

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM POLÍTICAS PÚBLICAS

ZENEIDE PEREIRA CORDEIRO

OS AWÁ E O MUNDO DOS KARAIW

São Luís-MA
2019

ZENEIDE PEREIRA CORDEIRO

OS AWÁ E O MUNDO DOS KARAÍW

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas da Universidade Federal do Maranhão, para obtenção do título de mestrado em Políticas Públicas.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Elizabeth Maria Beserra Coelho

São Luís
2019

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

Pereira Cordeiro, Zeneide.

OS AWÁ E O MUNDO DOS KARAIW / Zeneide Pereira Cordeiro. - 2019. 143 f.

Orientador(a): Elizabeth Maria Beserra Coelho.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Políticas Públicas/ccso, Universidade Federal do Maranhão, São Luis, 2019.

1. Awá. 2. Políticas de contato. 3.

Territorialização. I. Beserra Coelho, Elizabeth Maria. II.

Título.

ZENEIDE PEREIRA CORDEIRO

OS AWÁ E O MUNDO DOS KARAÍW

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas da Universidade Federal do Maranhão, para obtenção do título de mestrado em Políticas Públicas.

Aprovada em ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Professora Dr^a. Elizabeth Maria Beserra Coelho (orientadora)
Universidade Federal do Maranhão

Professora Dr^a. Mônica Ribeiro Moraes de Almeida
Universidade Federal do Maranhão

Professor Dr^o. Rodrigo Folhes
Universidade Federal do Maranhão

Dedico esta dissertação as mulheres cegas do Maranhão e do Brasil
Aos meus avós
Aos meus pais
Ao Wagner Santos

AGRADECIMENTOS

Ao longo dos dois anos em que fiz esta dissertação trilhei por caminhos desafiadores e difíceis, vivenciei inúmeras situações de dor, exclusão, alegrias, amor e vitórias que contribuíram para meu crescimento pessoal, profissional e intelectual.

Neste período, aprendi que não é possível realizar uma investigação científica sozinha, principalmente, no meu caso, pelo fato de eu ser uma pessoa cega. Por esse motivo, agradeço profundamente a todas as pessoas que, em determinados momentos, leram ou ditaram uma palavra, scanaram um texto, transcreveram um texto, descreveram imagens e vídeos, me guiaram durante as aulas, leram slides, facilitaram minha mobilidade, tiraram dúvidas, e sobretudo, me auxiliaram a assinar meu nome nas cadernetas.

Primeiramente, agradeço todos os seres celestes que me guiaram, me inspiraram e me fortaleceram no decorrer da realização desta dissertação.

Agradeço ao meu companheiro Wagner Santos pelo seu apoio constante e por sua frase diária: “você é capaz”! Por me oferecer o que o ser humano tem de mais precioso que é o seu tempo e a sua amizade.

Agradeço ao meu avô, o principal responsável pelo meu interesse em pesquisar os Awá.

Agradeço a minha orientadora Elizabeth Coelho, (carinhosamente Beta) pela compreensão, generosidade e pelo auxílio em todas as fases dessa dissertação.

Esta dissertação não teria sido concluída se não fosse com o apoio de amigas e amigos.

Agradeço a minha amiga e parceira de curso, Berenice Gomes – Berezinha, meu anjo da guarda no PPGPP, obrigada por ter ficado ao meu lado em todos os momentos durante a realização desta dissertação e fazer parte da minha vida.

Agradeço também, a Jô Façanha, Ângela, Talita Setubal, Marinalva, Ivana, Priscila, Verck, pelo carinho, cuidado e auxílio na minha mobilidade.

Agradeço ao Sidney Possuelo pela disponibilidade em me conceder uma entrevista.

Agradeço a Barbara por sua generosidade e paciência em me relatar suas histórias sobre os Awá.

Agradeço a Tia Ana que, no decorrer da escrita dessa dissertação foi fonte de pesquisa, auxílio e carinho.

Agradeço todos os professores e professoras do Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas.

Agradeço todos os funcionários PPGPP, em especial a Narinha, pelo auxílio com os textos e na minha mobilidade, pelos momentos de desabafo e risos regados a café.

Agradeço as professoras que participaram da minha banca de qualificação Dr^a. Mônica Ribeiro Moraes de Almeida e Dr^o. Rodrigo Folhes.

Agradeço profundamente, a CAPES pela bolsa concedida, sem ela, seria inviável esta dissertação.

RESUMO

O objetivo dessa dissertação é discutir o processo de contato dos *Awá* com os brasileiros entre as décadas de 1950 a 1990 e as políticas públicas voltadas para esse povo, desenvolvidas de 1970^a 1990. Os *Awá* são um povo indígena que habita uma região conhecida como pré-amazônia maranhense, na fronteira entre os estados do Pará e Maranhão – Brasil, em três terras indígenas, T.I. Caru, T.I. Alto Turiaçu e T.I. Awá. No período coberto pela pesquisa, eram supervisionados por quatro postos indígenas da Funai, o P.I. Guajá, P.I. Awá, P.I. Tiracambú e P.I. Juriti. É o povo de contato mais recente no Maranhão e há informações oficiais de que existem cerca de seis grupos *Awá* isolados, parte deles em terras não demarcadas como indígenas. O território *Awá* foi ocupado por lavradores, fazendeiros e pela implantação de projetos econômicos estatais e privados. A dissertação aborda, principalmente, os contatos iniciais dos *Awá* com as frentes de expansão que adentraram seu território e as políticas desenvolvidas pela Funai para realizar a atração dos *Awá* e as ações pós-contato. O contato dos *Awá* com brasileiros provocou inúmeras mudanças no modo de vida desse povo e tem desencadeado novos processos de territorialização. Foram utilizados como fontes de pesquisa entrevistas, relatórios técnicos e de pesquisa, filmes, e produções acadêmicas sobre os *Awá*. Minha deficiência visual e os prazos exíguos do mestrado, impossibilitaram a realização de observações diretas junto aos *Awá*.

Palavras-chave: *Awá* – política de contato – territorialização

ABSTRACT

The objective of this dissertation is to discuss the process of contact with Brazilian Awá from the 1950s to 1990. The Awá are an indigenous people inhabiting a region known as pre-Amazonian Maranhão, on the border between the states of Pará and Maranhão - Brazil, in three indigenous lands, Caru iT, iT and iT Alto Turiçu Awá are supervised by four Indian posts of Funai, the PI Guajá, PI Awá, PI and PI Tiracambu Juri. It is the most recent contact people in Maranhão and there is official information that there are about six isolated Awá groups, some of them on land not demarcated as indigenous. The Awá territory was occupied by farmers, farmers and by the implementation of state and private economic projects. It mainly addresses the initial contacts of the Awá with the expansion fronts that have entered their territory and the policies developed by Funai to realize the attraction of Awá and the post-contact actions. The Awá's contact with Brazilians provoked numerous changes in the way of life of this people and has triggered new processes of territorialization.

Keywords: Awá - contact policy – territorialization

LISTA DE SIGLAS

BNDE - Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico.

BNDES - Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social.

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.

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.

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

LISTA DE FIGURAS E QUADROS

Figura nº 1. Mapa da área de mobilidade Awá.....	59
Figura nº2 Mapa dos índios isolados no maranhão.....	61
Figura nº 3. Mapa da região onde foi efetivado o contato em 1980.....	113
Quadro nº 01 Sequência dos contatos efetivados com os Awá.....	108

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	14
1.2 Construção do objeto.....	22
1.3. Percursos metodológicos.....	28
2. A CONSTRUÇÃO DAS RELAÇÕES ENTRE ÍNDIOS E BRANCOS NO BRASIL.....	36
2.1.O contato entre índios e brancos no Maranhão.....	36
2.2 As trilhas indigenistas do Estado “nacional” brasileiro.....	47
2.2.1.Institucionalização da política indigenista no Brasil: a criação do SPILTN.....	49
2.2.2.A criação da Funai e a política para os índios isolados.....	53
3. OS PRIMEIROS CONTATOS DOS AWÁ COM O MUNDO DOS BRANCOS.....	55
3.1 Os encontros nas “bandeiras verdes”.....	65
4. AS (IN) AÇÕES DO ESTADO DIRECIONADAS AOS AWÁ.....	81
4.1 As primeiras tentativas de atração.....	81
4.2 A criação da Frente de Atração.....	82
4.3 Da proteção à interferência: os postos indígenas.....	85
4.4 Os Awá sem “proteção”.....	87
4.5 O convenio CVRD/FUNAI.....	90
4.6 O Programa Awá.....	95
4.7 A demarcação da terra indígena Awá.....	98
4.8 A Coordenação dos índios isolados.....	107
5. A DINÂMICA DOS CONTATOS.....	110
5.1 As primeiras ações de atração.....	110
5.2 Contato e transferência.....	115
5.3 Atração e repulsão.....	119
5.4 A atração e fixação no PI Juriti.....	121
5.5 A atração de remanescentes do que fora um grupo.....	123
5. 6 Grupos não contatados.....	125
5.7 Os (des) caminhos Awá.....	126
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	133

1.INTRODUÇÃO

Foi na minha infância que eu 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*.

Nasci com deficiência visual¹, num povoado localizado entre Maranhãozinho e Maracaçumé, chamado Vinte, no estado Maranhão. Em razão da minha pouca visão, quando criança, eu sempre estava próxima de um dos meus familiares e quase que diariamente eu os acompanhava no trabalho na roça. Meu avô, era um contador de causos², conhecido por todos os moradores do povoado em que nós morávamos. Foi por meio dele, e principalmente no percurso da nossa casa até a roça, que ouvi as primeiras histórias sobre os *Awá*. Seus enredos, envolviam elementos reais, fantasias e crenças. Na sua descrição os *Awá*, ora, eram gente braba, sem aldeia, sem terra, violenta, ora, eram gente inocente, mansa, coitados, etc. Eram justamente, essas contradições na descrição dos *Awá* que aguçavam meu interesse em conhecer a história desse povo e ao mesmo tempo descobrir minha relação de parentesco com eles.

Lembro-me de um relato que durante minha infância era o que mais chamava minha atenção. Foi também, através desse relato que surgiu o meu interesse inicial, em pesquisar a política de contato relativa aos *Awá*, executada pelo órgão indigenista oficial brasileiro. Esse relato se refere a um 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, eu ouvi, muitos outros semelhantes, feito 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

¹ Eu nasci cega, mas, ainda nos primeiros anos de vida, tive visão parcial, cerca de 12%, apenas do olho esquerdo. Na idade adulta perdi gradativamente o resquício visual e atualmente, sou cega.

² História que narra fatos verídicos ou não, contada de forma engraçada e lúdica.

moradores, nos dias atuais, afirmam ter “descendência indígena”. Geralmente suas avós ou bisavós são indígenas, enquanto que os avôs e bisavôs vieram para o Maranhão com grupo de 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, passou uma matéria sobre queimadas na terra indígena Arariboia, 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”, povoado do município de Maranhãozinho, no Maranhão. Na ocasião, relatou-me que os *Awá*, desde o final da década de 1940, época em que havia chegado no Maranhão, eram um povo que vivia fugindo de emboscadas de madeiros, 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 tapiris³.

O meu primeiro contato com os *Awá* ocorreu em 19 de abril de 2018, num evento de comemoração ao dia do índio, em São Luís- Maranhão, por volta das 19:40, no Centro de Criatividade Odylo Costa Filho em São Luís. Eu estava acompanhada da minha orientadora Elizabeth Coelho e da 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 indígenas Arariboia e, mais um funcionário da Fundação Nacional do Índio -Funai. Em razão da minha ausência de visão, procurei ficar atenta para perceber elementos que me possibilitassem conhecer um pouco aqueles *Awá*. Direcionei meu foco, para a maneira como eles 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 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

³ Como são chamadas as casas dos *Awá*.

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 mulheres⁴ 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 os *Awá*, iriam participar do Acampamento Terra Livre⁵. Após sua fala, todas as pessoas do grupo *Awá*, fizeram uma apresentação de canto, em seguida foi exibido um vídeo com imagens desse povo. Esse momento, infelizmente, foi inacessível, e eu 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 tenha impedido o assédio aos *Awá*. 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 lhe vendesse seu arco, até que ele aceitasse fazê-lo por um valor simbólico.

Nesse evento, eu tive a oportunidade de conhecer e conversar com Sidney Possuelo, 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 é sertanista aposentado da Funai, e liderou a equipe de atração para contatar o segundo grupo *Awá*, na Terra indígena Alto Turiaçu.

As primeiras informações sobre os *Awá* que recebi ainda na infância e, também o relato do meu primeiro contato com algumas pessoas *Awá*, ambos, descritos aqui, expressam uma parte da minha trajetória. São recortes de acontecimentos significativos que articulo para lhes dar destaque. Com base nessas experiências fui construindo o objeto de estudo dessa dissertação.

Os *Awá* constituem o povo de contato mais recente no Maranhão e, ainda, “mantem um contato limitado com a sociedade brasileira. São falantes da “língua *awá*, afiliada ao tronco linguístico tupi e pertence ao subgrupo VIII da família linguística tupi-guarani” (MONSERRAT, 1994, p. 98). Além disso, há referências a existência de grupos *Awá* não

⁴ Não pude compreender, perfeitamente, porque falou na língua *Awá*.

⁵ 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 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)

contatados, isolados”. (FERREIRA, 2011, p. 44). Em estudos antropológicos atuais, os *Awá* são descritos como “caçadores-coletores em transição” para a agricultura. (HERNANDO; COELHO; 2013, p. 15).

Segundo definição da Funai (2018), povos indígenas isolados⁶ são aqueles povos indígenas que têm ausência de relações permanentes com a sociedade nacional ou com pouca frequência de interação, seja com não-índios, seja com outros povos indígenas.

De acordo com registros da Funai (2018), existem cerca de 08 grupos *Awá* isolados com aproximadamente 110 pessoas, nas terras indígenas Alto Turiaçu, Arariboia e *Awá*. Na TI Arariboia⁷, ocupada principalmente, pelos *Tentehar/Guajajara*, tem cerca de 80 *Awá* vivendo de modo isolado. Esses *Awá*, aparentemente vivem sem nenhuma atenção especial do Estado brasileiro.

Os *Awá* que já foram contatados habitam uma região conhecida como “pré-Amazônia maranhense, na fronteira entre o Maranhão e o Pará”, em três terras indígenas: Terra indígena Carú, Terra indígena Alto Turiaçu e Terra indígena *Awá*, todas demarcadas. (HERNANDO, et al., 2013, p. 25).

Utilizo a expressão *Awá*, que de acordo com Gomes (1982, p. 20), é a forma como os “índios Guajá se auto-denominam”. Significa homem/ gente/ pessoa. Receberam a denominação Guajá ou *Awá-Guajá* dos brasileiros, com quem estabeleceram os primeiros contatos. Garcia (2010, p. 09), afirma que, os *Awá*, são chamados com frequência por órgãos governamentais e pela mídia como “*Awá-Guajá*” ou “Guajá”. Utilizo estas expressões somente quando citadas em documentos oficiais ou em artigos antropológicos.

Os *Awá* são considerados pela Funai (2018) como povo recém-contatado, que segundo esse órgão são aqueles povos ou grupos indígenas que mantêm relações de contato permanente e/ou intermitente com segmentos da sociedade nacional e que, independentemente do tempo de contato, apresentam singularidades em sua relação com a sociedade nacional e seletividade, autonomia na incorporação de bens e serviços. São, portanto, grupos que mantêm fortalecidas suas formas de organização social e suas dinâmicas coletivas próprias, e que definem sua relação com o Estado e a sociedade nacional com alto grau de autonomia.

Na condição de isolados e de recente contato, os *Awá* dependem essencialmente, do seu ecossistema para garantir a sua sobrevivência. Porém, para alguns grupos *Awá*, não lhes foi possível optar pelo isolamento, pois as áreas por onde se deslocavam foram invadidas,

⁶ Gallois (1994, p. 130) utiliza a categoria “povos arredios” e Gomes (1985, p. 02) “povos autônomos”, para se referir a povos indígenas isolados.

⁷ Localizada próximo dos municípios de Amarante, Grajaú e Santa Luzia no Estado do Maranhão – Brasil.

principalmente por madeireiros, que ameaçavam suas vidas. Talvez por esse motivo, não tenham oferecido resistência ao contato oficial estabelecido pela Funai. Enquanto lhes foi possível, praticaram a fuga sistemática em direção a territórios cada vez mais distantes das frentes de expansão da “civilização ocidental”, onde tentaram manter suas formas tradicionais de reprodução social e material. Entretanto, o contato, em muitos aspectos, não foi uma experiência positiva para os *Awá*. Dentre os aspectos negativos Forline (2002, p. 14), aponta uma “queda populacional significativa”.

De acordo com Gomes (1985), o modo de vida dos povos indígenas autônomos, aproxima-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. São povos que vivem seu modo de vida tradicional e independente e que se vêem, repentinamente, alcançados pelas frentes de expansão⁸ sócio-econômicas. “Historicamente, esses povos viveram processos semelhantes de declínio populacional, diminuição do seu território tradicional, processo de enclausuramento e uma brusca queda de sua auto-confiança como povo autônomo e auto-suficiente”. (GOMES, 1985, p. 02).

As denominações: povos indígenas isolados, povos autônomos e povos arredios, foram definidas pelo órgão indigenista oficial e pela sociedade nacional e, não correspondem exatamente a relação que estabelecem esses povos com o mundo que os cerca. Nenhum povo, ou grupo, vive em total isolamento, mas, mantêm relações esporádicas com brasileiros e outros povos indígenas. A necessidade de contatá-los tornou-se importante para o Estado, que visava abrir as fronteiras nacionais e regionais para o desenvolvimento econômico. A decisão desses povos de não manter contato com outros índios e com os não índios, provavelmente, resulta de encontros desastrosos provocados por invasão e destruição de seus territórios.

De acordo com registros da Funai (2018) atualmente, a Amazônia é a região do mundo que mais tem povos indígenas isolados, com cerca de 100. Todos esses povos encontram-se com seu território ameaçado em razão de constantes situações de invasão. Segundo dados do Projeto de Monitoramento do Desmatamento na Amazônia Legal - Prodes, do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais – Inpe (2014), a Amazônia maranhense perdeu, no período de 1988 a 2014, cerca de 2,4 milhões de hectares em decorrência de desmatamento para serem

⁸ A concepção de frente de expansão que utilizo aqui, 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, p. 17) e Velho (2009, p. 06).

construídas fazendas de gado, carvoarias, lavouras e madeiras. Muitos desses empreendimentos econômicos, ocupam partes das terras indígenas Alto Turiaçu, Araribóia, Awá e Caru. Há registros feitos pela Funai (2018) de que existem cerca de 110 Awá vivendo de modo isolado nessa região. Esses grupos se encontram ameaçados de morte em decorrência da invasão de seus territórios.

