras crua e jogou dentro da bacia, depois, pegou a bacia e soltou o pedaço de pau e se afastou, saiu mata a dentro. Depois, o guajá velho seguiu à velha. Aí, o guajá que deu o arco e a flecha pro meu neto pegou de volta e ele e o outro jovem guajá saíram seguindo o velho devagar até que entraram mata a dentro e não avistamos mais. (Conversa informal em junho de 2024).

Nesse relato é possível perceber uma tentativa de aproximação na medida em que os “brabos” aceitaram acompanhar os guajajara e

permaneceram um tempo na aldeia. No entanto, a atitude da mulher mais velha sugere o temor de uma maior aproximação.

De acordo com Cardoso (2019) os *Awa* Guajá da mata da TI Araribóia somam dezenas de pessoas, diferindo dos que vivem entre as TI Awá e Caru, que são menos numerosos. Em fins de 2014, houve o contato com três pessoas Awá na TI Caru. Eram remanescentes de um grupo que vem resistindo ao contato desde a década de 1980, conhecido como o “grupo de Miri-Miri”, em referência ao nome de seu líder. Esse grupo foi a justificativa para a criação do posto indígena Tiracambu (TI Caru) visando ali fixá-los, mas Miri-Miri e seu pessoal preferiram permanecer na floresta. Estima-se que todos os “isolados” existentes na TI Caru sejam remanescentes ou descendentes do grupo de Miri-Miri.

Não existem certezas no que se refere a quantidade de grupos e pessoas Awá vivendo na mata. Assim, como não é possível afirmar o que significa para esse povo viver afastado dos demais ou o que eles pensam ou sentem.

No entanto, os Awá que tiveram como única alternativa de sobrevivência o contato, ao serem inseridos em um “processo de territorialização” (Oliveira, 2016, p. 204) desenvolveram estratégias para continuar com relações sociais distantes dos não indígenas e de outros povos indígenas. Tal como mostrou Garcia (2010) em sua pesquisa etnográfica sobre os Awá recém-contatados da T.I. Awá.

De acordo com este pesquisador, os Awá recém-contatados preferem manter relações distantes com outros povos indígenas e principalmente, com os não indígenas, por lembrarem que esses povos são seus inimigos históricos. Os não indígenas sempre invadiram seu território para derrubar a mata e lhes matar. No caso das violências cometidas por outros povos indígenas contra os Awá, são os guajajara e os *Ka'apor* inimigos dos Awá desde tempos imemoriais.

Um exemplo disso, é o relato de uma senhora guajajara que ouvi sobre seu contato com duas mulheres Awá recém-contatadas, o qual, ocorreu na casa de apoio a saúde indígena - Casaí em São Luís. Segue trecho do relato abaixo:

Faz uns dois ou três anos, que conheci duas guajá que a Funai tinha acabado de achar. Uma vez eu tava lá no Casaí, lá tinha duas guajá, uma velha e outra mais nova. A mais nova tava com pneumonia e não tinha quem fizesse

ela ficar dentro de casa. Uma vez a mais velha levou a mais nova, que mal se segurava em pé, pra tentar fugir pra rua, mas quando viram muita gente e barulho de carro voltaram com medo e se esconderam em um canto no Casai. Depois, o pessoal da Funai fizeram uma casa de palha pra elas lá. As duas ficavam o tempo todo dentro. A noite ou quando ninguém estava por perto a mais velha saía da casa para cavar o chão procurando formiga. Ela cavava um monte de buraco rápido com as próprias mãos, juntava as formigas, amassava na mão e esfregava no corpo da mulher mais nova que estava doente. Mas, não teve jeito, a mais nova morreu que tava com pneumonia e a velha a Funai levou pra uma aldeia, acho que foi pra uma aldeia no Caru, pra cá pra Araribóia acho que não veio, nunca ouvi falar nela. Outra vez que fui pro Casai, ouvi dizer que a velha não amansou, continuou braba e parece que vivia isolada dos outros índios da aldeia. Depois disso nunca mais ouvi falar nela. (Conversa informal em julho 2022).

Duas questões se colocam em relação ao que pude observar no convívio com os guajajara. Uma delas diz respeito ao meu descuido em não conseguir fazer com que minha interrogação fizesse sentido para meu interlocutor. O termo *Awá* não era conhecido pelos guajajara e não costumava ser utilizado nem pela Funai, que costumava utilizar o termo guajá. Por outro lado, o termo isolado, que eu também acionava em nossas conversas, não fazia sentido para eles. O que eu denominava isolado ou *Awá* eles designavam como “brabo”.

A outra questão diz respeito a dinâmica das relações entre os *Awá* e os guajajara. Como está expresso na fala dos interlocutores os “brabos” são percebidos como causadores de problemas e *persona non grata* na terra indígena Araribóia.

Os guajajara da T.I. Araribóia vivem em situação de constante violência, principalmente, assassinatos, causados por problemas relacionados a invasão de seu território e disputas por terra entre os não indígenas na região. Nesse mesmo contexto, os guajajara não são amigáveis em relação aos *Awá* por considerarem que também são invasores do seu território, sendo um problema, um incômodo para a vida na aldeia. Assim, os *Awá* são ameaçados por todos os lados e por diferentes agentes, indígenas e não indígenas, embora as piores violências sejam executadas por não indígenas.