Constantemente, surgem notícias na televisão, rádio e na internet de que o território onde habitam os grupos Awá isolados está sofrendo com queimadas criminosas. Exemplo disso, foi um incêndio que durou um mês na terra indígena Arariboia, em outubro de 2015. Nessa época, matérias de jornais e sites⁹ relataram que tinham avistado um ou dois Awá, que viviam isolados na mata. Neste mesmo ano, um grupo Awá aceitou o contato na terra indígena Caru. De acordo com registros do Instituto Socioambiental – ISA (2018), no início desse ano, um grupo de três Awá isolados, que estavam cercados por madeiros, buscou o contato na TI Carú. Era o que sobrara de uma família: um adolescente, sua mãe e sua avó. As mais velhas evitavam o contato desde meados dos anos 1980. Os Awá já contatados temem pela vida de seus parentes, pois sabem do medo e das dificuldades pelas quais os isolados estão passando.

Segundo o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis – Ibama, dos 413 mil hectares de floresta, 220 mil, 53%, foram destruídas da terra indígena Araribóia. Os madeiros da região são apontados como os principais responsáveis pelo início das queimadas. Quando estava realizando esse estudo, não encontrei informações nos sites do Ibama, da Funai, do Inca, nem em jornais locais e nacionais, se os culpados pelo incêndio criminoso na TI Arariboia pagaram pelo seu crime. O que me faz pensar que os culpados ficaram impunes ou talvez, nem foram levados a julgamento. No entanto, encontrei registros nos sites da Funai, do Isa, do CIMI, etc., de que os Awá continuam sofrendo com incêndios criminosos em seu território.

Os Awá são habitantes tradicionais das regiões próximas aos vales dos rios Turiaçu, Capim, Pindaré, Maracaçumé e Gurupi, nos estados do Pará e Maranhão, desde o século XIX. Foram contatados por brasileiros, a partir da década de 1960, com a abertura das rodovias BR – 316, que liga Belém-PA a Maceió – AL e BR – 222 de Marabá- PA à Fortaleza – CE. Ambas cruzam o noroeste do estado Maranhão e provocaram o aumento do fluxo migratório para as regiões próximas dos rios Turiaçu, Pindaré, Carú e Maracaçumé, além da intensificação da

⁹ Incêndio na TI Arariboia aumenta e se aproxima de região dos Awá-Guajá isolados; Ibama se reúne com os Guajajara <https://cimi.org.br/2016/08/38754/>. Acesso em 11.02.2019.

exploração de madeiras, e da invasão territorial para construir roças e fazendas na Reserva Florestal do Gurupi no Maranhão.

A presença dos não indígenas próximos dos *Awá* aumentou na década de 1970, época em que o governo brasileiro criou uma política de desenvolvimento regional de integração comercial e produtiva, (MESQUITA, 2015). Foram implantados na Amazônia grandes projetos econômicos, com apoio e financiamento do Estado brasileiro.

Nesse contexto, foi criado o Projeto Grande Carajás – PGC: um projeto de extração de mineral, das montanhas Carajás, a oeste do rio Araguaia, que é transportado em trem, até São Luís do Maranhão, com o objetivo de preparar o ferro para exportação. Este projeto foi “financiado pelo Banco Mundial, pela Comunidade Européia, pelo Japão e pelo Governo brasileiro, através da empresa mineira Companhia Vale do Rio Doce - CVRD, atualmente, VALE”. (HERNANDO et al., 2013, p. 36). O PGC contempla, também, “projetos de desenvolvimento agrícola e pecuário e a construção de uma grande represa”. (COELHO; FERREIRA, 2013, p. 36). A implantação desses projetos no Maranhão ocorreu em áreas historicamente ocupadas pelo povo *Awá* e outros povos indígenas.

Essa ferrovia passa no limite das terras indígenas habitadas pelos *Awá* contatados e do território de mobilidade dos grupos que vivem isolados na floresta. Desde o início da sua implementação, muitos brasileiros invadiram as áreas próximas dessa ferrovia e foram se fixando em áreas ocupadas tradicionalmente pelos *Awá*. O barulho dos trens de carga pode ser ouvido a quilômetros de distância. Afeta diretamente a vida dos *Awá*, porque espanta os animais de caça. Além disso, as áreas próximas dos trilhos, atraíram mais gente para invadir o território dos *Awá*, para caçar, extrair madeira ou derrubar mata para fazer roças. Constantemente, ocorrem situações de morte de pessoas, estupro de mulheres e crianças *Awá*. Muitos desses casos, são denunciados por ONGs, pesquisadores e militantes indigenistas. (<https://uc.socioambiental.org/en/noticia/para-os-awa-guaja-trem-da-vale-e-o-barulho-do-terror>, acesso em 11.02.2019)

O primeiro contato oficial com os *Awá* ocorreu nesse contexto. Estou considerando como contato oficial, as ações do órgão indigenista brasileiro executadas para atrair esse povo, e assentá-lo junto aos postos indígenas. A Funai passou a executar uma política de contato com o objetivo de assentá-los em aldeias.

A concepção de política de contato que utilizo aqui é a elaborada por Monteiro (1994), que se refere as 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 aldeias¹⁰, para serem catequizados e inseridos na cultura do colonizador. Posteriormente, essas expedições foram chamadas pelo Estado brasileiro de bandeiras, tropas de resgate e política de contato. No período que investiguei, essas ações quando ocorriam já não encontravam os índios em seus territórios originais, pois muitos deslocamentos já haviam sido realizados, em decorrência das frentes colonizadoras.

Nesse sentido, a ordenação territorial atual que a Funai impôs para os *Awá*, está intrinsicamente ligada à instalação do Projeto Grande Carajás. A área onde foi implantado este projeto incide sobre o território *Awá*. Nas margens da ferrovia, há dois postos indígenas, o *Awá* e o Tiracambu, ambos na terra indígena Carú. Em 2014 a ferrovia Carajás apresentou projeto de duplicação, o que resultou em efeitos trágicos sobre os *Awá*.

Nesse processo, a Funai agiu como, “porta-voz autorizado, reconhecido publicamente” (BOURDIEU, 2008, p. 109) do Estado brasileiro, para executar a política de contato com os *Awá*. Essa política, por um lado, pretendia garantir a proteção social e territorial dos *Awá* e por outro lado, forçava o contato, assentando-os em aldeias.

Antes do contato oficial, os “Guajá viviam como caçadores e coletores, deslocando-se em pequenos grupos de 08 a 30 pessoas. Espalharam-se pelo Maranhão Amazônico desde 1850, e a partir de 1960”, (GOMES, 2012, p. 227). Após serem contatados passavam a ser direcionados por “processos de territorialização” (OLIVEIRA, 1989), uma configuração territorial que foi imposta pela Funai para os *Awá* e que não expressa o seu modo de viver e se relacionar com a terra¹¹.

Muitos estudos sobre os *Awá* mostram que a execução da política de contato provocou efeitos desastrosos ocorrendo, sobretudo, uma nova configuração de território, juridicamente criado e limitado, que segundo aponta Coelho (2014), não expressa o modo de vida cultural tradicional dos *Awá*. Esse novo contexto alterou o *modus vivendi* desse povo. Em determinados momentos da história dos *Awá*, alguns antropólogos e pesquisadores indigenistas chegaram a especular que esse povo poderia ser extinto, em decorrência da alta taxa de mortalidade e da vulnerabilidade da vida em seus territórios, sempre sobre ameaças de invasão.

¹⁰ 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.

¹¹ Coelho (2001, p. 20) afirma que terra para os povos indígenas é uma construção social e sua configuração define-se em função de uma cadeia de influências determinada pelo momento histórico vivido no país. É a condição para a vida dos povos indígenas, como ambiente que se desenvolvem todas as formas de vida.

Gomes (1982, p. 21) afirma que, a “história dos Awá está pontilhada por ataques, que resultam em mortes, sequestros de mulheres e crianças, feito por grupos de outros povos indígenas que habitam a região, na qual os Awá perambulam e sobretudo por brasileiros”. Essa afirmação me remete ao relato de meu avô, quando se refere a forma como “encontrou” uma menina *Awá* na mata e resgatou-a. A ação não era percebida por ele como um sequestro, por considerar que a estava resgatando de uma vida “selvagem”.

Diversos grupos, desde os primeiros contatos com os brasileiros, foram perdendo as condições de sobrevivência em meio a invasão de posseiros e fazendeiros. Em muitas ocasiões, quando os “colonos” derrubavam a mata para fazer roças ou retirarem madeira, em povoados de Bom Jardim, Pindaré e Maracaçumé, etc., ocorriam encontros com os *Awá*, que geralmente, ocasionavam a morte dos indígenas, seja por tiros de espingardas, contaminação de alimentos ou por epidemias. Quando alguns grupos *Awá* percebiam a ameaça, fugiam. Nessas fugas, constantemente ocorria a dispersão das pessoas do grupo. Assim, muitas crianças foram separadas de seus pais. Em outras ocasiões, eram feitas armadilhas por madeiros, caçadores e moradores dos povoados, para matar ou sequestrar mulheres e crianças dos *Awá*, que se sentiam ameaçados. Para justificar suas ações, alegavam que eles saqueavam suas roças, roubavam facas, facões e vasilhas que encontravam nas casas.

De acordo com dados da Funai (2018) 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. Desde 1987, a política de contato, passou a ser norteadas por estratégias de reconhecimento do “isolamento” e proteção do território. No caso do povo *Awá*, a Funai executou ações para contatá-los até o final da década de 1990.

1.2 Construção do objeto

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 os *Awá* 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*.

Construí meu objeto de pesquisa a partir da compreensão de que o conhecimento científico nunca é politicamente isento das relações sociais. Parti 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).

Nesse sentido, esta dissertação não mostra um único ponto de vista sobre a política de contato executada com os *Awá* pelo órgão indigenista oficial brasileiro. Mas, propõe uma reflexão a partir da problematização do contato dos *Awá* com os brasileiros. Visto que o objeto foi construído a partir da compreensão de pontos de vista diversos, incluindo, as minhas experiências, vivências e compreensão empírica individual, construídas socialmente e historicamente a partir de um elemento central que é a minha condição e identidade de pessoa cega, a qual é repleta de histórias em que realidade, fantasias, crenças e misticismo conduziu minha infância e conduz a minha vida nos dias de hoje. Assim, minha relação com esse objeto de estudo, deve ser entendida, sobretudo, como interpretações socioculturais pessoais.

Procurei pensar os *Awá* como um povo que constitui uma “minoría nacional” nos termos propostos por (KYMLICKA, 1996).

Uma de las características distintivas de las culturas incorporadas, a las que denomino minorías nacionales, es justamente el deseo de seguir siendo sociedades distintas respecto de la cultura mayoritaria de la forma parte; exigen, por tanto, diversas formas de autonomía o autogobierno para asegurar su supervivencia como sociedades distintas. (KYMLICKA, 1996, p. 25).

Sendo assim, os *Awá* são, portanto, parte do Estado brasileiro, sendo nesse sentido cidadãos brasileiros. Mas, não são parte da nação brasileira. Constituem um povo diferenciado, que possui um modo de se organizar social e territorialmente específico e diferenciado de outros povos indígenas e, principalmente, dos brasileiros. Por isso, necessitam de medidas de proteção social e territorial específicas e diferenciadas, que garantam a continuidade do seu modo de vida.

No entanto, conforme afirmou Coelho, em termos jurídicos o Estado brasileiro e a legislação brasileira “não consideram as nações indígenas como nações porque, além da sobreposição territorial, está ausente nelas sua forma moderna de organização das nações: o Estado”. (COELHO, 1999, p. 20).

De acordo com Coelho (1999, p. 19), no Brasil o reconhecimento da cidadania se dá a partir do critério do *jus solis*, sendo a cidadania determinada pelo local de nascimento, isto é, considera-se cidadão nacional todo aquele que nasce em território nacional. Isso implica que o “índio, pelo simples fato de ter nascido no Brasil, é cidadão brasileiro” (COELHO, 1999, p. 19). Isso pode ser observado no artigo 12º da Constituição Brasileira, de 1988:

Art. 12. São brasileiros:

I - natos:

- a) **os nascidos na República Federativa do Brasil**, ainda que de pais estrangeiros, desde que estes não estejam a serviço de seu país;
- b) os nascidos no estrangeiro, de pai brasileiro ou mãe brasileira, desde que qualquer deles esteja a serviço da República Federativa do Brasil;
- c) os nascidos no estrangeiro de pai brasileiro ou de mãe brasileira, desde que sejam registrados em repartição brasileira competente ou venham a residir na República Federativa do Brasil e optem, em qualquer tempo, depois de atingida a maioridade, pela nacionalidade brasileira; (Redação dada pela Emenda Constitucional nº 54, de 2007)

II - naturalizados:

- a) os que, na forma da lei, adquiram a nacionalidade brasileira, exigidas aos originários de países de língua portuguesa apenas residência por um ano ininterrupto e idoneidade moral;
- b) os estrangeiros de qualquer nacionalidade, residentes na República Federativa do Brasil há mais de quinze anos ininterruptos e sem condenação penal, desde que requeiram a nacionalidade brasileira. (Grifos meus)

A Constituição brasileira, no artigo 231, afirma que “são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições ...”. Nesse sentido, existem elementos implícitos no texto constitucional suficientes para caracterizar os povos indígenas como nações no sentido sugerido por Kymlicka (1996).

donde nación significa uma comunidade histórica, más o menos completa institucionalmente, que ocupa um território o uma tierra natal determinada y que comparte una lengua y una cultura diferenciada. La noción de nación, en este sentido sociológico, está estrechamente relacionada com la idea de Pueblo o de cultura: de hecho, ambos conceptos resultan a menudo intercambiables. (KYMLICKA, 1996, p. 25).

Considero, portanto, que os *Awá*, possuem cidadania brasileira, por terem nascido no território brasileiro, mas sua nacionalidade é *Awá*, com uma cultura, língua e formas de se organizar socialmente específicos, diferente de outras nações indígenas e principalmente, da brasileira.

Segundo os termos propostos por Kymlicka (2002), a ideia de nação é equivalente a povo. E isto, caracterizaria o Brasil como um país plurinacional. No entanto, o Estado brasileiro utiliza estratégias para manter a ideia de um Estado-nação brasileiro, negando a diversidade de nações. Uma dessas estratégias foi a criação e a execução de uma política de contato estatal destinada a contatar e assentar em aldeias os povos indígenas e integrá-los ao modo de vida dos brasileiros. Essa estratégia foi posta em prática com os *Awá* no início da década de 1970 e que nos dias atuais, ainda, se configura como estratégias de proteção a esse povo e a outros povos indígenas isolados no Brasil.

A política de contato expressa uma estratégia do Estado que se configura como um exercício de dominação do Estado sobre os povos indígenas. Nesse sentido, a ação do Estado em relação aos povos indígenas e, em específico, aos *Awá*, pode ser compreendida como uma forma de dominação.

Tomei como referência para a investigação sobre a política de contato praticada em relação aos *Awá*, a noção de territorialização, proposta por Oliveira (1998, p. 56), que se refere a “uma intervenção da esfera pública que associa, de forma prescritiva e insofismável, um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados.

Historicamente, desde os primeiros contatos entre os *Awá* e brasileiros, os primeiros foram obrigados a vivenciar diferentes processos de territorialização. Identifiquei, com base no material que investiguei, como o primeiro processo de territorialização, a migração¹² dos *Awá* para o Maranhão, a partir do século XIX, para as “regiões próximas as cabeceiras dos rios Pindaré, Turiaçu, Caru, Capim, Guamá, Maracaçumé e Gurupi”. (GOMES, 1985). Desde 1850, essa região foi invadida por brasileiros que constituíam as frentes de expansão¹³. Com isso, os *Awá* foram obrigados a se deslocar para outras áreas, próximas aos rios Turiaçu, Médio Gurupi e Alto Carú. Esse deslocamento os conduziu a vivenciar outro processo territorialização quando, após a década de 1940, o território ocupado pelos *Awá* passou a ser invadido por projetos de colonização estatal e por aberturas de estradas forçando-os a novo deslocamento. Desde 1940, passaram serem vistos nos afluentes do rio Caru.

Essa problemática vivenciada pelos *Awá*, foi agravada após a implantação do PGC que intensificou as invasões e expropriação do povo *Awá* e de seu território. Além disso, é um fator que caracteriza o atual processo de territorialização desse povo.

A configuração do atual território *Awá* foi imposta pelo Estado brasileiro e difere da forma como os *Awá* construíam sua territorialidade¹⁴. Para esse povo, o “território, é usado integralmente como fonte de vida e conhecimento” (GOMES, 1996, p. 07). Porém, diante das mudanças provocadas pelo contato, os “*Awá* buscam reproduzir a estrutura territorial que

¹² Forline (2002, p. 14) afirma que os *Awá* supostamente, são “originários do baixo rio Tocantins no estado do Pará e formavam junto com os Ka’apor, Tembê e Tenetehara, um conjunto maior da família linguística Tupi-Guarani naquela região”.

¹³ 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 (1972 apud COELHO, 1999) e Velho (2009).

¹⁴ Paul Little define territorialidade como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território” ou homeland” (Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade Paul e. Little, Série Antropologia, UNB, 2002)

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).

Com o objetivo de compreender a história, cultura, as relações de contato e a situação atual dos desse povo, fiz uma pesquisa em diversas fontes como, por exemplo, os filmes, “*Awá Ka’apará: a vida Awá*”, de Capucci e Jonatã (2010), que mostra o modo de vida dos *Awá* que foram fixados pela Fundação Nacional do Índio em postos indígenas, a partir da década de 1970. Este documentário denuncia também a situação de cerca de 90 pessoas *Awá* que vivem em constantes fugas na Terra Indígena Arariboia, e que são considerados, pela Funai, como povos isolados.

“*Serras da Desordem*” de Andrea Tonacci (2006) retrata a história de *Karapiru*, um *Awá*, cuja família sofrera uma emboscada em 1978, por jagunços, numa fazenda no município de Porto Franco. O massacre que quase dizimou a família de *Karapiru*, representa uma realidade trágica que tem se perpetuado ao longo dos anos, desde o primeiro contato oficial, no início da década de 1970, e mostra as principais questões que envolvem a problemática dos *Awá*, como por exemplo, o decréscimo da população, a invasão e ocupação de seus territórios e a introdução de novas formas de trabalho.

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 Florida, com uma perspectiva ecológico cultural. Nela, analisa as mudanças sócio-culturais 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 (2003), 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.

Silva (2016), faz uma análise da educação escolar inserida pelo Estado brasileiro na Terra Indígena Awá, enfatizando que a implantação desta política de Estado segue a perspectiva da colonialidade do poder e do saber, exercida pelo Estado brasileiro, sendo implementada, após o contato, na década de 1990.