Apesar disso, existem *Awá* vivendo em aldeias guajajara, alguns inclusive ligados por relações matrimoniais, como é o caso de uma cunhada da liderança da aldeia onde estava, que embora tenha me falado não conhecer nenhum *Awá* na T.I. Arariboia, sua filha me relatou que sua tia havia casado com um “guajá”. Ela me narrou a seguinte história sobre sua tia e seu marido guajá:

Quando minha tia conheceu esse guajá, ele já tava manso, comia como a gente, usava roupa e estava aprendendo português. Foi uns índio da aldeia da minha tia que acharam ele e mais uns outro guajá. Nesse tempo veio Funai, gente dos direitos humanos, a polícia federal e o Ibama. Tudo pra decidir o que fazer com esses guajá. Quando eles viam a gente se escondia. Tu precisava ver. Funai levou eles pras aldeia do Pindaré e Santa Inês. Teve uns que foram para o Dsei porque estava gripado, depois, voltaram pra aldeia. Depois, minha tia foi visitar uns parente nosso, parente de sangue mesmo, lá na aldeia Januária, aí, não sei o que aconteceu por lá, mais, ela chegou aqui com esse guajá dizendo ser marido dela e eles vive junto até hoje lá na Zutiwa. Ele é bonito, mas é fedido demais, não sei o que ele passa no corpo que tem uma inhaca, um cheiro diferente, forte, não é de bicho não, nem de mato, não sei o que é (Conversa informal em julho de 2023).

Ouvi este relato quando desbulhava fava e conversava com duas mulheres da aldeia sobre casamento e filhos. Ao ouvir nossa conversa sobre o cheiro dos *Awá*, a mãe da minha interlocutora me falou;

Não sei o que é aquilo não, é um cheiro diferente, é forte e enjoado, mas, não é gambá não; eu acho que os brabo tem esse cheiro por causa da comida, eles comem na maioria das vezes é comida crua, bicho cru aí a carne apodrece dentro do corpo e o fedor sai no suor (Conversa informal em julho de 2023).

Os *Awá* costumam ser hostilizados e ameaçados pelos guajajara. As hostilidades entre os guajajara e os *Awá* ocorreram e ainda ocorrem por possuírem diferentes concepções de forma de uso e mobilidade no território e por diferenças étnicas, culturais e cosmológicas.

Pude observar nessas relações a configuração “estabelecidos e outsiders” proposta por Elias (2000), que explicaria uma forma de relação de

poder. No caso por mim estudado, os Guajajara recusam a convivência com os Awá por considerarem que seriam os de fora, aqueles que em certo sentido estariam ocupando um lugar que não lhes seria de direito e vivendo uma vida que não seria adequada para eles. Assim assumem seu lugar de poder, veem-se como pessoas "melhores". Como afirmam Elias e Scott (2000), em todos esses casos, os indivíduos "superiores" podem fazer com que os próprios indivíduos inferiores se sintam, eles mesmos, carentes de virtudes — julgando-se humanamente inferiores.

Na relação que os guajajara estabelecem com os Awá podemos identificar uma forma de colonialidade do poder (Quijano, 2005). Esse autor faz referência a repressão das formas de produção de conhecimento dos colonizados, seus padrões de produção dos sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e objetivação da subjetividade. Os Guajajara, tendo vivenciado por mais de 4 séculos a força da colonialidade exercida pelos não indígenas sobre eles, replicam essa forma de dominação em sua relação com os Awá.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Meu objetivo nesta tese foi estudar a situação dos *Awá* “isolados” que habitam as T.I. Araribóia, Caru e Alto Turiaçu. A experiência da pesquisa me conduziu a algumas “descobertas”. A primeira delas foi em relação ao que eu queria conhecer: os *Awá* “isolados”. O termo “isolados” é uma categoria oficial, utilizada pela Funai, que pude observar ser bastante desconhecida no campo de pesquisa. Na minha relação com meus interlocutores, durante a pesquisa de campo, pude compreender que o que eu designava como “isolados”, os *Awá* já contatados definiam como “gente da mata”. Quando meu interlocutor era um guajajara ou um não indígena, designavam o que eu chamava de “isolado” como “brabo”. Então optei por utilizar a categoria “*Awá* da mata”, numa aproximação da denominação “gente da mata” criada pelos *Awá* contatados. Utilizei o termo “*Awá* isolado” somente, quando me referia a categoria atribuída pela Funai.

As informações sobre os *Awá* da mata da T.I. Araribóia foram construídas a partir de relatos de contatos que mantive com *Tentehar*/guajajara, povo indígena com quem os “*Awá* da mata” partilham território e com lavradores, madeireiros, posseiros, caçadores e pistoleiros que habitam os povoados Faísa, Santa Maria, Ferro Velho e o município de Arame localizados próximos desta terra indígena.