Estas pesquisas abordam de forma tangencial o contato entre Awá e brasileiros, o que tomei como foco na minha dissertação. No entanto, foram fundamentais para auxiliar minha compreensão sobre o modo de vida Awá e suas relações com a natureza e o território.

Utilizei também, entrevistas, documentos oficiais: ofícios, relatórios antropológicos, legislação, documentos não oficiais como, cartas, artigos, livros, filmes, etc. Dentre os relatórios, utilizei principalmente os elaborados por Mércio Gomes, antropólogo que realizou pesquisa entre os Awá e atuou também como indigenista, tendo sido contratado pela Funai para executar o Programa Awá.

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

1.3. Percursos metodológicos

O processo de elaboração da minha investigação se deu a partir de uma construção e reconstrução permanente dos procedimentos metodológicos. Tal como afirmam Bourdieu, Chamboredon e Passeron (1999, p. 25), “a investigação nunca se reduz a uma simples leitura do real, por mais desconcertante que seja, já que pressupõe sempre a ruptura com ele mesmo e com as configurações que ele propõe a percepção”. Sendo assim, a investigação científica é feita de séries de retomadas. O processo de constante reconstrução e construção técnica e metodológica que vivenciei para elaborar esta dissertação está relacionado essencialmente, a minha condição e identidade¹⁵ de pessoa cega.

No decorrer da construção dos instrumentos de investigação, estive num processo contínuo de experimentação de recursos que possibilitassem minha leitura, escrita e interpretação em diferentes aspectos. Para, a partir disso, definir as técnicas e a metodologia que seriam utilizadas. Através de um computador com leitor de tela, pude ter informações de documentos oficiais, livros, artigos, relatórios antropológicos, etc. Nesse processo, desenvolvi um modo de estudo, em que eu explorava todos os meus sentidos, principalmente a audição, com base em um processo de assimilação de informações interligadas, no qual eu relacionava objetos, lugares e sons que, em determinados momentos da minha vida, eu havia experimentado e que de alguma forma tinham algum tipo de relação com o objeto de estudo, com informações teóricas sobre os *Awá*. Esse processo foi fundamental para eu buscar o rompimento com meus conhecimentos pré-construídos historicamente, que me faziam construir pontos de vistas que prevaleciam inconscientemente, em relação ao que eu pretendia conhecer sobre o objeto de estudo.

De acordo com Bourdieu (1989, p. 35), romper com o senso comum é romper com representações partilhadas por todos, quer se trate dos simples lugares comuns da existência vulgar, quer se trate das representações oficiais, frequentemente inscritas nas instituições, e, ao mesmo tempo na objetividade das organizações sociais e nos cérebros. Pois, o pré-construído está em toda parte.

¹⁵ Utilizo essa categoria no sentido genérico, para expressar como eu me autoidentifico e ao mesmo tempo como uma outra pessoa ou um grupo de pessoas me identifica, numa condição diferente das delas.

Como falei anteriormente, as primeiras informações que eu adquiri sobre os *Awá*, foram na minha infância através dos meus familiares. Geralmente, meu avô contava histórias da sua chegada ao Maranhão e como encontrou minha avó, que supostamente, seria uma *Awá*, com a intenção de chamar minha atenção e de me manter em um local quieta, enquanto, ele fazia algum trabalho. Essa era uma estratégia de segurança do meu avô em relação a mim, pelo fato de eu não enxergar.

Todavia, não foi tarefa fácil a tentativa de romper com o senso comum, porque muitas vezes, durante o processo de leitura, análise e escrita dessa dissertação, parecia-me que escrevia a história dos meus antepassados, e, portanto, a minha própria história. Entretanto, foi a minha aproximação com o objeto que me possibilitou perceber que, para analisar o processo de contato desse povo com brasileiros era preciso estar atenta para diversos pontos de vista sobre as relações de contato entre os *Awá* e os brasileiros.

Portanto, o espaço em que o meu objeto está inserido é o mesmo espaço em que estão situados diversos pontos de vista. Coube-me, relacioná-los a partir de suas posições correspondentes, isto é, “destituí-los de sua pretensão absolutista à objetividade ligada à ilusão da ausência do ponto de vista e também de explicá-los, dar-lhes razão, torná-los compreensíveis e inteligíveis”. (BOURDIEU, 1997, 45).

Nesse sentido, nesta dissertação procuro não apresentar um único ponto de vista sobre a política de contato executada com os *Awá* pelo órgão indigenista oficial brasileiro. Mas, fazer uma reflexão a partir da problematização do contato dos *Awá* com os brasileiros. O objeto de estudo foi construído a partir da compreensão de pontos de vista diversos, incluindo, minhas experiências, vivências e compreensão empírica individual, construídas socialmente e historicamente, a partir de um elemento central que é a minha condição e identidade de pessoa cega, repleta de histórias em que realidade, fantasia, crenças e misticismo conduziu minha infância e conduz a minha vida cotidiana nos dias de hoje. Assim, minha relação com esse objeto de estudo, é marcada, sobretudo, por interpretações socioculturais pessoais.

Utilizei, também, entrevistas, documentos oficiais: ofícios, relatórios antropológicos, legislação, documentos não oficiais como, cartas, artigos, livros, filmes, etc.

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).

A minha investigação ocorreu a partir da concepção da objetivação participante desenvolvida por Bourdieu (1989, p. 51) no sentido de requerer uma ruptura das aderências e das adesões mais profundas e mais inconscientes, justamente aquelas que, muitas vezes,

constituem o interesse do próprio objeto de estudo, para aquele que o estuda, tudo aquilo que ele menos pretende conhecer na sua relação com objeto é o que ele procura conhecer.

No decorrer do processo de elaboração dessa dissertação, relacionei categorias teóricas com memórias e experiências que vivenciei na infância, sobre a história do povo Awá. Essa atitude, se deu sobretudo, em razão da minha condição e identidade de mulher cega, que me obrigou estar num processo contínuo em busca de recursos que facilitassem minha leitura, escrita e interpretação de informações sobre o os *Awá*.

Primeiramente, utilizei como recurso para a pesquisa bibliográfica, um computador com dois leitores de tela¹⁶. Eu alternava o modo de leitura segundo o formato do documento ou o tipo de leitura. O uso desse recurso, exige muita atenção, porque muitas vezes o leitor não reconhece muitos tipos de palavras, como: palavras indígenas e alguns dialetos regionais. Além disso, não lê gráficos e nem reconhece imagens. É esse fator, que justifica a ausência de fotografias, mapas, gráficos e tabelas no corpo desse estudo. Foi esse fator, também, que dificultou a escrita do texto e que me fez buscar diferentes maneiras que facilitassem meu trabalho como: o uso de um gravador para gravar citações diretas e o que eu tinha compreendido de algum texto ou documento que havia lido; criação de mapas mentais a partir de interrelações de informações fossem teóricas ou empíricas. Além disso, decorei inúmeras citações e palavras na língua *Awá*. Outra dificuldade que eu tive na elaboração dessa dissertação, diz respeito a aplicação da regra gramatical oficial da língua portuguesa e a formatação do texto segundo as regras da ABNT. Pelo fato de eu não enxergar, a correção de uma simples palavra, pode levar muitas horas, sem contar que, muitas vezes, o leitor trava, reinicia, o documento fecha e no pior das situações, uma página ou o documento inteiro é deletado. Para não correr esse risco, fiz correções no texto, somente, após ter salvo várias cópias. Além disso, necessitei do auxílio de uma pessoa que enxerga para fazer a revisão gramatical do texto final.

Para a análise dos documentos oficiais que utilizei nesse estudo, trabalhei na perspectiva do que Cunha (2004, p. 291) denominou etnografia de arquivo, uma “modalidade de investigação antropológica que toma determinados conjuntos documentais, mais especificamente as coleções e os arquivos pessoais [...]. Para uma compreensão crítica acerca das formas de produzir histórias”.

Nessa perspectiva, analisei cartas escritas pelo antropólogo Mércio P. Gomes, destinadas a antropóloga Elizabeth M. B. Coelho, onde relata contatos entre os *Awá* e moradores de povoados que foram construídos em territórios de mobilidade *Awá*. Busquei

¹⁶ Utilizo o NVD para leitura e escrita em documentos no formato Word, o Dosvox para leitura em PDF e o narrador do Windows 10 para leitura e pesquisa na internet.

compreender dados documentais presentes em diversos relatórios oficiais, sobre o contato oficial com os *Awá*, elaborados pelo antropólogo Mércio P. Gomes, para a Funai.

Porém, procurei ter em conta que um relatório não é um discurso ordinário, mais um discurso performativo, relatado àquele que o pediu e que, ao pedi-lo, deu-lhe de antemão uma autoridade. Assim, “o relator do relatório é alguém que escreve um discurso de autoridade porque é autorizado, um discurso de autoridade para quem o autorizou ao lhe pedir e ao lhe dar de antemão um mandato”. (BOURDIEU, 2014, p. 80).

No que se refere ao trabalho com as fontes audiovisuais, utilizei o celular com um aplicativo¹⁷ que me possibilitava escrever um texto no formato Word, através da fala¹⁸, ao mesmo tempo, que assistia um filme ou vídeo no computador com leitor de tela.

Por outro lado, a minha ausência de visão me proporcionou inúmeras experiências emocionais e sensoriais durante a realização da dissertação. Quando comecei a escrever, em várias ocasiões, sentia-me mergulhada nas memórias da minha infância, onde ouvia a voz do meu avô narrando sua história de como chegou ao Maranhão, dos indígenas com quem estabeleceu contato e como encontrou minha avó. Transportava-me ao passado, de modo que eu sentia o cheiro da terra, os chuviscos¹⁹ no meu corpo, no caminho de volta da roça para casa na boquinha da noite²⁰, o cheiro das ervas usadas pela minha avó durante a preparação de banhos, sentia a energia de muitos e muitos benzimentos²¹ que recebi, porque era considerada uma criança doentinha e ao mesmo tempo “especial”, por ter nascido cega e depois ter enxergado um pouquinho. Segundo minha avó, isso teria ocorrido, por causa de seus benzimentos e banhos.

Em todos os processos de elaboração desse estudo, revivi situações em que eram narrados casos sobre contatos entre moradores de regiões próximas a Reserva Florestal do Gurupi, dos rios, Maracaçumé, Gurupi, Alto Turiaçu e Carú, contados no alpendre²² de minha casa, em que realidade, fantasia, crenças estavam presentes em todos os acontecimentos. Foram essas experiências vividas, ainda na infância, sobretudo, no que diz respeito a crenças e a espiritualidade, que me fizeram acreditar que a escrita desta dissertação foi inspirada por forças

¹⁷ Utilizo o TalkBack.

¹⁸ Ao abrir um documento em branco no Word, através de um celular com leitor de tela, é aberta uma caixa de diálogo que tem um microfone, no qual todas as palavras pronunciadas, são escritas automaticamente e ao mesmo tempo são salvas no Drive.

¹⁹ Chuva fraca é também chamado de sereno no interior do Maranhão

²⁰ Como é chamado o início da noite no interior do Maranhão. É também, o momento que trabalhadores rurais voltam da roça para suas casas.

²¹ No sentido genérico significa o ato de rezar sobre uma pessoa, pedindo o afastamento de todos os males ou uma cura específica.

²² Um tipo de varanda.

e razões que não podem ser explicadas teoricamente e nem cientificamente por aqueles que apenas percebem o que é objetivo e concreto.

Quando iniciei, os primeiros passos para a elaboração desse estudo, a maioria das pessoas que me haviam relatado histórias de contato com os *Awá* ou com outros índios que habitavam regiões próximas do rio Maracaçumé e da Reserva Florestal do Gurupi, haviam falecido. Entretanto, pude contar com os relatos da dona Barbara, que foi minha mãe de criação em Maranhãozinho e conhecia toda a história da minha família. Além disso, ela tinha um lote de terra “nas Vinte”, próximo do local de onde meu avô morava quando encontrou minha avó na mata. Também obtive relatos da minha tia Ana, que morou em Maranhãozinho até 1990 e que, também, tinha lotes de terra “nas Vinte”. Solicitei que me contassem as lembranças que tinham das suas experiências ou histórias que tinham vivenciado ou escutado sobre os *Awá*, ou outros indígenas. Minhas conversas com a Barbara e com a tia Ana ocorreram através de redes sociais e ligações telefônicas. Eu pedi que quando lembrassem de algo, me enviassem um áudio.

O áudio foi melhor maneira que encontrei para compreender os relatos da dona Barbara e da tia Ana, porque, através de suas vozes, eu podia perceber diferentes significados de uma mesma mensagem. Além disso, eu podia ouvir, quantas vezes quisesse, algo, que não é possível por meio de ligações telefônicas que o teor da mensagem muda de acordo com as emoções e situações em que a pessoa se encontra no momento. Essa alternativa, foi muito eficaz, porque, quando elas lembravam, me enviavam o áudio com muito entusiasmo, descreviam locais, pessoas e objetos, que quase sempre vinham acompanhadas de termos como você não lembra disso? Você sempre ia nesse lugar com teu avô, ou então, tu lembras de dona Mundica? Aquela? Por diversas razões (tempo escasso, limitações da deficiência visual e financeiras) não fiz pesquisa de campo diretamente com os *Awá* e nem com moradores que participaram de levadas migratórias para o território desse povo. Por isso, na minha pesquisa, há somente os relatos das duas pessoas aqui referidas.

Tia Ana contou-me que nunca teve contato com índio, quando morava no Maranhão. Ouvia apenas histórias que algum “índio” tinha roubado a roça de algum colono ou que alguém tinha visto um índio perto do povoado. A dona Barbara, desde que eu contei que estava pesquisando o contato dos *Awá* com os moradores de povoados próximos do rio Maracaçumé, demonstrou muito entusiasmo, e em determinados momentos, percebi que ela, através das lembranças, estava revivendo situações que tinha vivido comigo em Maranhãozinho e, em todas as situações, enfatizava o fato de eu não enxergar, termos como: “muié tu lembra quando a gente foi pra dona Maria benzer os teus olhos, ela também era índia, não sei se era da mesma que tua vó, mas era índia”.

Com base, nas falas da dona Barbara e da tia Ana, compreendi questões relacionadas a localização geográfica, características físicas, sociais e territoriais dos *Awá* e dos moradores próximos do território de mobilidade do povo *Awá*. Obtive uma versão de como seriam as relações de contato desse povo com os imigrantes que chegaram nas regiões próximas do rio Maracaçumé e da Reserva Florestal do Gurupi, motivados por projetos de colonização estatal e pela extração de madeira ilegal. Esses relatos facilitaram a minha compreensão acerca das ações da Fundação Nacional do Índio – Funai, descritas em relatórios antropológicos que foram elaborados pelo antropólogo Mércio Gomes e pela antropóloga Elizabeth Coelho sobre o contato com os *Awá*.

No decorrer das minhas conversas com a Barbara e com a tia Ana, sempre ouvia expressões como, “coitadinhos”, “bichinhos” e “gente inocente, sem maldade nenhuma”. Estas expressões muitas vezes eram seguidas de um acontecimento em que os *Awá* se encontravam ameaçados de violência, morte e sequestros de crianças. Em relação aos sequestros de crianças, elas me afirmaram que não eram sequestros, mas sim, um resgate, um salvamento. Afirmavam, em tom de questionamento: que futuro uma criança poderia ter perdida na mata, correndo o risco de bicho comer ou até mesmo da mãe d’água levar? Esta era uma solução benéfica. Muitos moradores de povoados próximos das áreas de mobilidade dos *Awá*, organizavam armadilhas para “resgatar” ou “salvar” crianças *Awá*. Isto para eles, era uma atitude de generosidade, porque estavam evitando que uma criança crescesse no meio do mato, sem terra e sem família.

No decorrer do processo, quando eu buscava uma compreensão dos relatos de meus familiares, das informações que adquiri através de leituras e do que eu conhecia sobre os *Awá*, muitas vezes, senti-me numa posição igual à do Antônio Biá, personagem do filme “narradores de javé”, de Caffé (2011). Refiro-me a quando moradores do pequeno povoado Javé na Bahia decidem contar a história do lugar, da forma que lembram. Quando Biá, o único morador que sabia ler e escrever começa a registrar as histórias com o objetivo de elaborar um documento científico que pudesse comprovar que os moradores de Javé tinham uma cultura tradicional, percebe inúmeras situações inusitadas. E ainda, precisa conviver com a expectativa dos moradores sobre o resultado do documento final. Assim Biá, contou a história dos moradores de Javé, com a intenção de contar a própria história da cidade.

No caso da minha pesquisa, dona Barbara e tia Ana representam bem os moradores de Javé. Cada situação relatada em que havia alguma situação de violência contra os *Awá* ou outros indígenas, eram sempre acompanhadas de justificativas que valorizassem as ações de bem dos moradores e elas sempre queriam se certificar que eu iria escrever suas informações. De modo

semelhante a história de Javé que Biá escreveu, compreendi as histórias relatadas por meus familiares como relatos de acontecimentos, impregnados de regionalismo e crenças.

Minha preocupação foi mostrar dados coerentes nesses relatos que caracterizam o contexto em que ocorreram. Pude identificar como primeiros contatos entre os *Awá* e os brasileiros se deram e as relações entre os *Awá* e os moradores de povoados construídos em territórios tradicionais desse povo. Esse processo não foi fácil, porque precisei separar conhecimentos do “senso comum: um mundo de evidências partilhados por todos e que garante nos limites de um universo social, um consenso primordial sobre o sentido do mundo, um conjunto de lugares comuns” (BOURDIEU, 2007, p. 118), para criar um conhecimento científico, coerente.

Os relatos de dona Barbara e da tia Ana, considerei como fontes de informação e conhecimento a partir das suas experiências de vida, nas quais que eu estava inserida em diversos momentos. Assim, levei em consideração, aspectos culturais, sociais e místicos individuais.

A minha entrevista com Sidney Possuelo ocorreu como uma estratégia de buscar mais uma versão sobre o contato realizado com os *Awá*. Desta feita pude obter uma versão de alguém que havia sido parte do processo, que falava do lugar de quem tinha autoridade em fazer a atração de índios isolados, conferida pela Funai. A entrevista com Possuelo girou em torno do seu primeiro contato com os *Awá*, que teria ocorrido no local que hoje está localizado o posto indígena Juriti. Todavia, a entrevista do ex-sertanista Sidney foi analisada levando em consideração que se tratava de um relato de uma agente indigenista que diz respeito ao tema da pesquisa e, não, sobre aspectos referentes a sua biografia pessoal.