As informações sobre os *Awá* da mata das T.I. *Awá*, T.I. Caru e T.I. Alto Turiaçu foram construídas a partir de relatos de madeireiros, empresários/donos de madeira, lavradores, pescadores, caçadores, pistoleiros e posseiros dos povoados Vila União, Santo Antônio, Santa Maria, dos Centros das Vinte e do centro da Vila União e dos municípios Maranhãozinho, Governador Nunes Feire, Maracaçumé, Santa Luzia, Santa Helena, Pinheiro e Pindaré. Todos localizados próximos destas terras indígenas.

A reflexão sobre a categoria “brabo” se impôs, portanto, desde o início. As pessoas indígenas e não indígenas com quem conversei chamam os *Awá* de “brabos”. Ouvi alguns relatos de não indígenas, principalmente, madeireiros e moradores de povoados que se referiam aos *Awá* como “brabos”, “bichos”, “capilobo”, “erês” e “encantados”. Assim, a denominação atribuída aos *Awá* com maior frequência é “brabo”. No decorrer da minha vida sempre ouvi os *Awá* serem chamados de “brabos”, Primeiro, para lembrar a diferença da minha avó

em relação ao meu avô e as outras pessoas do lugar onde morávamos. Segundo, para se referir a “índios” sem-terra que viviam “perambulando” na floresta.

A denominação “brabo” é uma categoria de diferenciação atribuída pelos europeus para se referir aos povos indígenas que resistiram ao contato no início da colonização. Esta categoria surgiu a partir da criação da primeira classificação dos povos indígenas do Brasil e de outros países da América Latina que foi a categoria “índios”.

Esta tese deu continuidade ao conhecimento que fui adquirindo através de relatos dos meus familiares sobre os *Awá* e da pesquisa que subsidiou minha dissertação de mestrado “Os *Awá* e o mundo dos *kara*” apresentada no Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas da Universidade Federal do Maranhão.

Conforme fiz referência no início desta tese, um dos relatos dos meus familiares afirmava que minha avó foi uma “índia braba”, “salva” pelo meu avô na floresta do Gurupi. As características descritas nos relatos dos meus familiares sobre a história da minha avó são semelhantes aos relatos sobre contatos entre grupos de *Awá* isolados e não indígenas, sobretudo, com os colonos, descritos em relatórios antropológicos como os elaborados por Gomes (1982; 1985; 1996) e por pesquisas como a de Cardoso (2019), Cordeiro (2019).

As semelhanças entre esses relatos favoreceram minha compreensão de que minha avó tenha sido uma *Awá* que foi separada do seu grupo na infância, após sofrer ameaças e violências de não indígenas que invadiram seu território. Os primeiros contatos ocorridos entre os *Awá* e os não indígenas ocorreram quando o território dos *Awá* foi invadido por posseiros, caçadores, madeireiros e por projetos de desenvolvimento econômico e regional executados pelo Estado brasileiro e por empresas privadas. Um outro elemento que justifica esta minha compreensão é o fato da minha avó ser chamada de “braba”, ainda atualmente, por parentes, amigos e conhecidos nos municípios e povoados em que morou entre as décadas de 1960 a 1990.

Nas décadas de 1960 a 1990 ocorreram inúmeros relatos de contatos entre os *Awá* e os não indígenas na região do Gurupi, Alto Turiaçu, Caru e Pindaré. Inclusive, foi nesse período que ocorreu o primeiro contato oficial dos *Awá* com os agentes da Funai, em 1973, conforme afirmei ao longo desta tese.

Neste período, os *Awá* eram chamados pelos não indígenas de “brabos” ou “índio sem-terra”.

Meu provável parentesco com os *Awá* foi um dos principais elementos que motivou a condução da pesquisa que subsidiou a tese. Foi um dos principais fatores que garantiu meu acesso com autonomia, segurança e afeto na Terra Indígena Araribóia, nos centros, povoados e municípios onde realizei pesquisa de campo. Cabe destacar, que a construção dessa tese foi marcada pelas limitações impostas pela cegueira, que me impediram de acessar qualquer material que não fosse digitalizado.

A pesquisa de campo presencial ocorreu nos anos de 2021 e 2022. Nos anos 2023 e 2024 pesquisei na modalidade remota, através de ligações telefônicas e conversas em redes sociais com guajajara e não indígenas.

Durante a pesquisa de campo fui acolhida por todas as pessoas com quem estabeleci contato. Nos centros, povoados e municípios fiz amizades, conheci e reencontrei parentes, amigos e conhecidos. Na T.I. Araribóia conheci e reencontrei parentes, fiz amizades e me reconectei com minha ancestralidade.

No Maranhão, o povo guajajara/*tenetehara* estabeleceu contato com não indígenas desde o início da colonização. Foram inseridos em aldeamentos para serem “civilizados”, catequizados e aprenderem português e a cultura europeia. Atualmente, é um dos povos indígenas do Maranhão que mais reivindicam educação escolar e atendimento à saúde. Os séculos de contato direto com os não indígenas influenciaram e transformaram o modo de ser e a compreensão de mundo dos guajajara.

Compreendo que é por esta razão que atualmente os guajajara reproduzem falas, discursos, ações e concepções que violentam e inferiorizam os “*Awá da mata*” como é o caso da denominação “brabo”. Os guajajara reproduzem o discurso que aprenderam com os não indígenas de que “índio tem que ser civilizado”.

De acordo com os relatos dos guajararas com quem conversei, ser “civilizado” significa viver em uma aldeia, estar inserido na educação escolar para aprender português, ter acesso a saúde pública, usar roupas, dormir em cama ou rede, comer alimentos preparados com tempero (sal, açúcar, óleo, etc.) dentre outras características. Os indígenas que não vivem dessa maneira são “os brabos”.

Notei nos relatos dos guajajaras que a denominação “brabo” opera como uma categoria de diferenciação que serve para ressaltar a diferença entre os guajajaras e os *Awá* na T.I. Araribóia. Ouvei relatos dos guajajaras que afirmam serem eles os verdadeiros habitantes da T.I. Araribóia, pois teriam sido os primeiros a ocupar este território, designando os *Awá* como invasores.

Percebi que a dinâmica da relação dos guajajaras com os *Awá* vai se constituindo como uma manipulação dos interesses dos guajajaras. Quando podem obter algum ganho para si, usam a presença dos *Awá* na TI para fortalecer suas reivindicações. Mas, na maioria das situações negam sempre que a T.I. Araribóia seja território *Awá*.

Um exemplo da manipulação que fazem é quando reivindicam ao Estado a proteção contra invasão, exploração de recursos naturais, queimadas e violências contra os indígenas da T.I. Araribóia. Nessas ocasiões, acionam a presença dos “isolados” que estariam correndo risco de morte. Por outro lado, seu interesse em expulsar os *Awá* se manifesta quando se disponibilizam a participar de ações para contatar os *Awá* com objetivo de retirá-los da T.I. Araribóia e levá-los para alguma aldeia na T.I. Caru ou T.I. *Awá* ou para a T.I. Alto Turiaçu.

A Terra Indígena Arariboia foi demarcada e homologada por meio do Decreto 98.852 - 23/01/1990 para os povos guajajara/tenetehara e *Awá*. De acordo com as pesquisas de Gomes (1985), Garcia (2010), Cardoso (2019) e Cordeiro (2019), o território da T.I. Arariboia tem sido área tradicional de mobilidade *Awá* desde meados do século XVIII.

Pude observar que os guajajara da T.I. Araribóia tem conhecimento da presença dos *Awá* neste território. Inclusive sabem que alguns grupos *Awá* se deslocaram da T.I. Arariboia para outras regiões da Amazônia maranhense, principalmente, para as terras localizadas próximas de cabeceiras de rios e igarapés na fronteira do estado do Maranhão com o estado do Pará, a partir do século XIX para fugir dos avanços das frentes de expansão.

A partir do final do século XIX os *Awá* ocuparam territórios de difícil acesso, próximo de cabeceiras de rios e igarapés nas regiões do Gurupi, Alto Turiaçu, Caru, Maracaçumé e do Rio Paruá. Estas regiões são historicamente habitadas por inúmeros povos indígenas, dentre eles, os guajajara e os *Awá*.

Nesta região teria ocorrido o que meus interlocutores afirmaram ser o “salvamento” da minha avó.

Os relatos relacionados ao dito “salvamento” da minha avó conduziram-me a novas descobertas, desta feita, a construção da minha identidade indígena. Na aldeia onde fiquei hospedada na Terra Indígena Araribóia estabeleci vínculos de amizade e parentesco com pessoas guajajara de modo intenso. Este meu contato resultou em uma nova concepção de identidade indígena para mim. A liderança desta aldeia relatou que o território onde minha avó foi encontrada é território guajajara. Por esta razão, ela seria uma guajajara e, portanto, eu também.

Outra razão para eu ser uma guajajara seria meu “parentesco” construído por relações espirituais, territoriais e sociais com as lideranças da aldeia onde fiquei hospedada, percebido, compreendido e aceito na aldeia como o “modo de ser guajajara”. Estas características me fizeram ser uma indígena guajajara, conhecida e reconhecida por guajajara.

Esta minha nova identidade foi construída por meio de um entrelaçamento de relações sociais, espirituais e territoriais, construídas inicialmente pelos meus avós. Notei que o fato de eu ser uma guajajara excluía meu parentesco com os *Awá*. E isso foi extremamente importante para minha compreensão sobre alguns aspectos das relações entre os guajajara e os *Awá* “da mata” na Terra Indígena Araribóia.

Conforme destaquei os guajararas chamam os *Awá* de “brabos” e afirmam que a T.I. Araribóia não é território dos “brabos”, mas território guajajara. Esta afirmação me fez pensar que pelo fato de eu ter sido acolhida entre os guajararas, não poderia ser uma “braba”. Meu parentesco seria com guajajara.

Percebi que a compreensão dos guajararas de que a T.I. Arariboia é apenas seu território exclui os “*Awá* da mata”, que são considerados como “gente inferior”. Porém, a noção de inferioridade que os guajararas atribuem aos *Awá* da mata é diferente da noção de inferioridade que os não indígenas atribuem aos *Awá*. Os guajararas, reconhecem os “*Awá* da mata” como povo indígena com cultura diferente da sua, enquanto os não indígenas desconsideram a humanidade *Awá*, para eles os *Awá* da mata não são gente.