No decorrer da sua fala²³, direcionei meu foco para o modo como Possuelo narrava sua experiência de contato, dedicando minha atenção ao tom de voz, com o objetivo de perceber em quais situações ele demonstrava mais emoção e insatisfação, a sua opinião a respeito dos contatos com os *Awá*, o que pensava e o que pensa sobre a política indigenista brasileira. A apreensão desses elementos foi importante para eu compreender o que ele dizia para, enfim, eu construir meus próprios significados e pontos de vista. Em determinados momentos da entrevista percebi que Possuelo detalhava alguns fatos ocorridos, o que me causou a impressão, de que ele estava revivendo emoções que há muito tempo não vivia, como o encontro de *Karapiru* com seu filho, que ocorreu na sua casa.²⁴

²³ A entrevista de Possuelo foi gravada.

²⁴ *Karapiru* foi resgatado por Possuelo, quando vivia em um povoado na Bahia, após fugir da perseguição dos invasores das terras *Awá*. Isso será tratado na última parte desta dissertação.

Em decorrência das características teóricas, metodológicas, das fontes de pesquisa e da minha experiência e compreensão empírica sobre os *Awá* descritas aqui, foi possível pensar a política de contato executada com os *Awá* não apenas como uma política de estado, criada e executada para o interesse do Estado, mas, como uma política criada e executada a partir de um discurso oficial, com o objetivo de definir fronteiras e instituir uma ordem nacional comum. Assim, este estudo oferece inúmeras possibilidades de pensar e analisar o contato dos *Awá* com os brasileiros.

Esta dissertação está organizada em quatro partes, além da introdução e das considerações finais. Na primeira parte, discuto a relação entre indígenas e não indígenas no Brasil a partir de ações executadas pelo governo português e posteriormente, pelo governo brasileiro para contatar e assentar os povos indígenas em aldeias. Apresento os *Awá* como uma nação específica, que coexiste com outras nações dentro do território brasileiro. Destaco que a criação do Estado brasileiro se deu a partir de relações de contato e a institucionalização da política de contato no Brasil.

Na segunda parte, discuto os primeiros contatos dos *Awá* com os brasileiros no contexto da migração de brasileiros para o Maranhão em busca das bandeiras verdes e da implantação do Projeto Grande Carajás. Destaco o contexto em que foi criado o Estatuto do Índio, através da Lei nº. 6001/73.

A terceira parte trata da política de contato implementada com os *Awá*, no início da década de 1970. A criação da frente de atração *Awá*, o convênio CVRD/Funai, a criação e os objetivos do Programa *Awá*. Mostro o contexto em que foi demarcada a terra indígena *Awá* e a criação da coordenação de índios isolados no Brasil.

Na quarta e última parte, faço uma descrição da dinâmica dos contatos entre os *Awá* e os agentes da Fundação Nacional do Índio e com moradores que habitam as áreas próximas do território do povo *Awá*, após o contato oficial, iniciado por Valeria Parisi, em 1973.

2. A CONSTRUÇÃO DAS RELAÇÕES ENTRE ÍNDIOS E BRANCOS NO BRASIL

No Brasil várias foram as formas de contato com povos indígenas desde o início do processo de povoamento e exploração territorial, sendo 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.

Compreendo essas as ações como políticas de contato, conforme a definição elaborada por Monteiro (1994), que são as 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 aldeias²⁵, para serem catequizados e inseridos na cultura do colonizador. Foram essas ações que estabeleceram as relações entre índios e brancos²⁶ no Brasil.

No período de colonização do Brasil, os principais métodos de apresamento de indígenas foram as guerras justas, os descimentos e as tropas de resgate. Posteriormente, foram chamadas de bandeiras, políticas de atração e política de contato. Essas ações foram postas em prática de maneira oficial até o início da década de 1980. A partir de 1987, a política indigenista do Estado brasileiro passou a ter como premissa o não contato com povos indígenas considerados isolados.

No primeiro século de colonização do Brasil, as relações de contato entre índios e brancos ocorreram de forma antagônica. Apesar disso, em alguns momentos, “os índios foram parceiros comerciais dos europeus, trocando por foices, machados e facas o pau-brasil para tintura de tecidos e curiosidades exóticas como papagaios e macacos, em feitorias costeiras”. (CUNHA, 1992, p. 16).

2.1.O contato entre índios e brancos no Maranhão

O povoamento e a colonização do Maranhão iniciaram-se no século XVII. Fausto (2002) afirma que esse processo ocorreu, através dos colonizadores franceses, apesar de Portugal ter a posse do território maranhense por meio do tratado de Tordesilhas e, ter entregue a capitania a

²⁵ 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.

²⁶ Utilizo essas categorias no sentido genérico tal como emprega Coelho (1999).

cargo de João de Barros, que não conseguiu chegar e colonizar²⁷ o Maranhão. Em 1615, os franceses foram expulsos do Maranhão pela União Ibérica. No entanto, os holandeses decidiram colonizar e dominar o território maranhense, com o objetivo de controlar o comércio de escravos. A União Ibérica expulsou os holandeses em 1644. Após o fim da expulsão dos holandeses, Portugal pôs em prática uma política de colonização a partir de investimentos luso pernambucanos, que buscavam em novas terras honras e cargos.

Houve uma verdadeira transferência burocrático-militar de lugares como Bahia, Pernambuco, Rio Grande do Norte e Ceará para a conquista do Maranhão. Essa transferência também diz respeito às famílias políticas luso-brasileiras, como os Sousa, os Albuquerque Coelho, ou os Castello-Branco. Esses grupos políticos viam a conquista do Maranhão pelos portugueses como vantagens para a construção de uma oligarquia independente das do Estado do Brasil.

Nesse período deu-se início uma política de colonização e povoamento, posta em prática pelo Estado português, por meio das capitânicas hereditárias²⁸, uma forma de administração territorial, baseada no incentivo a investidores particulares, que deveriam iniciar a exploração econômica com recursos próprios. Na relação entre índios e brancos (donatários), os segundos tinham poderes quase ilimitados, tais como distribuição de terras aos colonos, nomeação de autoridades administrativas e judiciária, escravização e venda índios, fundação de vilas, cobrança de tributos pela navegação dos rios etc. Nesse sistema, os índios eram bens dos donatários, sendo-lhes negada sua condição de “povos autônomos” (GOMES, 1985).

Os povos indígenas criaram inúmeras estratégias de resistência a política de colonização portuguesa. Fizeram inúmeras revoltas e correrias²⁹ e, em decorrência disso, o sistema de capitânicas hereditárias fracassou. Entretanto, “apesar do fracasso, esse sistema permitiu garantir a Coroa portuguesa a posse efetiva do longo litoral” (PRADO JR. 2011, p. 36). Em razão disso, os europeus deram início às estratégias com o objetivo de controlar as manifestações e dar continuidade a sua política de ocupação de territórios indígenas, criando, para tanto, o cargo de Governador-geral em 1548, para centralizar a administração da colônia. A política indigenista das capitânicas hereditárias e do Governo-geral enfatizava, sobretudo, a conversão e civilização

²⁷ A literatura especializada sobre a história do Maranhão afirma que o motivo de Portugal não ter colonizado e povoado o território maranhense foi pela dificuldade de chegar na região, sempre ocorriam naufrágios, além disso, havia muita resistência indígena.

²⁸ As sesmarias eram grandes extensões de terra, que chegavam a possuir quatro léguas quadradas, cujo objetivo era estimular a ocupação econômica com cultivos efetivos. Nesse sistema, os europeus utilizaram, os povos indígenas contatados e assentados em aldeias como trabalhador.

²⁹ Estratégias ofensivas dos povos indígenas que consistiam em expedições para roubar ferramentas e mantimentos nas fazendas (COELHO, 2001, p. 22).

dos índios, sendo necessário que os mesmos fossem retirados do seu modo habitual de vida para serem assentados em aldeias, porque assim poderiam se adaptar a civilização europeia, deixando livres os seus territórios para a exploração. Após a implantação do primeiro governo geral, as relações se alteraram e foram tensionadas por disputas de poder e dominação sobre os indígenas. Com isso, foram intensificadas ações para contatar e escravizar indígenas.

No Brasil colonial havia índios aldeados e aliados dos portugueses e índios inimigos espalhados pelos sertões. A diferença entre “índios amigos” e “gentio bravo” corresponde às discrepâncias da legislação indigenista desse período. Perrone-Moisés afirma que,

A política para esses índios de pazes, índios das aldeias ou índios amigos segue o seguinte itinerário ideal: em primeiro lugar, devem ser descidos, isto é, trazidos de suas aldeias no interior sertão) para junto das povoações portuguesas: lá serem catequizados e civilizados de modo a tornarem-se vassalos úteis, como dirão documentos do século XVIII. (PERRONE-MOISÉS, p. 118, 1992).

Carneiro da Cunha (1992, p. 16) faz referência aos descimentos, afirmando que os índios” eram retirados de seus territórios e conduzidos para junto das povoações portuguesas, onde eram catequizados e civilizados, de modo a tornarem-se “vassalos” do rei. Os índios que viviam nas povoações eram chamados de “índios amigos” ou “aliados”. Eram os principais agentes de novos deslocamentos de povos indígenas para aldeias próximas aos estabelecimentos portugueses e, também, os principais defensores da colônia, constituindo tropas de guerra. Além disso, eram os responsáveis pelo sustento dos moradores e do trabalho nas roças, ou seja, a principal mão-de-obra da colônia.

Nesse período, eram os jesuítas e missionários da igreja católica, que tinham o poder de coordenar, criar e executar políticas de contato. Ao serem trazidos dos sertões para os aldeamentos³⁰, aonde ficavam sujeitos às regras da missão religiosa, os indígenas eram escravizados. De acordo com Freire (2003, p. 105) os missionários e jesuítas eram fortalecidos econômica e politicamente. “Retinham os índios nas aldeias de repartição onde estranhos não eram admitidos recusando os insistentes pedidos, feitos inclusive pelo governador, que requeria trabalhadores indígenas para o serviço real”. Além disso, gozavam da isenção de impostos.

Nesse sentido, os missionários eram personagens investidos da mais alta autoridade. Bourdieu (2008, p. 109) refere-se ao lugar de autoridade como aquele de onde se é incumbido de fixar as regras que produz, no sentido de dar existência aquilo que prescreve, ou seja, de “falar com autoridade, de pré-dizer no sentido de dar existência ao que se diz por meio de um

³⁰ Eram os locais onde os missionários inseriam os povos indígenas após os retirar de seu território original para serem catequizados e inseridos na cultura do colonizador.

dizer executório, em suma, de fazer acontecer o futuro que se enuncia” (BOURDIEU, 2008, p. 109).

Os missionários detinham, também, o controle sobre a língua e por isso controlavam toda a força de trabalho concentrada nas aldeias e passaram a usá-la em suas múltiplas empresas, monopolizando a produção, o comércio e a prestação de serviços. Essa situação privilegiada desencadeou a oposição dos colonos de São Luís, porque eles defendiam o direito de “descer índios” do sertão e explorar o seu trabalho. Em razão disso, e por questões de “insatisfação da Companhia de Comércio do Maranhão, houve um violento levante liderado por Manuel Beckman, depondo o governador e expulsando os jesuítas” (MARTINS, 2005, p. 43).

Entretanto, logo após a revolta de Beckman, em 1686, o Conselho Ultramarino lançou o Regimento das Missões, instrumento jurídico, que além de garantir o retorno do monopólio espiritual e temporal dos jesuítas sobre os índios dos aldeamentos, também conferia aos mesmos padres a responsabilidade de acompanhar as tropas de resgate para o sertão e o poder de julgar a legitimidade do eventual cativo de índios. Os padres intensificaram os descimentos, tirando os “índios bravios” de suas aldeias de origem e concentrando-os nas aldeias de repartição, em locais próximos aos povoados portugueses, para oferecer uma força de trabalho para a economia colonial. Carvalho (2010, p. 08) considera o regimento das missões como uma “lei efêmera porque, em 1688, promulgou-se outra lei, revertendo em parte os privilégios dos padres”.

Nessa época, o Maranhão era governado pelo capitão general Gomes Freire de Andrada, que tinha muito interesse em retomar as ações das tropas de resgate, desde que o estado assumisse os encargos financeiros das expedições, e tinha como expectativa um retorno em impostos sobre cada “peça” resgatada no sertão. Com a promulgação da Lei de 28 de abril de 1688, em razão das exigências dos colonos do Maranhão e do Pará, com respaldo das Câmaras de São Luís e Belém, foi garantido o direito de escravizar “índios”, nos casos previstos na antiga lei de 09 de março de 1655, que permitia a escravidão indígenas nos seguintes casos; quando fossem presos na guerra justa, quando fossem prisioneiros de outros índios, quando tivessem amarrados para serem comidos (CARVALHO, 2010).

Em 1759, os missionários novamente, foram expulsos pelo Marquês de Pombal. Com a expulsão dos jesuítas, os indígenas ficaram livres da tutela missionária e da escravidão, passando a ser considerados formalmente, súditos e vassallos do rei de Portugal. Passaram a ser dirigidos por funcionários do Estado português, por colonos, civis ou militares, que também, ganharam o título de diretores de índios.

Pombal nomeou seu irmão Francisco Xavier de Mendonça Furtado para governador do Estado do Maranhão e Grão-Pará. Esse governador iria promover a secularização da administração colonial, com empenho, na demarcação de fronteiras entre os dois impérios. Ele percorreu muitas áreas da Amazônia e, por razões estratégicas de estado, nos locais por onde passava, substituía nomes indígenas dos povoados das margens de seus rios por nomes portugueses³¹. O projeto do governo português era fortalecer o Estado, enfraquecer a igreja, especialmente, sua primeira ordem, a Companhia de Jesus e principalmente, inserir os índios na sociedade colonial, por meio da oficialização da língua portuguesa (NAVARRO, 2012).

Entretanto, desde 1500, já havia sido iniciado no Brasil o processo de introdução de uma língua oficial. Quando os europeus “desembarcaram” nesse território, encontraram inúmeros habitantes, que possuíam diferentes línguas³², culturas e relacionavam-se entre eles e a natureza de modo peculiar. Organizavam-se socialmente e territorialmente em um espaço geográfico sem limites definidos e limitados. Diante da diversidade de etnias, os “descobridores” criaram uma única categoria para representar as pessoas que constituíam diversas nações, “índios”. Compreendo esta classificação, como a expressão de um “poder simbólico” (BOURDIEU, 2004), em que uma nação, exerce ou pretende exercer o domínio sobre outras nações a partir de categorias de classificação. Pois, o poder simbólico em sua manifestação mais típica, é o poder de nomeação constituinte, que ao nomear, faz existir.

A partir da denominação genérica, índio, se criou e consolidou uma concepção etnocêntrica, na relação entre índios e europeus/brancos, a qual mostrava os primeiros habitantes do Brasil como seres inferiores, prontos para serem dominados. Desde esse período, iniciou-se o processo de criação de uma língua que fosse falada por índios e brancos.

Monteiro (1994, p. 112) ressalta que, o primeiro governador do Maranhão “Francisco de Albuquerque Coelho Carvalho, nomeado em 1623, ganhou notoriedade enquanto próspero negociante de tapuias, que enviava para outras capitanias do Nordeste e até para as colônias espanholas”. A escravidão indígena no Maranhão visava solucionar dois imperativos da colonização: a questão militar e o suprimento de mão-de-obra para a economia açucareira. Os grupos que se mostravam resistentes às pretensões dos europeus, os denominados “gentios

³¹ Foi assim que na Amazônia, dezenas de vilas passaram a ter nomes de cidades portuguesas: Bragança, Alencar, Faro, Óbidos, Santarém, etc. (NAVARRO, 2012)

³² De acordo com Freire (2003), nos séculos XVI e XVII, somente na Amazônia brasileira existiam cerca de 700 línguas indígenas faladas, todas elas ágrafas depositárias de sofisticados conhecimentos no campo das chamadas etnociências, da técnica e das manifestações artísticas, que eram transmitidos através da tradição oral e de diversos tipos de narrativas.

bravos” eram sujeitos, as “guerras justas” movidas pelos portugueses e seus “aliados indígenas”, os “índios aldeados”.

De acordo com Carvalho (2010), a teoria da “guerra justa” foi posta em prática chegando a expressar uma “ideologia de Estado” para justificar as ações de conquista dos portugueses, tais como; a expropriação dos povos indígenas dos seus territórios, o etnocídio e a exploração da sua força de trabalho. Impuseram para todas as nações indígenas a mudança da condição de homem livre para a condição de escravo. Porém, houve diversas formas de resistência indígena, como fugas do cativo e guerras. Mas, isso não impedia que os portugueses sempre encontrassem motivos para praticar a “guerra justa”. Como ocorreu por exemplo, com os povos indígenas que habitavam o “Rio Itapecuru e Mearim”, que “sofreram a guerra justa pelo pretexto de que impediam o comércio e a expansão das lavouras dos colonos” (CARVALHO, 2010, p. 07).

É dessa época, o mais antigo registro de um relato sobre uma “política de contato ou de atração” no Maranhão executada com os “índios” Caí-Caí e Guaretis que habitavam os arredores dos rios Monim e Itapecuru. A expedição foi realizada por João Velho do Valle, em 1685, autorizado por Gomes Freire, governador do estado, com o objetivo de fazer a primeira jornada, viajando por terra, de São Luís a Salvador, então capital do Estado do Brasil. Essa jornada fazia parte das “estratégias de expansão e povoamento português nos sertões do estado do Maranhão no século XVII, com vista a estabelecimento de fazendas de gado e da implantação de engenhos de açúcar” (CARVALHO, 2015, p. 17).

Segundo Carvalho (2015, p. 21) “os Caí-Caí e os Guaretis, possuíam grandes roças, possuíam tudo em abundância, distribuíam seus produtos em tribos vizinhas e tinham muita preocupação em manter a paz” Era fundamental para os “colonizadores” conhecer as regiões habitadas pelos indígenas e fazer alianças, para em seguida aldeá-los a fim de inserir esses povos no convívio com o “homem branco civilizado” (CARVALHO, 2015, p. 17), e tê-los como mão-de-obra na lavoura. Havia, também, interesse dos portugueses de manter e estimular relações de hostilidade que já existiam entre diversos povos indígenas, provocando guerras que resultavam numa grande depopulação e as vezes a dizimação de grupos inteiros. Além disso, o inimigo vencido era escravizado.

De acordo com Navarro (2012), no Maranhão até o século XVII, era falada a língua Tupi, que depois foi se transformando na Língua Geral, que foi se espalhando pela Amazônia. A língua geral era falada pelos Tupinambá que foram aldeados pelos missionários jesuítas, juntamente com outros índios de outros idiomas e etnias. Transformou-se no século XIX no

Nheengatu³³, uma língua que expressou o processo de civilização cabocla ribeirinha do Norte, definiu a inserção de índios no mundo do colonizador branco, mediante sua escravização e mestiçagem. Foi por meio dela que a América indígena se encontrou com a América portuguesa e significou o nascimento do Brasil. No século XVIII, na época pombalina, a Língua Geral Amazônica atingiu sua extensão máxima, falada do Maranhão até a fronteira do Brasil com o Peru. A partir do final desse século, ela passou a desaparecer. No início do século XIX, ela não era mais falada em São Luís. Os principais fatores de seu desaparecimento foram as perseguições oficiais contra indígenas em meados do século XVIII e a aplicação da política econômica e social executada pelo ministro Sebastião de Carvalho, o Marquês de Pombal, em 1750, sob o trono do rei de Portugal D. José I, e a morte de milhares de falantes de Nheengatu durante a Cabanagem³⁴.