Durante meu contato com os guajararas me envolvi em um emaranhado de histórias, memórias, afirmações e negações que me fizeram deixar de

investigar se sou uma *Awá* ou uma guajajara. Entendi que ser indígena não é apenas possuir vínculo sanguíneo. Exige autoconhecimento e reconhecimento como indígena.

Para mim, ser conhecida e reconhecida como indígena transformou meus pensamentos e conhecimentos sobre o que estava investigando e sobre minha existência. Ao adquirir o reconhecimento como indígena por um povo, proporcionou-me descobrir e construir novas possibilidades de construção de novos conhecimentos e reflexões.

Outra descoberta que a pesquisa me permitiu diz respeito aos vários significados que a categoria “brabo” assume quando aplicada aos *Awá*, dependendo de quem a aciona. No decorrer da pesquisa notei que a denominação “brabo” quando utilizada por não indígenas, remete a ideia de “bicho”, animal. A exclusão dos *Awá* da humanidade esteve presente em todos os relatos que ouvi de não indígenas. Bicho justificava e legitimava violências, sobretudo, a invasão do território a *Awá*.

As violências executadas por não indígenas contra os *Awá* ocorrem quando estes agentes invadem seu território. Atualmente, os maiores violentadores dos *Awá* são os madeireiros que derrubam árvores, cortam toras de madeira, constroem estradas ilegais e transportam a madeira ilegal. Juntam-se aos madeireiros pistoleiros, caçadores, narcotraficantes etc.

Ao invadir o território a *Awá*, assim como o território de outros povos indígenas, os madeireiros entram em contato com grupos de pessoas *Awá* que vivem de modo autônomo na floresta. Nos relatos de madeireiros, os encontros entre *Awá* e madeireiro nas T.I. Araribóia, Alto-Turiaçu, Caru e *Awá* sempre resultaram em agressão física, perseguição, morte e estupro de mulheres e crianças de diferentes maneiras, inclusive, estupro coletivo.

Os posseiros, lavradores e moradores de centros, beiras, povoados e municípios localizados próximos dos territórios *Awá* também, invadem seu território e violentam os *Awá*. Mas, estes agentes justificam a invasão e as violências executadas contra esse povo como uma necessidade. Uma das “necessidades” mais acionadas nos relatos dizia respeito a liberar a terra para caçar, pescar e botar roça para comer. As violências frequentes executadas por estes agentes são agressões físicas, estupros, assassinatos e sequestro de crianças.

Percebi, ainda, nos relatos de não indígenas sobre os *Awá*, que algumas pessoas *Awá* sofrem com maior frequência alguns tipos de violência. No caso das crianças tem sido o sequestro, pois os não indígenas acreditam que os “brabos” crianças podem deixar de ser selvagens para ser “civilizados”¹¹⁶. Essa prática se dá por parte dos moradores de centros, povoados e municípios, principalmente, madeireiros. O “salvamento” da minha avó na floresta do Gurupi exemplifica essa prática.

Chamo o ato de retirar uma criança *Awá* na floresta dos seus familiares ou grupo de sequestro porque este ato sempre ocorre em uma situação de violência, quando os não indígenas atiram com armas de fogo em um grupo *Awá* e o grupo se dispersa e as crianças se perdem ou se machucam ou quando um grupo *Awá* se aproxima de casas, roças e acampamentos de madeireiros em situação de doença, fome e sede.

Para os não indígenas a retirada de uma criança *Awá* da floresta é chamada de “salvamento”. Esse termo indica que a criança foi “salva” do convívio com os “selvagens” e que apesar de ela ser uma selvagem, por ser criança poderá “civilizar-se”. Quando uma criança ou uma pessoa adulta *Awá* deixa de viver na floresta para viver com os não indígenas são chamadas de “mansos”¹¹⁷.

No caso das mulheres *Awá* adultas, são consideradas “selvagens” que precisam ser “domadas”. Esta noção está presente na mente da maioria dos madeireiros, traficantes, fazendeiros e das pessoas do sexo masculino que invadem o território *Awá*. São essencialmente, esses agentes que estupram mulheres *Awá*. Em muitos casos, mulheres *Awá* são sequestradas para serem escravas sexuais nos acampamentos de madeireiro, garimpeiro, caçadores e posseiros. Em outros casos, são espancadas, mutiladas e perseguidas.

Os homens adultos *Awá* me foram descritos como “bichos selvagens”, violentos. Em alguns casos, ouvi descrição de homens *Awá* como portadores de

¹¹⁶ A noção de civilização que utilizo é a presente nos relatos dos não indígenas e indígenas contatados com quem conversei sobre os *Awá* “isolados”, onde, “civilização” significa morar em casas, comer alimentos com tempero, dormir em rede ou em cama, usar roupas, falar português, usar medicamentos industrializados, trabalhar na roça ou em outros trabalhos de branco e possuir uma religião cristã.

¹¹⁷ Nesse caso, são os não indígenas quem chamam os *Awá* de manso, mas, é comum outros indígenas, como os guajajaras chamarem os *Awá* contatados de mansos.

um corpo deformado, assemelhando-se a animais como o macaco, a preguiça e o gato marajá. Esta concepção de selvageria é utilizada como justificativa para as perseguições, espancamentos, assassinatos, sequestros e estupros de mulheres e crianças *Awá*. Nos raros relatos em que foram considerados bonitos, era destacado o insuportável fedor de sua pele.

Em conversas com não indígenas ouvi relatos, em específico, de madeireiros, caçadores e posseiros, que se referiam a agressões, perseguição e ataques a bala em grupo *Awá*. Tais ações eram desencadeadas depois que olhavam um homem “brabo” lhes “bisbilhotando”. E eram justificadas por causa da sua aparência física, semelhante a um animal ou monstro.

À denominação “brabo” atribuída pelos não indígenas com objetivo de negar a humanidade *Awá* chamando-os de animais soma-se a crença de que os *Awá* são monstros e seres místicos ou encantados. Nesse último sentido, os *Awá* não seriam nem animais nem humanos.

Desde minha infância escuto relatos de contato com os *Awá* em que os não indígenas, inclusive, meus familiares lhes descrevem como erês (crianças encantadas, espíritos de crianças), encantados (espíritos) mãe d’água, e “capelobo”. Nesta forma de desumanização *Awá* as crianças são erês, as mulheres e homens jovens encantados e os velhos são capelobo. O capelobo é a figura mais temida entre os não indígenas. É o personagem central que classifica os *Awá* como “monstro”. De acordo com relato de não indígenas que ouvi desde minha infância, é um monstro que surge da transformação de um “índio velho brabo” em macaco. Este monstro se alimenta de carne humana, principalmente de crianças.

Quando estava escrevendo os relatos de encontros dos não indígenas com os *Awá* na região onde nasci, a Amazônia maranhense, conversei com dois dos meus irmãos mais velhos sobre o “capelobo”. Um deles me disse que em muitas casas as crianças pequenas dormiam no quarto do casal, porque os pais tinham medo do capelobo os levarem. Meu outro irmão que nos dias atuais mora em um povoado localizado na mesma região em que morávamos na infância, me disse que o capelobo segue atormentando os moradores que consideram que ele mata animais, assombra pessoas e sequestra crianças e foge para a mata. Além disso, assusta madeireiros e derruba caminhões nas pontes. Por causa dessas ameaças, o capelobo deve ser morto.

De acordo com os relatos que ouvi, os erês e os encantados não podem ser mortos, mas podem ser aprisionados e mantidos longe do alcance dos humanos por meio de rituais e armadilhas. Eles podem ser “agradados” com oferendas deixadas na mata, como por exemplo, fumos picados ou fumos ralados, cachaça, alimentos e objetos pessoais. No caso do capelobo, este pode ser morto, porque, é um monstro, formado por uma parte de gente e outra de animal.

Assim, observei três formas de desumanização dos “Awá da mata”. A primeira é definindo-os como animais ou bichos, a segunda como monstros e a terceira como encantados ou seres místicos e espirituais. Estes tipos de desumanização foram e são atribuídos por não indígenas e servem como justificativa para legitimar todos os tipos de violência executadas contra os Awá atualmente.

Na percepção dos não indígenas, os “Awá da mata”, podem ser mortos, perseguidos, estuprados, agredidos, sequestrados porque não são “gente”.

Os “Awá da mata” parecem compreender as consequências do contato com os não indígenas e com os guajajaras, e por esta razão preferem manter distância.

Referencias

ABREU, J. Capistrano de. **Capítulos de História Colonial (1500-1800)**, 4ª edição, Sociedade Capistrano de Abreu, Livraria Briguei, 1954.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito. In: GODOI, Emilia Pietrafesa de; MENEZES, Marilda Aparecida de; MARIN, Rosa Acevedo (orgs.). **Diversidade do campesinato: expressões e categorias, v.2:** estratégias de reprodução social. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009. pp. 39-66.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2005.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. Brasiliense. São Paulo, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **Meditações Pascalianas**. Rio de Janeiro. Bertand, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **Economia das trocas linguísticas**. São Paulo: EDUSP, 2008.

BOURDIEU, P. **O Poder Simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.

BOURDIEU, Pierre. **Miséria do Mundo**. Rio de Janeiro. Petrópolis: Vozes, 2008.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas, **A construção social da realidade**, 1985.

BEAUD, Stéphane. O raciocínio etnográfico. In: PAUGAM, Serge. **A pesquisa sociológica**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2015.

BRASIL. **Lei n.º 601** – de 18 de setembro de 1850. Dispõe sobre as terras devolutas do Império.

BRASIL Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF. Senado Federal, 1988.

BRASIL Lei n.º. 6. 001, de 19 de dezembro de 1973. **Estatuto do Índio**. Brasília - DF. Senado Federal, 1973.

BRASIL . **Decreto nº 8.072, de 20 de julho de 1910**. Cria o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais e aprova o respectivo regulamento. Brasília - DF. 1910.