Navarro (2012) afirma que, no início do século XX, no Brasil não se falava mais a Língua Geral. A língua portuguesa era falada em todas as regiões brasileiras.

Compreendo que o modo como ocorreu a criação e a imposição de uma língua oficial no Brasil, expressa o que Bourdieu (1989) define como violência simbólica, uma situação de dominação³⁵ em que são criadas regras partilhadas como se fossem naturais. No caso dos povos indígenas, essas regras tinham como objetivo classificar e impor limites para povos que constituíam culturas específicas e diferenciadas.

A imposição de uma língua oficial no Brasil era um instrumento de poder e conquista, utilizadas principalmente, pelos missionários, que criaram gramáticas, dicionários e vocabulários, contribuindo assim, no processo de introdução de diversos povos numa única “comunidade linguística” (BOURDIEU, 2008, p. 32).

Segundo Freire (2003, p. 109), o Marquês de Pombal criou um projeto de colonização e povoamento que estimulava a migração em massa de colonos portugueses para os territórios de onde os índios haviam sido expulsos, com a concessão gratuita de terras, sesmarias e de instrumentos agrícolas e isenção de impostos régios. Os portugueses que se casassem com mulheres indígenas receberiam privilégios adicionais.

³³ Segundo Navarro (2012) o Nheengatu teve origem no Maranhão e no Pará.

³⁴ A Cabanagem é uma das mais importantes revoltas populares da história do Brasil. eclodiu no Pará, por pessoas empobrecidas e exploradas durante séculos, que buscavam uma transformação econômica e social que melhorasse suas vidas. Em abril de 1836, os cabanos foram atacados por tropas imperiais. A repressão contra os cabanos durou 03 anos, provocando muitas mortes de indígenas, negros, etc., em muitas partes da Amazônia. Navarro (2012) diz que um quinto da população da província morreu nessa revolta.

³⁵ De acordo com Bourdieu (1989, p. 246), para uma “sociedade diferenciada, o efeito de universalização é um dos mecanismos, e sem dúvida dos mais poderosos, por meio dos quais se exerce a dominação simbólica ou, se prefere a imposição da legitimidade de uma ordem social”.

Nesse sentido, o Regimento das Missões foi substituído pelo Diretório³⁶, um instrumento oficial, que estabelece a primeira forma “sistemática de política indigenista executada no Brasil colônia. As diretrizes deste documento são claramente dirigidas para a assimilação dos povos indígenas à sociedade brasileira”. (COELHO, 1999, p. 49). O Diretório de Pombal transformou os aldeamentos indígenas, que eram dirigidos pelas missões, em povoações e vilas e tinha, entre suas diretrizes, a oficialização da língua portuguesa, transformando-a em instrumento de comunicação entre todos os moradores.

A Companhia Geral do Grão-Pará, criada em 1755, devia coordenar este projeto, cujo objetivo, no plano econômico, era a instalação de grandes empresas agrícolas que deveriam substituir os produtos extrativos de exportação. O projeto de Pombal faliu com a extinção da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão, em 1778. Os produtos extraídos da floresta tinham mais importância do que os agrícolas. Em 1798 foi abolida o sistema de diretório criado por Pombal, os povos indígenas passaram à jurisdição das autoridades coloniais, como qualquer outro vassalo do reino. Ainda, permaneceram as guerras ofensivas para subjugar os indígenas, fosse por meio de tropas ou de bandeira.

A relação de hostilidade e “dominação” entre os povos indígenas e os “colonizadores” não mudou, nem mesmo com a “adesão do Maranhão a independência, em 1823, quando deixou de ser estado colonial de Portugal e tornou-se província do Império do Brasil. (GALVES, 2011, p. 106). O que ocorreu foi a intensificação de práticas de apresamento dos indígenas, e a continuidade das ações “civilizatórias”, que visavam constituir uma “unidade nacional”, tendo o imperador e seus familiares “brasileiros” como referência.

Nesse período, inúmeros povos indígenas do Maranhão já haviam desaparecido em decorrência de diversas formas de contato com os europeus como: guerras, aldeamentos, massacres, etc. Além desses fatores que causavam a morte dos indígenas nos primeiros séculos de colonização e povoamento, os europeus incentivavam a guerra entre os indígenas com a intenção de dizimar nações inteiras³⁷.

³⁶ *Directorio que se deve observar nas povoaçoens dos índios do Para e Maranhão em quanto Sua Majestadade não mandar o contrário*. Lisboa. Oficina de Miguel Rodrigues. M.DCC.LVIII.

³⁷ Um exemplo disso foi o incentivo a guerra entre os Charúna contra os Ronxé, que Carvalho (2015, p. 26), afirma que João Velho do Valle³⁷ encorajou de todas as maneiras que pode os Charúna, um povo que habitava as margens do rio Paraguassu, a irem à guerra contra os índios barbados Ronxés, que viviam na parte oeste, nas margens de um rio grande. Para isso, usou uma “retórica psicológica, que empolgava o ânimo dos índios, dizendo-lhes que os portugueses eram seus melhores aliados, que se ficassem fiel as armas portuguesas iriam ver campos cheios de homens brancos em seu socorro”. Os sertanistas portugueses conheciam bem os índios, por isso, em suas falas usavam códigos de honra: “destruir o inimigo, matar o inimigo”. No entanto, os Charúna não ouviram a persuasão de João Velho do Valle, eles “preferiam a fuga em vez do enfrentamento armado”.

Martins (2005, p. 21), afirma que em 1612, quando chegaram os primeiros europeus no Maranhão, havia cerca de 12.000 índios Tupinambá que estavam organizados em 27 aldeias, cinco delas próximas ao Forte São Luís: Junipará, Janovarem, Timbó, Igapó e Pedras Verdes, que desapareceram nas primeiras décadas do século XVII. No entanto, ocorreram muitas ações violentas contra os Potiguara, que também, viviam nas proximidades de São Luís. Esse povo resistiu por muito tempo a política de colonização. Além disso, diversas nações indígenas que habitavam regiões do interior do Maranhão foram eliminadas nas guerras de conquista e povoamento.

De acordo com Gomes (1982, p. 04), 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 chegada maciça de africanos para serem escravizados no Maranhão, trazidos pela Companhia do Maranhão e Grão-Pará³⁸, e com a chegada da frente de expansão pastoril vinda do Piauí e Bahia.

A chegada dessa frente de expansão pastoril no Maranhão, inseriu uma nova forma de ocupação territorial. Ocorreu mais de um século depois do povoamento do Maranhão decorrente do sistema de capitanias hereditárias. Velho (2009, p.22) afirma que a frente de expansão pastoril se expandiu durante a “primeira metade do século XIX, chegando no Tocantins e ocupando os campos do Norte de Goiás entre o Tocantins e o Araguaia”.

Em todas essas regiões habitavam povos indígenas e dentre elas a que é apontada 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.

As políticas de contato executadas em todos os períodos da história do Brasil com povos indígenas isolados, inseriu-os numa condição de dominados, que inspirada em KYMLICKA (1996, p.25) percebo como “minorias nacionais”. Essas políticas foram construídas como a alternativa eficaz para resolver o problema dos índios do Brasil e, portanto, também do povo *Awá*, 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.

Desde o período da colonização do Brasil, os povos indígenas, foram vistos pelo colonizador como um problema a ser contido. Posteriormente foram vistos como uma ameaça

³⁸ A referida Companhia já havia se constituído em 1621, com jurisdição independente do Estado do Brasil.

ao projeto de instituição do Estado nacional e, em seguida, ao desenvolvimento e ao progresso econômico. Portanto, como um “problema público, isto é, um problema que merece ser tratado publicamente, oficialmente”. Compreendo essas políticas, como o principal instrumento de instituição do Estado-nação brasileiro. Foi por meio delas, que se configurou o espaço geográfico atual, no qual foram designadas poucas áreas para as diversas nações indígenas. Foi também, por meio delas, que foram instituídos padrões sociais, culturais e sobretudo, uma língua oficial.

Bourdieu (2014, p. 239), compreende que, a instituição dos Estados-nação³⁹, modernos, ocorreu como uma espécie de construção artificial e de uma cultura artificial, que não é reduzida apenas a um aparelho de poder a serviço dos dominantes. Ele constitui uma forma de crença coletiva que estrutura o conjunto da vida social nas sociedades fortemente diferenciadas. Além disso, esses Estados, resultaram sobretudo, da ascensão do capitalismo a partir de um processo histórico de interação entre Estado e mercado. Para este autor, os Estados modernos não passam de uma ilusão bem fundada, uma abstração, não existe enquanto entidade, essência ou sujeito, não passa de uma ficção. É, portanto, um lugar que existe essencialmente porque se acredita que ele existe. Essa realidade é ilusória, mas, coletivamente validada pelo consenso. Afirma ainda que,

Para escapar à teologia, para poder fazer a crítica radical dessa adesão ao ser do Estado, que está inscrita em nossas estruturas mentais, é possível substituir o Estado pelos atos que podemos chamar de atos de “Estado” pondo “Estado” entre aspas, isto é, atos políticos com pretensões a ter efeitos no mundo social. (BOURDIEU, 2014, p. 46).

Portanto, é na crença organizada, que se encontra o “poder simbólico” do Estado. Um ato de estado é um ato coletivo, realizado por pessoas reconhecidas como oficiais, em condições de utilizar esse recurso simbólico universal, que consiste em mobilizar aquilo sobre o que todo o grupo está de acordo. Através da oficialização, agentes investidos de legitimidade transformam um ponto de vista particular, uma gramática, um calendário, uma manifestação cultural, um interesse etc., em regras que se impõem à totalidade da sociedade. Assim, um ponto de vista particular é instituído como ponto de vista legítimo. Para Bourdieu (2014) a análise

³⁹ Pereira (2005, p. 13) afirma que os Estados-nação após instituídos passaram por diversos processos históricos como: Estado absolutista com administração patrimonial; Estado liberal com administração pública burocrática; Estado liberal democrático com administração pública burocrática e com um tipo de democracia liberal elitista; Estado social democrático, o do bem-estar, com administração pública burocrática e com um tipo de democracia social ou plural; Estado social-liberal e republicano, com uma gestão pública e uma democracia republicana ou participativa. Essas formas históricas de Estado não envolvem estágios definidos de desenvolvimento político e econômico em todos os países.

genética do Estado é o único meio para romper com sua ilusão inerente à percepção sincrônica, isto é, com a dóxica resultante do fato de que o Estado e todas as suas criações, a língua, o direito, ortografia, etc., são inscritas ao mesmo tempo na realidade e nos cérebros, assim;

Todos os efeitos que podemos chamar de psicológicos, e que eu chamo, de preferência, simbólicos, para ser mais rigoroso, todos os efeitos que fazem que pensemos o Estado com um pensamento de Estado. BOURDIEU, 2014, p. 235).

O Estado para Bourdieu é constituído por um “banco central de capital simbólico” (BOURDIEU, 2014, p. 234), uma espécie de local onde se geram e se garantem todas as moedas fiduciárias que circulam no mundo social, todas as realidades que designamos como fetiches, seja um diploma escolar, uma cultura legítima, a noção de nação, de fronteira ou de uma ortografia.

De acordo com a concepção dos Estados-nação modernos de Bourdieu, o Estado brasileiro pode ser compreendido como uma autoridade soberana⁴⁰ que exerce sobre diversos povos em um determinado território, um conjunto de serviços gerais de uma nação, que se diz: poder público, administração, etc., e que é considerado como uma sociedade organizada (sociedade brasileira), com um governo autônomo em relação a outras sociedades análogas (sociedades indígenas) com as quais ela está em relação. Considero que as políticas de contato praticadas com povos indígenas isolados, em todos os períodos da história do Brasil, foram elementos essenciais no processo de concentração⁴¹ pelo qual se constituiu o Estado brasileiro como um Estado único, com uma língua única, um direito único.

Nos primeiros séculos da colonização, essas políticas tinham como objetivo criar uma identidade nacional por meio da conquista e exploração territorial. Nesse processo, os indígenas foram escravizados e catequizados para serem inseridos na civilização ocidental, os povos que resistiram não sobreviveram. Esses contatos foram importantes sobretudo para a instituição do Estado nacional brasileiro enquanto “instituição política”, que surge como organização social para defesa da classe dominante, possibilitando a expansão capitalista e que se mantém através do monopólio do “poder simbólico: um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnosiológica, o sentido imediato do mundo e, em particular, do mundo social” (BOURDIEU, 1989, p. 10).

A configuração territorial foi constituída a partir do monopólio da violência física e simbólica legítimas, primeiramente do Estado português e em seguida do Estado brasileiro. É

⁴⁰ Ver Bourdieu (2014, p. 238)

⁴¹ Ver Bourdieu (2014, p. 298)

nesse sentido que Bourdieu (2014) afirma ser o Estado uma ilusão. Ele existe apenas porque a população acredita em sua existência. Compreendo, as políticas indigenistas como exemplos do que Bourdieu (2014) chama de “atos de Estado”, isto é, “atos políticos”, que são também, atos de comunicação que constroem categorias de classificação, que se tornam conhecidas, partilhadas e utilizadas pelos agentes sociais em um determinado território, tendo como objetivo a instituição de uma identidade social legítima, que mesmo, não estando de acordo com essas identidades, devemos aceitá-las.

Historicamente, o contato e o posterior assentamento em aldeias dos povos indígenas isolados do Brasil e em específico, do Maranhão, significou um processo de territorialização, que Oliveira (1998) define 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; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado. (OLIVEIRA, 1998, p. 55).

O processo de territorialização impõe que os povos indígenas contatados se reorganizem socialmente e politicamente para dar continuidade ao seu modo de vida dentro de um sistema administrativo nacional. São inseridos em uma nova conjuntura social a partir da situação histórica que vivenciam. Desse modo, o território ocupado pelos povos indígenas, na dinâmica da territorialização não expressa o seu modo tradicional de viver e se relacionar com a terra. Pois, antes do contato, esses povos não habitavam um território com limites permanentes. Segundo Coelho (1999), 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 suas reivindicações.

2.2 As trilhas indigenistas do Estado “nacional” brasileiro

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” à sociedade nacional. Antes desse período, eram os religiosos, missionários da igreja católica, que possuíam o poder de criar e executar políticas de contato no Brasil e, posteriormente, catequizar e civilizar esses povos. Essa política teve início com a criação do Estado do Maranhão e Grão-Pará em

1621. As práticas dessas políticas foram impulsionadas quando o governo brasileiro criou uma série de projetos econômicos em todas as regiões do país. A política indigenista, tinha como objetivos, abrir as fronteiras nacionais e facilitar a construção de pontes, hidrelétricas, empresas de mineração, etc. Todos esses projetos adentravam as regiões habitadas por indígenas, ocasionando expropriação, massacres e dispersão de indígenas.

Na primeira metade deste século, 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”. De 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. Esse grupo, inspirado pela doutrina de Auguste Comte, elaborou uma filosofia a partir dos princípios da evolução social. Segundo o positivismo, os índios eram vistos como povos em “estágios civilizatórios aquém da civilização ocidental, sendo a missão desta acelerar uma evolução natural para alcançar este suposto cume do desenvolvimento social humano”. Nesse processo, deveriam ser resguardadas as especificidades culturais desses povos (GOMES, 1982, p. 07).

No Brasil, os ideais positivistas foram absorvidos pela classe média urbana, principalmente por militares, engenheiros, professores e médicos que reprimiam a escravidão e queriam o “regime republicano, que seria o caminho para o progresso e o melhor regime de transição para a etapa positiva da humanidade. Defendiam o progresso científico, a industrialização e a modernização do Brasil” (FREIRE, C. 2009, p. 11). Argumentavam, desde o projeto constitucional de 1891, que os brasileiros tinham uma dívida para com os indígenas e acreditavam na universalização de povos e indivíduos, e que por meio do trabalho era possível construir uma pátria.

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, nacional, tendo a finalidade de, segundo Lima (1995), 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 indigenista com o objetivo de civilizar os índios”. 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).

2.2.1. Institucionalização da política indigenista no Brasil: a criação do SPILTN

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, que eram executadas pelos sertanistas⁴². O sertanismo foi o grande responsável pela interiorização e expansão do território brasileiro. Monteiro (1994), diz que essa terminologia é usada desde o Brasil colonial para nomear os agentes sociais envolvidos no processo de contatar, dizimar e escravizar índios.

De acordo com Lima (1995, p. 11), no início do século XX, o termo sertanismo, foi “utilizado para identificar o tenente-coronel Mariano Cândido da Silva Rondon, que expressava a figura do moderno desbravador dos sertões em suas atividades para contatar índios isolados”. Rondon, foi o primeiro diretor do SPILTN. A partir de 1967, o termo sertanismo foi utilizado para identificar os servidores da Funai que realizavam atrações de povos indígenas isolados.

Após quatro anos de vigência o Decreto nº 8.072, de 20 de julho de 1910, sofreu alterações, e o órgão passou a ser responsável somente dos problemas indígenas, restringindo assim, sua denominação para Serviço de Proteção ao Índio – SPI.

O Serviço de Proteção aos Índios tinha as mesmas concepções de diversos aparelhos de poder do Estado brasileiro, que faziam com que populações e territorializações específicas ficassem alheias à administração pública. Sua função principal era precaver e controlar conflitos internos disciplinando-os e delimitando-os, eliminando a errância de indígenas e camponeses segundo interesses estratégicos e táticos da administração. Os agentes do SPI 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” (LIMA, 1995, p. 142).

⁴² Homens que adentravam a selva para contatar índios.

Nesse sentido, o SPI foi uma espécie de “porta-voz autorizado” (BOURDIEU, 2008), do Estado brasileiro. Era ele quem retinha o poder de falar e de agir em nome dos povos indígenas e, de trabalhadores rurais empobrecidos. Bourdieu (2008), afirma que o porta-voz autorizado é aquele que;

Falando sobre o grupo pela magia da palavra de ordem, é o substituto do grupo que existe somente por esta procuração. Grupo feito homem, ele personifica uma pessoa fictícia, que ele arranca do estado de mero agregado de indivíduos separados, permitindo-lhe agir e falar, através dele, como um único homem. (BOURDIEU, 2008, p. 82).

A condição de porta-voz do SPILTIN foi oficializada pelo texto do decreto nº 8.072, de 20 de julho de 1910, que autorizava, em seu artigo 2º, o direito do SPILTIN em “concorrer para que os inspectores se constituam procuradores dos índios, requerendo ou designando procuradores para representa-los perante a justiça do paiz e as autoridades locais”.

Portanto, aos agentes do SPILTIN cabia falar em nome dos povos indígenas do Brasil, ao mesmo tempo em que seu privilégio, era também, seu dever e sua competência legítima. A tutela exercida em relação aos povos indígenas, desde a colonização do Brasil, no século XX, se configurou como um poder de Estado, sendo postas em práticas estratégias de guerra de conquista continuamente, em que a submissão dos indígenas era um aspecto fundamental para que pudessem ser incorporados a civilização ocidental e em seguida, a uma atividade econômica. Lima (1995) define o poder tutelar como;

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).

Oliveira (1998) afirma que o Serviço de Proteção aos Índios estabeleceu que a tutela deveria exercer uma função de mediação intercultural e política, disciplinadora e necessária para a convivência entre os dois lados, pacificando a região como um todo, regularizando minimamente o mercado de terras e criando condições para o chamado desenvolvimento econômico. A política do SPI caracterizava-se como laica, com um discurso de proteção aos índios em face a terceiros, conforme consta em sua diretriz, no que se refere as finalidades do Serviço de Proteção aos Índios:

a) estabelecer uma convivência pacífica com os índios; b) garantir a sobrevivência física dos povos indígenas; c) estimular os índios a adotarem gradualmente hábitos

civilizados; d) influir amistosamente na vida indígena; e) fixar o índio à terra; f) contribuir para o povoamento do interior do Brasil; g) possibilitar o acesso e a produção de bens econômicos nas terras dos índios; h) empregar a força de trabalho indígena no aumento da produtividade agrícola; i) fortalecer as iniciativas cívicas e o sentimento indígena de pertencer à nação brasileira. (www.funai.gov.br/index.php/servico-de-protecao-aos-indios-spi?start=1#). (Acesso em 11.02.2019)

Nesse sentido, as diretrizes do SPI apontam que este órgão indigenista foi criado com interesses políticos e econômicos e, não exclusivamente 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.

Oliveira (1998, p. 52) afirma que 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.

O padrão da ação indigenista do SPI, pode ser observado também, no documentário, *A construção do Brasil e a causa indígena*, com direção de Carlos Freire (2009). Este filme mostra o percurso de Rondon, após ser nomeado para dirigir os trabalhos de inspeção de mais de 10 mil quilômetros de fronteiras do Brasil, em janeiro de 1927. O ministro da guerra, general Nestor Passos, ordenou que o trabalho de avaliação do povoamento e das condições de segurança das fronteiras fosse efetuado até o fim do governo do presidente Washington Luís. Rondon, verificou os limites de inúmeras fronteiras brasileiras. Na relação entre Rondon e os índios, durante o processo de abertura de estradas e povoamento nas fronteiras nacionais, havia o seguinte lema: “morrer se preciso for, matar, nunca”.

Todavia, “o auto-sacrifício de morrer se preciso for matar nunca, não conseguiu resultados favoráveis” (GOMES, 1985, p. 03). Entre todos os povos contatados, havia grande perdas populacionais, como pode ser observado no documentário *Rondon um brasileiro*, produzido por Rafael Casé. Este filme mostra a partir de uma série de pesquisas documentais e entrevistas com pesquisadores nacionais, como se deu o processo da execução da política indigenista do SPI, sob o comando de Rondon. Enfatiza que nos dias atuais, não há estatísticas sobre o número de trabalhadores civis pobres e indígenas que foram incorporados de forma involuntária a comissão Rondon, como se fossem soldados. Essas pessoas eram obrigadas a

executar trabalhos pesados, sem receberem salários. Nesse modelo, as expedições se seguiam uma a outra, expropriando povos de seus territórios originais, matando e escravizando indígenas em todas as regiões por onde passava. Nas relações de primeiros contatos com os índios, grupos inteiros eram dizimados⁴³, as vezes antes de chegar aos Postos Indígenas – PI⁴⁴.

Segundo Gallois (1994) o contato pacífico dos agentes do Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais com os índios “arredios obedecia” a três etapas: a primeira era o uso de intérpretes, a segunda era fase de trocas de presentes, a terceira era o namoro. As distribuições de presentes são elementos importantes na fase de primeiros contatos com grupos isolados. Alguns objetos ocidentais como facas, facões, machados, recipientes, etc., facilitam a sobrevivência desses grupos, que muitas vezes se aproximam dos não índios para adquiri-los.

A oferta de bens desejados pelos indígenas tinha como principal objetivo pacificar possíveis agressividades dos povos isolados. Os pacificadores recolhiam sobretudo armas, desarmavam os índios que eram encaminhadas aos museus, cujos acervos evidenciam hoje a desproporção desses objetos da cultura material indígena (GALLOIS, 1994, p. 128).

Porém, de uma certa maneira, a troca de presentes, a meu ver, significa a instauração de um poder simbólico entre o colonizador, não índio, tendo como principal objetivo “amansar” os povos indígenas, tidos pelos não índios como povos “brabos”. Essa situação foi vivenciada pelo povo Awá, no início do seu contato com moradores de povoados próximos da sua área de mobilidade, que lhes ofereciam presentes, principalmente alimentos como farinha, “vasilhas” e ferramentas, com o objetivo de estabelecer contato pacífico e ganhar sua confiança. Essa estratégia de contato por meio de presentes, foi posta em prática, também, pelos agentes da Fundação Nacional do Índio, a partir de 1967, com povos indígenas isolados no Brasil.

Nesse sentido, compreendo que, a política indigenista criada e executada pelo Serviço de Proteção ao Índio com os povos indígenas do início até a segunda metade do século XX, vinculou a questão indigenista com a dos trabalhadores rurais pobres, contribuindo, para a abertura de fronteiras territoriais para que pudessem ser implantados projetos de

⁴³ Isto ocorreu por exemplo, com os *Kaingang*, primeiro povo contactado pela política de contato do SPI, tendo Rondon como condutor das estratégias de contato. O contato com os *Kaingang* ocorreu quando estava sendo construída a estrada de ferro noroeste do Brasil. Em pouco tempo de contato, esse povo começou a ser dizimados por doenças, muitos morreram quando foram deslocados de suas terras originais por fazendeiros e por agentes SPI.

⁴⁴ Segundo Gomes (1982, p. 07) a função dos postos indígenas é manter e exercer o contato direto com as populações indígenas e seus problemas”.

desenvolvimento econômicos. Contribuindo essencialmente, para a conservação de poderes políticos e econômicos nas mãos de uma aristocracia rural igual as do Brasil colonial.

2.1.2.A criação da Funai e a política para os índios isolados

O Serviço de Proteção aos Índios foi extinto em 1967, por diversas razões tais como crise administrativa, financeira, diversas “acusações de corrupção, extermínio de índios e pressão internacional. Foi substituído pela Fundação Nacional do Índio – Funai” (CUNHA, 1992).

A Funai foi criada por meio da Lei nº. 5. 371, de 05 de dezembro de 1967, no âmbito do Ministério da Justiça. Sua missão era “coordenar a política indigenista do Estado brasileiro e promover os direitos, em especial à terra, à preservação do meio ambiente e à promoção do desenvolvimento sustentável, que impactam nos determinantes do processo saúde, doença e na qualidade de vida” desses povos (FUNAI, 2018). Esse órgão indigenista estatal ficou responsável pelas ações referentes aos índios isolados e recém-contatados no Brasil.

De acordo com Gallois (1994, p, 122), a mudança de povos indígenas isolados para povos de recente contato diminui o “controle do órgão estatal sobre a presença de agentes externos nas áreas indígenas. Mas essa passagem é especialmente marcada por uma mudança de natureza nas intervenções: aos índios em contato, oferecem-se projetos econômicos, programas escolares, etc.”

Cabe destacar que a Funai herdou do SPI uma série de conhecimentos e práticas de políticas passadas, utilizadas na época do império e da colônia, além da filosofia de trabalho. 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. (Ver Lei nº.5.371/1997).

Nesse sentido, as instituições indigenistas do Estado brasileiro, podem ser consideradas como uma comissão, no sentido proposto por Bourdieu (2014, p. 94), “uma comissão é um ato típico de Estado que só pode ser realizado por pessoas que entretenham uma relação reconhecida como oficial”. Elas são criadas para elaborar uma nova definição de um problema constituído como público, neste caso, os povos indígenas, que são vistos como problemas que causam problemas, nesse sentido, um problema público que tem uma gênese histórica. Cabe a comissão tratar publicamente desse problema, tendo como missão criar solução e dar uma definição legítima.

Compreendo que a institucionalização da política indigenista no século XX ocorre através das diretrizes básicas presentes no Decreto nº 8.072/1910, que cria o Serviço de Proteção aos Índios e na Lei nº.5.371/1996, que cria a Fundação Nacional do Índio. O objetivo era garantir a segurança e proteção aos povos indígenas no Brasil, mas, na prática, muitas de suas ações se mostraram contra os povos indígenas, por visarem inseri-los na sociedade brasileira, enquanto seus territórios eram ocupados por não indígenas.

3. OS PRIMEIROS CONTATOS DOS AWÁ COM O MUNDO DOS BRANCOS

Forline (2002, p. 14) aponta o conflito da cabanagem, que ocorreu em torno de 1835-1840, como responsável pelo início da migração dos *Awá* para o Maranhão. É provável que, por volta de 1950, todos os Guajá já estivessem vivendo neste estado, no lado leste do rio Gurupi. Esse autor afirma que os “Guajá” são “originários do baixo rio Tocantins, no estado do Pará e formavam junto com os *Ka'apor*, Tembé e Guajajara, um conjunto da família linguística tupi-guarani daquela região”.

Existem registros da presença dos *Awá* nas regiões do Alto Carú, afluente do Gurupi, desde 1853, conforme um relatório de presidente da província do Maranhão. Segundo Cormier (2003, apud HERNANDO et al., 2013, p. 33), esse relatório lista as “tribos selvagens” e “nações indígenas” da província, com o objetivo de indicar a Assembleia Legislativa Provincial benefícios que os índios trariam para os colonos, através do uso do trabalho na construção de estradas que ligassem os aldeamentos aos núcleos de colonização. Entre os grupos listados estão os *Ka'apor* e os *Awá*, que teriam conseguido se manter distantes do avanço colonial, fugindo para o leste.

De acordo com Gomes (1982, p. 05), a chegada dos *Awá* ao Maranhão ocorreu através do rio Gurupi, na altura do paralelo 03, quando os índios *Urubu-ka'apor*, de espírito aguerrido, chegam 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. Os *Ka'apor* constituíam um povo populoso e agressivo em relação aos *Awá*, na altura das cabeceiras do rio Turiaçu e médio Gurupi. Eram também acossados pelos Tentehar, no alto rio Caru, que ainda 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 *Awá*.

Segundo Gomes (1982) os *Awá* afirmam que sempre tiveram esses objetos raros, muito valorizados e requeridos para a sua melhor sobrevivência. Em algumas ocasiões, durante esses deslocamentos, entravam em contato com outros grupos indígenas rivais, quilombolas ou moradores, o que originavam 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).

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-*Ka’apor* e Tembé⁴⁵-Tentehara” (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 Carú. Gomes (1985, p. 05), supõe que “essas informações vieram 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 Carú, os Awá se expandem para a margem leste do rio Pindaré e atingem os afluentes Buriticupu e o médio Zutiua, nos entremeios de aldeias *Tentehar*, 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 começa a ser ocupado por outros grupos Awá. O médio Zutiua 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).

De acordo com Hernando et al. (2013, p. 33), diversos autores como Treece (1987); Balée (1994); Forline (1997); Gomes e Meirelles (2002); O’Dwyer (2002); Cormier (2003), afirmam que 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.

⁴⁵ 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.

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 das plantações dos Tembé, Guajajara e “Urubu”. A ausência da agricultura do povo *Awá* é descrita também por Beghin (1957), que caracteriza o modo de vida desse povo, antes de serem contatados pela sociedade nacional, como caçador e coletor, nômade, (povo que não se estabelece em um local fixo), sem nenhuma forma de cultivo.

Porém, nos dias atuais, os *Awá* que estão em maior contato com a sociedade não indígena, 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.

O “nomadismo” dos *Awá* antes do contato direto com os brasileiros, quando viviam na mata, não ocorria de forma desorganizada, mas obedecia a uma organização social complexa em que não há limites geográficos determinados (GOMES, 1985).

Gomes (1985, p.2) afirmou que “a mobilidade dos *Awá* ocorre numa extensão de cerca de 100 km. Cada grupo, detêm um território condizente com seu tamanho e mobilidade, o que equivale a cerca de 400 km²”. Acrescenta o referido autor, que o movimento espacial dos “*Awá-Guajá*”, no uso de trajetos de caça e coleta resulta na formação de uma rede de circulação de informações e trocas, em que um grupo *Awá* muitas vezes tem conhecimento de outro através de referências territoriais. Afirmou ainda que;

Os Guajá vivem em grupos formados por duas ou mais famílias que se comunicam com outros grupos num determinado território. Junto eles formam um supra-grupo que permite a reprodução biológica e dá sentido mais amplo à etnia. Cada grupo reconhece como seu uma parte do território que compartilham, o qual chamam de *harakwá*, e que usam integralmente como fonte de vida e conhecimento. (GOMES, 1996, p. 07).

Para os *Awá* a terra é o elemento principal para a garantia de sua sobrevivência física e cultural. É o espaço onde exploram todas as formas de vida, é o local de transmissão e construção de saberes, é onde se unem os seres celestes, humanos, animais, plantas, etc. Cada grupo *Awá* reconhece como seu uma parte do território o qual chamam de *harakwá* – meu território, que determinam seus limites geográficos, sociais e tempo de permanência, ou *hakwá* – território do outro (FERREIRA, 2011).

Os *Awá* são pacíficos, porém, em relação aos limites dos *hakwá* são cuidadosos. Gomes (1996, p. 07) coloca que eles determinam seus limites e reconhecem os seus pontos e tempos

de permanência e exploração. A intrusão de um grupo ou indivíduo no *hakwá* de outro, é motivo de cautela, que deve ser observada e respeitada.

Garcia (2010, p. 46) afirma que os *harakwá* são de uso exclusivo de uma família ou grupo local que o conhece intimamente. Tradicionalmente suas fronteiras são dadas por parentes de parentes, até uma distância onde a genealogia e o território não mais alcançam. Esse autor descreve que;

O conjunto de ambientes compostos pelas (1º) terras firmes em que viviam, wutyry, passando às (2º) zonas de várzea e os cursos de rio, ou simplesmente “água”, ‘como me explicaram todo o complexo de alagados que se forma durante os meses de chuva, resultam em (3º) um conglomerado de áreas de caças identificadas por diferentes topônimos, e composta por uma infinidade de trilhas e algumas clareiras que compõem e atravessam todo o território tradicional. A esse conjunto territorial os Awá denominam haka’á (“minha floresta”), de forma genérica, e mais especificamente, harakwá (“meu lugar/”meu domínio”). São essas as expressões que marcam a relação dos Awá com o território (GARCIA, 2010, p. 45).

A caça é a atividade principal dos Awá. É ela quem “define o padrão de ocupação do território” (GARCIA, 2010). Em razão de constantes ameaças de morte e invasão de seu *hakwá*, esse povo busca locais distantes dos povoados como estratégia de sobrevivência.

De acordo com Cormier (2002), o alimento preferido dos Awá são os macacos. Eles fazem parte da vida cosmológica e social desse povo:

because monkeys are a favored food among the Guaja’, there may have been reluctance to advertise a big monkey catch owing to the high cultural premium on food sharing. Among the Guaja one is never to refuse a request of food from another. Thus, the practice of roasting and dividing monkeys in the forest may not have been merely for practical purposes of reducing their weight, but also may have been a way to conceal this food source from others who could claim it if they wished (COMIER, 2002, p. 65).

Cormier (2002) afirma que, a caça para os Awá representa o período de maior mobilidade. Sua exploração está relacionada ao comportamento dos Awá durante o período de seca. O aumento da pesca é associado ao aumento do sedentarismo. A estação seca é quando acontece um importante ritual para os Awá, que é a cerimônia *Karawara*, praticada várias vezes por semanas. *Karawara* é 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.

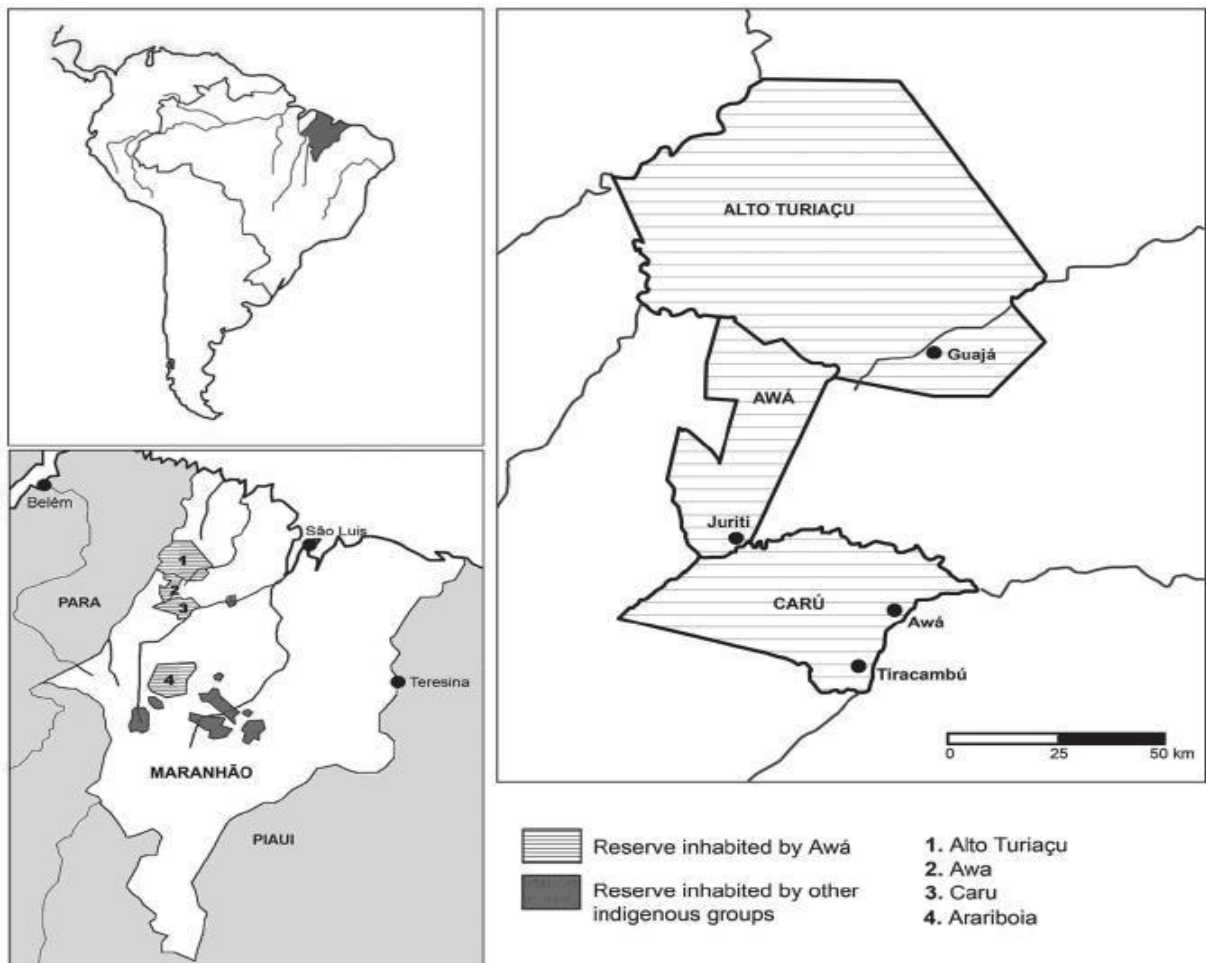
De acordo com Garcia (2010, p. 63), o “nomadismo *awá-guajá* é melhor entendido quando a mobilidade espacial é pensada como um processo de produção e reprodução do

harakwá”. A necessidade da fuga constante e a restrição cada vez maior do espaço faz com que esse processo não possa se completar e os *harakwá*, quando são desfeitos, tenham cada vez menos possibilidade de serem refeitos. Diferentemente dos territórios tradicionais, os *harakwá* atuais são espaços (que podem ser ou não) remanescentes de antigas áreas, compostos por pedaços anteriores, anexadas aos de outros grupos locais que agora vivem juntos, enquanto outras áreas foram totalmente perdidas. (GARCIA, 2010, p. 61).