BRASIL. **Decreto 1. 775, de 08/01/ 1996**. Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas, e dá outras providências. Brasília – DF, 1996.

BRASIL. **Lei nº. 9.491 de setembro de 1997.** Altera procedimentos relativos ao Programa Nacional de Desestatização, revoga a Lei nº 8.031, de 12 de abril de 1990, e dá outras providências.

CARDOSO, Guilherme Ramos. **ARIKU KARAI PYRY: O “ficar no meio dos brancos” para os Awa do Pindaré, MA.** Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2019.

CARVALHO, J. R. F. **Índios e brancos: as guerras justas no conceito colonial.** Imperatriz: Ética, 2010.

CAPUCCI, Humberto; Diego Jonatã **Awá Ka'apará: a vida Awá.** 2010. Documentário. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ERjRhybhBM4>. Acesso em: 02 de abril de 2023 às 14:34.

COELHO, E. M. B. **Territórios em confronto: a dinâmica da disputa pela terra entre índios e brancos no Maranhão.** (Tese de doutorado). Universidade Federal do Ceará. 1999.

COELHO, E. M. B. Fora dos trilhos: o projeto Carajás e o povo Awá. 38º **Encontro anual da ANPOCS – MG.** 2014.

COELHO, E. M. B. Da selva aos trilhos de Carajás. In **Cadernos de Pesquisa. São Luís, UFMA** (1): 61 - 71 jan. /jun. 1986.

COELHO, E. M. B.; FERREIRA, B. L. B. Novas dimensões do cotidiano Awá. In. HERNANDO, Almudena; COELHO, M. E. B. (Org.). **Estudos sobre os Awá caçadores-coletores em transição.** EDUFMA. São Luís, 2013.

CORDEIRO, Zeneide P. **Os Awá e o mundo dos Karáí.** (Dissertação de mestrado). Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas – PPGPP, Universidade Federal do Maranhão - UFMA., 2019.

CORMIER, Loretta A. **Um aroma no ar: a ecologia histórica das plantas anti-fantasma entre os Guajá da Amazônia.** MANA 11(1):129-154, 2005.

COMIER, L. A. **The ethnoprimateology of the guajá indians of Maranhão, Brazil.** Doctor Thesis. Department of anthropology – Tulane University: 2002.

CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado. Pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

CUNHA, Euclides da. Um paraíso pedido. **Reunião de ensaios amazônicos.** Brasília, Senado Federal, 1976.

DODT, Gustavo. **Descrição dos Rios Parnaíba e Gurupi 1873 1981.** Brasiliense, Biblioteca pedagógica brasileira. Série 5ª. Vol. 198. Companhia Editora Nacional, SP-Recife-Porto Alegre, 1938. Disponível em:

www.brasiliana.com.br/obras/descricao-dos-rios-parnaiba-e-gurupi/pagina/135/texto. Acesso em: 03/05/2018. 4:h30.

ESCOBAR, Arturo. **Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia.** Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA. Primera edición: noviembre de 2014

ESCOBAR, Arturo. **La invención del Tercer Mundo** Construcción y deconstrucción del desarrollo. Caracas, Venezuela 2007.

FERREIRA, Bruno L. B. **A (re) produção do modo de ser Awá: dinâmicas de socialização na aldeia Juriti.** (Dissertação de mestrado). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. UFMA, 2011.

FORLINE, L. C. **Awá-Guajá.** In. ASSOCIAÇÃO CARLO UBBIALI. Os índios do Maranhão o Maranhão dos índios. São Luís – MA, 2002.

FORLINE, L.C. **The Persistence and Cultural Transformation of the Guajá Indians.** Tese de doutorado defendida na Universidade da Florida, 1997.

GARCIA, F. U. **Karawara a caça e o mundo dos Awá-guajá.** Tese de doutorado em Antropologia Social. USP. São Paulo, 2010.

GOMES, M.P. **Parecer sobre o processo Funai/BSB/5044/79.** Posto Guajá, 09.03.1980.

GOMES, M.P. **Relatório sobre a problemática indígena no Maranhão, especificamente nas áreas de influência imediata da ferrovia Carajás: reserva Turiaçu, reserva Caru e reserva Pindaré.** Campinas, setembro de 1982. (Relatório de pesquisa antropológica).

GOMES, M.P. **Relatório sobre os índios Guajá próximos a ferrovia Carajás – km 400.** FUNAI, São Luís, Maranhão, 30 de agosto de 1985 6ª. DR. (Relatório de pesquisa antropológica).

GOMES, M.P. **Quarto relatório sobre as reservas indígena Turiaçu, Caru e Pindaré e seus problemas perante a Funai e o projeto Carajás.** Campinas, 20 de agosto de 1984. (Relatório de pesquisa antropológica).

GOMES, M.P. **Relatório Histórico dos Grupos Guajá Contactados e sua Situação Atual,** fevereiro 1988, Santa Inês, Fiorello Parisi, Sistema de Proteção Awa-Guajá – FUNAI 6ª SUER).

GOMES, M.P. GOMES, M. P. **A problemática indígena no Maranhão, especificamente nas áreas de influência imediata da ferrovia Carajás: Reserva Turiaçu, Reserva Caru e Reserva Pindaré.** (Relatório de pesquisa). Campinas, São Paulo, 3 de setembro de 1982. Inédito.

GOMES, M. P. **Os índios Guajá: demografia terras e perspectivas de futuro.** Rio de Janeiro, março de 1996. (Relatório de pesquisa antropológica inédito).

GOMES, M. P. **Programa Awá: relatório inicial.** São Luís, Maranhão, 10 de abril de 1985. (Inédito).

GOMES, M. P. MA: algumas previsões para 83. In: **Povos indígenas no Brasil/1982.** Rio de Janeiro. Boletim do CEDI. Especial 12 de abril de 1983.

HERNANDO, Almudena; COELHO, M.E.B (Org.). **Estudos sobre os Awá caçadores-coletores em transição.** EDUFMA, São Luís, 2013.

LANDER, Edgard. Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêntricos
In: Lander, E. **A Colonialidade do Saber.**
Buenos Aires: CLACSO, 2003.

LIMA, A. Carlos de Souza. Um Grande Cerco de Paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes. 1995.

LIORA. Israel. O uso de arquivos em sociologia. In: PAUGAM, Serge. **A pesquisa sociológica.** Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2015:

MARTINS, Marlúcia Bonifácio; Oliveira, Tadeu Gomes de. **AMAZÔNIA MARANHENSE: biodiversidade e conservação.** Museu Paraense Emílio Goelde. Belém. 2011

MILLS, C. Wrigth. "Sobre o artesanato intelectual". In: **Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios.** Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

MIGNOLO, Walter. **Histórias Locais, projetos globais.** Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MONTEIRO, John. **O Escravo índio, esse desconhecido.** In: GRUPIONE, Luís Donisete Benzi (org.). Índios no Brasil. Brasília, ministério da Educação e Desporto, 1994.

MONSERRAT, R, M. F. Línguas Indígenas no Brasil Contemporâneo. In: GRUPIONE, Luís Donisete Benzi (org.). **Índios no Brasil.** Brasília, ministério da Educação e Desporto, 1994.

PRADO, H. M.; FORLINE, L. C.; KIPNIS, R. Hunting practices among the Awá-Guajá: towards a long-term analysis of sustainability in an Amazonian indigenous community. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi.** Cienc. Hum., Belém, v. 7, n. 2, p. 479-491, maio-ago. 2012.

POLITIS, Gustavo G. **Aplicaciones de la Etnoarqueología para interpretar el registro arqueológico de los cazadores-recolectores del pasado: tres ejemplos de América del Sur.** In: AGUIAR, R. L. Simas de; OLIVEIRA, J. Eremites de; PEREIRA, L. M. Arqueologia, Etnologia e Etno-história em

Iberoamérica: fronteiras, cosmologia, antropologia em aplicação. Dourados, MS: Editora da UFGD, 2010.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Nas fronteiras do Estado-Nação: conflitos socioambientais e incêndios florestais nas terras indígenas dos Awá-Guajá no Maranhão. **Repocs**, v.13, n.26, jul/dez. UFMA. 2016, p. 31-48.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades**. Rio de Janeiro : Contra Capa, 2016.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. pp. 93-126.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: **A Colonialidade do Saber**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RODRIGUÊS, Gilderlan; ABDIAS, Geraldo; DINIZ, Rosana. Awá-guajá em situação de isolamento no Maranhão. In: LOEBENS, Guenter Francisco ; NEVES, Lino João de Oliveira (orgs.). **Povos indígenas isolados na Amazônia. Coleção nova antropologia da Amazônia**. Editora da Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2011.

SANTOS, Murilo; ANDRADE, Maristela de Paula. **Fronteiras: a expansão camponesa na Pré-Amazônia Maranhense**. São Luis: EDUFMA, 2019. PP. 140.

SILVA, Josy Marciene Moreira. **Viver no meio dos brancos: os Awá, encontros imprevisíveis e a escola**. 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 30 de outubro e 06 de novembro de 2020.

TONACCI, Andreia. **Serras da desordem**. Direção de Andrea Tonacci. 2006. Documentário. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ozUri19iArE>. Acesso em 27 05 de abril de 2023 às 17h.

TORRES, Nelson Maldonado. **Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de um concepto**. ensayo fueron presentadas en charlas en el Centro para Estudios de la Globalización en las Humanidades, en el Centro John Hope Franklin, de Duke University, el 5 de noviembre de 2003, y en la conferencia sobre "Teoría crítica y descolonización", em Duke University y la Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill, el 30 de mayo de 2004.

VARGA, István van Deursen. **A insustentável leveza do estado: devastação, genocídio, doenças e miséria nas fronteiras contemporâneas da Amazônia, no Maranhão**. 85 vols. 38(1) 2008: p. 85-100.

VELHO, Otávio Guilherme. **Frente de expansão e estrutura agrária estudo do processo de penetração numa área da Transamazônia.** Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009.

YOKOI, Marcelo. **Na terra, no céu: os Awá-Guajá e os outros.** Dissertação de mestrado Universidade Federal de São Carlos – UFSCar, 2014.