Segundo Garcia (2010, p. 45) os postos indígenas *Awá*, Tiracambu, Guajá e Juriti reúnem os grupos *Awá* contatados. “Os *harakwas* são relacionados ao lugar de origem e a ocupação de diferentes habitats podem remeter a um contexto espacial muito mais extenso”.

Os postos *Awá* e Tiracambu situam-se na terra indígena Carú, o posto Guajá, na Terra Indígena alto Turiacu e o posto Juriti na terra indígena *Awá*, a única demarcada para uso exclusivo desse povo. O mapa a seguir permite a visualização das terras onde estão os *Awá* contatados e os não contatados.

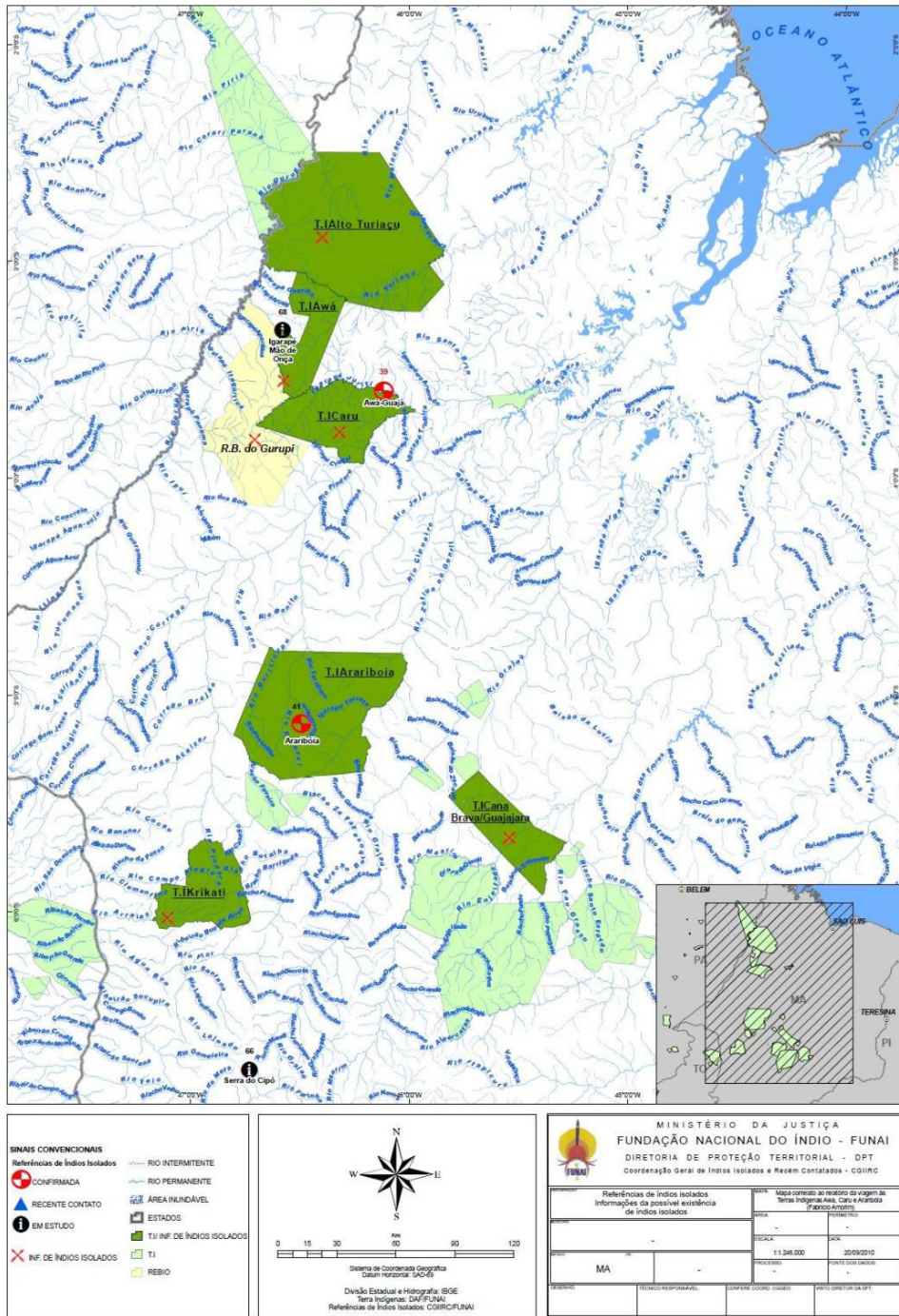
Figura nº 1. Mapa da Localização dos *Awá*-Guajá



Fonte: Hernando, Politis et al, 2011

No mapa acima, podemos observar a terra indígena *Awá*, que foi demarcada para manter a ligação entre a terra indígena Alto Turiaçu e a terra indígena Carú. Essa foi a estratégia para interligar as áreas por onde se deslocavam os *Awá*. De toda forma, permaneceu desprotegida uma ampla área que vai da terra indígena Caru à terra indígena Araribóia, também parte das rotas de movimentação *Awá*. Há notícias de *Awá* não contatado na terra Araribóia e também nessa área entre as terras indígenas Caru e Araribóia, assim como em outras áreas, conforme o mapa a seguir.

Figura 2: Mapa dos índios isolados no Maranhão



F

Fonte: Funai

Os territórios entre as Serras do Tiracambu e da Desordem, onde se encontram as nascentes dos rios, igarapés ou afluentes que desaguam no Pindaré, Carú, Gurupi e Turiaçu, são consideradas “áreas de refúgio” dos *Awá*, apontadas em alguns relatórios antropológicos elaborados por Gomes (1985; 1996) e estudos etnológicos de diversos autores, como por exemplo, Hernando et al (2013); Ferreira (2011) e Garcia (2010). Essas áreas foram invadidas por projetos de colonização povoamento e frentes de expansão, desde o início do século XIX.

De acordo com Coelho (1999, s/p), as “frentes de expansão, seja pastoril, extrativista ou agrícola, constroem relações diferenciadas, dependendo do povo indígena com o qual entram em contato”. Existe, ainda, uma série de fatores como: o valor que a terra assume na região, a situação geográfica da área face aos contatos com os centros de mercado e o grau de incorporação da mão de obra indígena nas atividades desenvolvidas. O que há de comum nas várias situações são as disputas pela terra, muitas vezes conflituosas, presentes nas relações interétnicas.

No caso dos *Awá*, a estratégia utilizada para escapar das violências provocadas pelas frentes de expansão, foi a fuga sistemática para lugares de difícil acesso, buscando o isolamento, retirando-se de seu território ocupado tradicionalmente. Essa atitude dos *Awá*, é característica de povos indígenas Guarani, diante das frentes econômicas e as políticas de intolerância que geraram uma série de transformações no interior de povos indígenas. Aguiar e Müller (2010, p. 171) afirmam que entre os Guarani, por exemplo, se “intensificou uma política de não violência, onde os indígenas buscavam o isolamento, retirando-se pacificamente de locais de origem”. Os autores, com base em Nimuendajú (1987), afirmam que esse modo dos Guarani reagirem aos problemas decorrentes do contato interétnico assemelha-se a atitude de *Nhandervuçu*, o Deus criador, diante da descoberta do adultério de *Nhandecy*, na lenda *Apapocuva* de criação do mundo: apenas recolhe seus pertences e parte.

Nhandervuçu se revela um verdadeiro Guaraní: não responde, e muito menos castiga diretamente a desobediência; mas quando *Nhandecy* afinal apanha seu cesto e vai a roça, ele põe seu enfeite de penas, toma o maracá e a cruz e se vai, para nunca mais voltar de modo duradouro (NIMUENDAJU, 1987 apud AGUIAR; MÜLLER, 2010, p. 171).

Considero, como já afirmei, a migração dos *Awá* para o Maranhão como o primeiro “processo de territorialização” (OLIVEIRA, 1998) vivenciado por eles e que tem como deflagrador a presença colonial em seu território de origem, que os obrigou a mudar o seu modo de vida, possivelmente, de povo agricultor para o de caçador e coletor.

Como afirmei anteriormente, existem registros de grupos *Awá* vivendo isolados. Porém, esses grupos sempre tiveram algum tipo de contato com moradores de povoados, que foram construídos dentro de território de mobilidade *Awá*, nas regiões do rio Turiaçu, Caru, Pindaré, Maracaçumé, Capim e Gurupi.

As regiões do Gurupi e Turiaçu foram reconhecidas em 1961 como território de direito dos povos indígenas que ali fossem encontrados. Por meio do Decreto nº. 51.026, de 25 de julho de 1961, pelo presidente Jânio Quadro. Criou a Reserva Florestal do Gurupi, com uma área de 1.674.000 hectares tendo como limites,

A norte e oeste pelo rio Gurupi desde a localidade de Itamataré até o segmento do paralelo 4°. A norte e a leste uma linha seca ligando Itamataré na margem direita do rio Gurupi até Pimentel, no rio Pindaré: daí pelo rio Pindaré até o segmento do paralelo 4° ao sul pelo segmento do paralelo 4°. (DECRETO nº 51.026/ 1961. Art. 2°)

O decreto nº 51.026/ 1961, em seu artigo 4° afirma que, dentro do polígono constitutivo da Reserva Florestal do Gurupi, serão respeitadas as terras do índio de forma a preservar as populações autóctones, de acordo com o preceito constitucional e a legislação específica em vigor, bem como os princípios de proteção e assistência aos silvícolas, administrados pelo Serviço de Proteção aos Índios.

Os *Awá* que viviam nessa região, na medida que fossem contatados, seriam alocados em terras indígenas destinadas ao uso exclusivo indígena. No entanto, em 1977 a Reserva Florestal do Gurupi foi dividida em duas, formando as reservas Carú e Turiaçu. Essa divisão fez com que muitos *Awá* perdessem contato entre si. Além disso, muitos morreram em decorrência do aumento da invasão de seus territórios ou por contatos forçados com brasileiros (GOMES, 1996)

A T.I. Turiaçu é a maior terra indígena do Maranhão. Limita-se ao norte e nordeste com as terras do núcleo de colonização da Companhia de Colonização do Nordeste – Colone. Nos limites leste e sul, encontram-se vários povoados que constituem focos de penetração na área, abrindo clareiras para roças. Esta terra foi demarcada para a posse permanente dos povos indígenas *Tentehar*/Guajajara e *Awá*/Guajá, tal como descrita na portaria de 1368, do presidente da Funai, publicada no diário oficial da União em 16 de setembro de 1982. Em 1970, houve ocupação de uma faixa de terra para colonização, resultado de acordo entre Funai e Sudene. A Terra Alto Turiaçu ficou localizada entre os rios Gurupi, ao oeste, Turiaçu ao leste e Gurupiúna e Maracaçumé ao norte.

A terra Alto Turiaçu espalha-se pelos municípios de Carutapera, Cândido Mendes, Turiaçu e Monção. Seu limite norte e nordeste se dá em terras da Colone, de onde frequentemente surgem invasões de camponeses cujas terras já foram devastadas. A leste e sul há dezenas de centros que igualmente penetram a reserva, abrindo largas clareiras para roças e por vezes entrando em contato com grupos *Awá* que delas se aproximam, pois estes não diferenciam entre os *Karaiw* (civilizados) da Funai e outros quaisquer (GOMES, 1982, p. 31). A Reserva Caru foi demarcada em 1977 e, atualmente,

Tem uma área de 175.000 hectares de floresta pré-amazônica, formando um quadrilátero irregular nas alturas dos paralelos 30°30' e 30°05' e os meridianos 46° e 46°20', tendo como limites a norte e oeste o rio Caru, que desce no rio Pindaré, limite leste e ao sul, o igarapé da Água Branca e uma linha seca de 25 Km que liga as cabeceiras deste igarapé às cabeceiras do rio Caru (GOMES, 1982, p. 42).

Esta é uma área tipicamente de floresta amazônia e de baixo relevo. Apenas no extremo sudoeste há uma cadeia de montanhas localmente chamada de Serra Azul e que faz parte da Serra da Desordem, a qual serve como divisor de águas que correm para os rios Turiaçu, Gurupi e Carú. Até a década de 60 esta era uma região de difícil acesso, sendo conhecida apenas pelos próprios índios e, por alguns, funcionários do Serviço de Proteção ao Índio, que subiam o rio Gurupi de canoa (GOMES, 1982, p. 30).

Segundo Gomes (1982, p. 46), após a demarcação de duas reservas indígenas, restou oficialmente uma área de cerca de 970.000 hectares como pertencentes à Reserva Florestal do Gurupi. Calculando grosseiramente, cerca de um terço desta área foi tomada por camponeses que penetraram a região do rio Carú a partir de 1966. Na parte sul da reserva, na qual está inserida a Reserva Carú, encontra-se razoável estado de conservação florística. Nos últimos anos várias empresas compraram vastas glebas dessa terra, através do estado do Maranhão, e pretendem instalar símbolos demarcatórios para afirmar possíveis direitos de propriedade. Nessas terras se encontram os grupos *Awá* que Gomes denominou de Alto Pindaré e Gurupi, o que fazem delas terras constitucionalmente indígenas.

O resultado do desmembramento da Reserva Florestal do Gurupi, implicou a perda de uma vasta área de floresta para especuladores agrários, e abriu um corredor que antes servia de ligação entre grupos *Awá* e assim possibilitou o rápido contato desses índios com camponeses sitiantes, resultando em várias mortes por contaminação. Gomes (1982) expõe que os *Awá*, um povo exclusivamente caçador-coletor, estavam sendo tratados de maneira desleixada que os deixavam à beira da extinção.

3.1 Os encontros nas “bandeiras verdes”

As referências que localizei sobre os *Awá* os descrevem como um povo ameaçado de morte em decorrência de constantes invasões do seu território, por parte do colonizador e de outros povos indígenas. Mas muitas das relações que os *Awá* foram estabelecendo com o mundo dos não índios ocorreram com os pequenos lavradores que migraram para o Maranhão, fugindo da seca que sempre assolou o nordeste. No Maranhão, buscavam as “bandeiras verdes⁴⁶”, áreas de mata onde poderiam praticar o cultivo para seu sustento.

Pinto (1935, p. 109) em estudo sobre os povos indígenas do Nordeste na década de 1930, menciona os *Awá* de forma simplória, indicando apenas que, os “Grajas, ou Guajás, dos sertões do rio Capim e do rio Gurupi, é uma população refratária à civilização”.

Gustavo Dodt (1973) em relatório sobre a sua jornada nas margens do Gurupi, sob ordens do presidente da província do Maranhão, em 18 de abril de 1873, menciona 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.

O Brasil da primeira metade do século XX despertava para o incentivo à industrialização. Joly (2007, p. 31) afirma que o Presidente Vargas objetivava tornar o Brasil autônomo na produção de papel e derivados, substituindo as importações. Para alavancar esse ramo, expediu amplas medidas de suporte econômico: isenção de impostos para aquisição de máquinas, insumos e ferramentas do exterior, e forneceu auxílio financeiro para a construção de unidades fabris, fornecimento de energia elétrica e instalações dos laboratórios de pesquisa.

A partir dos anos de 1950, o Estado brasileiro promoveu o desenvolvimento da indústria por meio de incentivos fiscais, financeiro e logístico. Durante o governo de Juscelino Kubitschek, em 1957, no Plano de Metas (1957-1960), as indústrias de papel e celulose conquistam forte expansão da capacidade produtiva, pela conjunção dos recursos do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico - BNDE e do capital externo, utilizados para financiamentos. As principais empresas do setor (herdeiras do pioneirismo e algumas filiais estrangeiras) se reafirmam no mercado e se tornam grandes empresas. O Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES), especialmente durante o plano de metas, foi

⁴⁶ A busca das Bandeiras Verdes caracteriza-se como um movimento que tem referência atribuída a uma profecia de Padre Cícero do Juazeiro: a profecia previa a existência de um território sagrado, situado na mata, onde se vivia em paz em uma terra de abundância, que deveria ser alcançada após um percurso penitencial (www.academia.edu/6513504/Bandeiras_verdes_completo) Acessado em 11.02.2019)

a instituição governamental que orquestrou e instrumentalizou a política de financiamento e de apoio às indústrias.

Nesse período, no Maranhão surgiram diversos projetos econômicos, assim como abertura de estradas, ferrovias e a chegada da expansão pecuária, intensificando o processo de povoamento, em regiões tradicionalmente ocupadas pelos *Awá*. Dentre esses estão uma série de projetos de “colonização dirigida”, isto é, o “assentamento de lavradores por iniciativa estatal ou paraestatal” (MUSUMECI, 1988), com o objetivo de solucionar conflitos e problemas agrários no Nordeste e ampliar a expansão econômica. Foram planejados e executados pela Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste – Sudene.

Um desses projetos, de acordo com Manhães (1987, p. 176), foi o projeto de colonização do Maranhão, que tinha como “finalidade ordenar e planejar a ocupação dos vales úmidos do estado, em vista de não ser aconselhável a colonização espontânea e auto-organizada pelas populações formadas por migrantes expulsos de outras regiões”. Apesar da grande disponibilidade de terras, houve uma série de conflitos por terra desde os anos de 1970, quando tiveram início diversos programas de colonização oficial.

O projeto de Colonização dirigida não obteve êxito por inúmeras questões financeiras e pelo aumento de conflitos agrários. Em razão disso, a Sudene replanejou o processo de colonização no Maranhão e buscou apoio de diversas organizações internacionais. Foi nesse contexto, que a Companhia de Colonização do Nordeste – Colone, empresa subsidiária da Sudene, foi criada. As pessoas que moravam nessas regiões recebiam uma carta de Anuência que lhes dava o direito de posse da terra que ocupavam.

Porém, era a Colone quem detinha o controle territorial, e quem tinha o poder de regularização fundiária, que lhe permitia distribuir lotes de terra. Muitos moradores, insatisfeitos com as ações da Colone organizaram diversas mobilizações com o objetivo de garantir a titulação de terras.

Pude obter informações sobre o projeto de colonização da Colone e sobre como se davam os encontros dos lavradores que faziam parte desse projeto com os povos indígenas que já vivam naquela região. Dona Ana⁴⁷ é filha de um dos primeiros migrantes a chegar em Maranhãozinho, através do projeto de colonização dirigida da Sudene. Através de D. Ana, fiquei sabendo que “colono” era a forma pela qual as pessoas que chegavam no interior do Maranhão, atrás de terras da Colone para lavoura e pecuária, gostavam de ser chamados, para se diferenciarem dos maranhenses da região.

⁴⁷ Minha tia, foi trabalhadora rural entre as décadas de 1960 a 1990 nas Vinte, um povoado localizado entre os municípios de Maranhãozinho e Maracaçumé.

Relatou-me, ainda que, a condição de vida dos colonos era sempre de tensão, porque ninguém era dono de nenhuma terra que ocupava, só tinham o direito de fazer benfeitoria. Considerava que os colonos eram “pobres”, não tinham dinheiro para investir na lavoura, sendo obrigados a pedir financiamento ao banco para poder trabalhar. Isso se dava da seguinte maneira: os colonos apresentavam uma carta, chamada pelos colonos de “carta de Noé”, onde mostravam o que eles estavam fazendo na terra e essa carta determinava a quantia em dinheiro que iriam receber. Os colonos se sentiam injustiçados no modo como ocorriam os empréstimos, porque os que tinham uma terra menor, recebiam um menor valor em dinheiro e os que tinham melhor situação financeira, com uma porção de terra maior, recebiam maior valor. Isso fez com que os conflitos por terra se intensificassem, entre os colonos e contra a Colone, gerando um aumento nas invasões de terras indígenas, na derrubada de madeira ilegal e na grilagem. Surgiram, nessa época, em todos os povoados do Gurupi, Turiaçu, Pindaré e Maracaçumé inúmeras madeireiras e serrarias. Pessoas de diversas regiões do país migraram para essas áreas, em busca de comprar ou vender madeira, conseguir terra fácil ou em busca de condições de vida melhores.

Naquela época não havia estradas, não havia recursos para aquela gente trabalhar. Só tinha mata, quando começou as pessoas do Sul a vir comprar madeira, vinha pessoal de tudo quanto era canto, a comprar madeira. Vinham carretas para comprar madeira e meu pai e meus irmãos começaram a cortar madeira, começou o negócio de madeira na região começou também as serrarias, eles vendiam madeira serrada também. Foi desmatada muita mata. (ANA MARIA PEREIRA DE SOUZA moradora de vila de “colonos” em Maranhãozinho povoado de Bom Jardim, entre as décadas de 1960 a 1980. Entrevista concedida em 04/06/2018).

A presença dos *Awá* nessa região foi percebida pelos moradores desde que chegaram através de levadas migratórias incentivadas pelo governo brasileiro, por meio de projetos de colonização e econômicos, principalmente, a partir da década de 1950. Muitos têm histórias de contato com os *Awá* durante o processo de ocupação e povoamento feito pela Colone e durante a abertura das BR 316 e 222.

Algumas dessas histórias estão registradas em relatórios elaborados por antropólogos da Funai, desde a segunda metade do século XX. Um exemplo, é o relatório inicial do Programa *Awá*⁴⁸ no qual Gomes (1982, p. 22) relata que “em quase todos os povoados desses municípios há histórias de encontros com grupos de índios Guajá”, de suas mortes por contaminação após os primeiros contatos, da troca de bens e dos sequestros de crianças. Na década de 1970, entre

⁴⁸ Programa concebido para executar uma política de ação visando os interesses de sobrevivência étnica desse povo, escrito pelo antropólogo M. Gomes em 1985, para a Funai.

os Urubu-*Ka'apor* morava uma “jovem mulher Guajá que foi sequestrada em 1972, tendo seus parentes mortos”. Além desse, há vários casos de brasileiros que tentaram criar crianças *Awá*, cujos pais morreram após um primeiro contato, sobretudo na região do rio Carú. Nos últimos dez anos, a própria Funai já resgatou uma dezena de *Awá* adoentados por contatos com brasileiros.

O meu avô foi um dos primeiros moradores a chegar em um povoado de Bom Jardim, localizado na microrregião do Vale do Pindaré – MA, que hoje é um município chamado de Maranhãozinho. Chegou motivado pelo projeto de Colonização desenvolvido pela Colone, com um grupo de migrantes de Jati, um município localizado na mesorregião Sul do Ceará. O objetivo era conseguir terras para fazer roças, criar porcos e galinhas e extrair madeira. Antes dos “colonos” chegarem nessa região, segundo registros históricos, ela já era ocupada por indígenas.

Pude ouvir vários relatos do meu avô, sobre encontros que teve com índios, nessa região. Alguns desses encontros, em sua versão, não ocorriam de modo pacífico, porque os trabalhadores pensavam que os “índios” estavam invadindo sua terra para roubar suas roças. Portanto, constantemente, eram vítimas de tiro de espingarda. Mas, alguns grupos, mantinham contato amigáveis com moradores, existindo até trocas de presentes.

Suponho que esses “índios” que meu avô disse ter encontrado, quando trabalhava na roça, ou quando retirava madeira na reserva do Gurupi, eram *Awá*. Essa suposição sustenta-se, principalmente, nas diversas informações de grupos *Awá* contatados por moradores e servidores da Funai nas proximidades desse local, constantes em relatórios antropológicos, elaborados por Mércio Gomes, a partir da década de 1980. Além disso, as características territoriais, descritas pelo meu avô, são semelhantes as referências presentes em diversas pesquisas sobre os *Awá*, sobretudo no que se refere a mobilidade e alimentação. Nessa região existia grande quantidade de “coco babaçu, que é a principal fonte de carboidrato para os *Awá*”, conforme afirma Forline (2002);

The Guajá eat mainly the kernels (nuts) of the babassu fruit. The fruits average a little over 3 seeds kernels each which means that regional peasants and indigenous groups can rely on babassu as a constant source of food. [...]. Before contact, the Guajá would place a fruit on a semi-concave rock (itá) and strike it with a wooden club or another rock to crack it open. Having acquired modern implements, they now open the fruits with steel axes. (FORLINE, 2002, p. 05).

Na década de 1950, o babaçu foi usado pelos colonos como fonte de alimentos e sobrevivência. Havia diversas pessoas, na maioria, mulheres que catavam coco⁴⁹ e eram chamadas, nos povoados, de quebradeiras de coco⁵⁰ ou catadoras de coco.

No decorrer das excursões dessas pessoas na mata, em busca de babaçu ou para derrubar mata para fazer roças, constantemente, havia encontros com grupos *Awá*. Muitos desses contatos não foram registrados em relatórios antropológicos e nem constam na literatura sobre povos indígenas no Maranhão. O filme etnográfico *Bandeiras Verdes*, produzido por Murilo Santos (1987), aborda esses encontros ao tratar das disputas ocasionadas pela posse de terra entre camponeses e grileiros e na desapropriação dessas áreas em conflito, localizadas na região chamada Pré- Amazônia.

Os territórios próximos dos rios Turiaçu, Gurupi, Pindaré e Maracaçumé, habitados tradicionalmente por povos indígenas e por trabalhadores rurais, com chegada da pecuária, assim como de colonos nessa região, foi acometida por maior desmatamento, disputas por terras e violências.

No período que a minha família chegou em uma Vila, a cerca de 20 quilômetros de Maranhãozinho e de Maracaçumé, no final da década de 1960, o babaçu era uma das principais fontes de carboidrato consumido por todos colonos que chegavam de diversas regiões do Nordeste. Além disso, era uma fonte de renda, sobretudo, para as quebradeiras de coco, que produziam azeite e carvão para vender ou trocar por outras mercadorias com moradores das vilas e povoados dos arredores de onde moravam.

A região onde está localizado o município de Bom Jardim é território tradicional do povo *Awá*, e começou a ser invadida desde o início do século XIX, pelos brasileiros. Havia intensa disputa por terras entre colonos, grilagem e exploração de madeira ilegal, conforme mostram as pesquisas de Gomes (1985); Hernando et al (2013). Forline (2002) e Ferreira (2011).

Gomes (1996, p. 12), em levantamento que visava encontrar sinais de presença de índios *Awá*, nos contrafortes da Serra do Tiracambu, identificou vestígios nessa região, que os *Awá* chamam de *Wytyramãï*, ou montanha grande. Afirmou que essa área vinha sendo invadida desde 1972, por parte de grileiros advindos de outros estados, que não pagavam impostos sobre

⁴⁹ Como as pessoas do interior do Maranhão chamam o ato de retirar coco da mata.

⁵⁰ 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.

a madeira que retiravam da região e transportavam para a cidade de Paragominas, no Pará. Todos os fazendeiros e peões de fazenda sabiam que essa região era uma reserva florestal, mas agiam com certeza absoluta de que não seriam molestados. Uma grande parte das áreas beirando o rio Gurupi estavam tomadas de fazendas de porte médio, com algum gado e alguma infraestrutura, sobretudo naquelas que ainda tinham madeira para tirar.

As pessoas que chegaram para ocupar e usufruir os benefícios da terra desenvolveram diversas estratégias para expulsar os Awá de seu território. Muitos colonos organizavam-se conforme o seu lugar de origem. Por exemplo, a minha família fazia parte de uma vila chamada “As Vinte”, onde a maioria dos moradores era cearense. Havia uma Vila chamada “As 10” e nela os habitantes eram predominantemente piauienses. Assim, na medida que fossem chegando novos colonos, eles criavam sua própria Vila com organização e leis próprias. Desse modo, iam sendo ocupados todos os espaços, surgiam povoados e estradas. Dona Ana, trabalhadora rural que morou na década de 1970, próximo da Reserva Florestal do Gurupi, me relatou:

Eu lembro que o meu irmão fundou uma igreja, a assembleia de Deus, nas Vinte. Era no meio do mato, nos dias que essa igreja começou a funcionar eles faziam cultos, cada um se juntava, levavam um saco de arroz, feijão, carne, farinha, para se alimentarem e lá eles congregavam. Eles respeitavam o líder dali, o pastor, que era uma autoridade. A primeira igreja foi fundada pelo seu tio e reunia todos os colonos das vintes. Lá era uma coisa muito bonita eram unidos. (ANA MARIA Entrevista concedida em 04/06/2018).

Mencionou, ainda, que os colonos eram unidos, particularmente pela identificação regional, e isso, gerava uma certa “irmandade” entre eles, inclusive na divisão de alimentos e de áreas da floresta que exploravam. O pastor da única igreja da região exercia uma maior liderança na Vila e entre os moradores de outras regiões próximas. Era o principal responsável por definir, sobretudo, a divisão dos produtos cultivados nas roças, ações de disputas por terra com outros colonos e a expulsão dos “índios” das áreas onde queriam fazer roças. Até chegar aquela região, ninguém tinha conhecimento de que naquela

área habitava índio, os colonos geralmente temiam a aproximação com eles com medo que roubassem suas roças e seus utensílios, por isso, em muitas casas sempre havia detrás de uma das portas uma espingarda, caso aparecesse algum índio (ANA MARIA, Entrevista concedida em 04/06/2018).

Nas décadas de 1950 e 1960, após serem criados os povoados de Santa Luzia do Paruá, Chapéu de Couro (atualmente, Governador Newton Bello), Encruzo (hoje Governador Nunes Freire), Maranhãozinho e Maracaçumé (LIMA, 2010), muitos colonos que viviam somente nas

vilas, migraram para esses povoados. Nesses locais ocorriam trocas de mercadorias⁵¹, venda de madeira e estavam sendo construídas as primeiras serrarias. As vilas se tornaram locais destinados a roças. Em razão disso, passaram a ser chamadas pelos colonos de centros, enquanto que os povoados eram chamados de cidade. A denominação “centro” é utilizada ainda hoje pelos moradores de povoados e municípios do Maranhão, para se referir aos locais que são feitas roças.

No entanto, após a formação de povoados e o aumento populacional ocasionado pelos projetos de colonização do Estado brasileiro, intensificaram-se os conflitos entre os colonos que queriam garantir a propriedade e o uso da terra. Intensificaram-se também, os contatos entre moradores e os Awá.

Lembro do relato do meu avô sobre um contato seu com um grupo Awá na mata, em uma área próxima à Maranhãozinho, um povoado do município Bom Jardim, ocorrido no final da década de 1940, logo que havia chegado ao Maranhão. Em sua narrativa descreveu um “resgate” que tinha feito de uma menina, com idade em torno de 08 a 09 anos, na mata, em um local próximo das Vinte. O que ele denominou “salvamento” desta criança, teria acontecido quando meu avô e mais alguns amigos percorriam a mata próxima da Vila onde moravam, em busca de madeira para vender e encontraram a criança sozinha. Por isso, levou-a para sua casa. Dois anos depois, essa menina se tornou sua esposa. Casos como esse eram corriqueiros em regiões de ocupação recente pelos migrantes e que eram territórios tradicionais de indígenas.

As crianças que sobreviviam ao contato com os moradores que lhes “resgatavam”, ou lhes “roubavam”, passavam a viver no povoado como se fossem “colonos”. Criavam relações sociais, religiosas e matrimônias. Em decorrência disso, muitos moradores dessas regiões, nos dias atuais, afirmam ter “descendência indígena”. Geralmente suas avós ou bisavós são indígenas, enquanto que os avôs e bisavôs são migrantes que vieram para o Maranhão com grupo de colonos de diversos estados do Brasil.

Em muitas ocasiões, quando os “colonos” derrubavam a mata para fazer roças, ou retiravam madeira em povoados de Bom Jardim, Pindaré e Maracaçumé, constantemente, ocorriam encontros com os Awá, que geralmente, ocasionavam a morte dos indígenas, fosse por tiros de espingardas, contaminação de alimentos ou por epidemias. Quando alguns grupos Awá percebiam a ameaça, fugiam.

⁵¹ Os moradores dos centros trocavam óleo de mamona, azeite de babaçu, corante, mel, farinha etc., por remédios, carne bovina, roupas, enxadas, facas, facões e vasilhas (potes de plástico e panelas de alumínio) com moradores dos povoados. Outro tipo de comércio consistia em os moradores dos centros comprarem mercadorias fiado para pagarem na época da colheita.

Nessas fugas constantemente ocorria a dispersão das pessoas do grupo. Assim, muitas crianças foram separadas de seus pais. Em outras ocasiões, eram feitas armadilhas para matar ou sequestrar mulheres e crianças *Awá*, por madeiros, caçadores e moradores dos povoados, que se sentiam ameaçados pelos *Awá*, alegando que eles saqueavam suas roças, roubavam facas, facões e vasilhas que encontravam nas casas.

Segundo Gomes (1985, p. 03) no início da década de 1950, os *Awá* começaram o contato contínuo com as frentes regionais nos municípios de Monção, Bom Jardim, Santa Luzia e Pindaré. Nessas regiões ocorreu a dispersão do povo *Awá*, resultando no isolamento de vários grupos uns em relação aos outros e a diminuição da sua capacidade de auto-reprodução biológica.

Em 2012, quando encontrei o meu avô, ele fez referência ao fato de que tinha tido uns três encontros com “índios Guajá”, desde quando chegou no Maranhão. Nesse dia, ele evitou me contar a história da minha avó, mas fez um relato sobre o seu último encontro com um grupo *Awá*, que havia ocorrido, mais ou menos, no final da década de 1950, na estrada “das Vinte”, próximo do rio Maracaçumé. Segundo seu relato o grupo *Awá* (Guajá) era constituído por 12 a 15 pessoas, incluindo umas quatro crianças que estavam nuas. Alguns pareciam estar doentes, um homem parecia ser cego, talvez, por ter sido atacado por moradores da região ou por outros índios, que viviam em aldeias. Esse grupo era conhecido na região, pois sempre aparecia pedindo alimentos, facas e vasilhas. Às vezes, tinham encontros pacíficos com alguns moradores, outras vezes, eram expulsos quando estavam próximos das roças ou quintais, por tiros de espingardas. Meu avô temia que esse grupo reconhecesse minha avó e por isso, se mudou para Maranhãozinho.

Presumo, que esse grupo tenha sido o mesmo grupo contatado pelo francês François Beghin, entre os dias 21 e 22 de outubro de 1948, entre os rios Alto Turiaçu e Gurupi, quando saiu de Pinheiro a procura “de aldeias dos *Ka'apor*”. Após ter recebido informações de um morador da região, que trabalhava na manutenção e vigia da linha telegráfica, sobre a existência dos “Guajá”. Essa pessoa disse haver, próximo dali um antigo acampamento deles, perto do igarapé Genipapo. Ao conhecer um grupo *Awá*, constituído por 12 pessoas, descreve-os de forma semelhante ao relato de alguns moradores da região, até mesmo, aos relatos do meu avô.

Segundo Beghin⁵² (1957), esse grupo tinha constantemente encontros com moradores da região e, a primeira pessoa que os contactou foi um homem chamado Raimundo, próximo da linha telegráfica, quando eles saqueavam suas roças de mandioca. Um dia, esse homem

⁵² Beghin foi um aventureiro francês que percorreu uma área desde o Rio Pindaré até Pinheiro em busca de vestígios dos *Awá*.

ofereceu para os “Guajá” uma bacia com mandioca e, desde então, eles sempre apareciam solicitando comida. Havia uma relação mais ou menos amigável entre os “Guajá” e os moradores da região, inclusive com o oferecimento de presentes aos *Awá*,

Raymundo leur fit cadeau d'un jeune chien qu'ils convoitaient. Un jour, les hommes des bois signifièrent qu'une de leurs femmes était morte, et depuis ce temps-là, ils n'avaient plus reparu, sans doute parce qu'ils avaient changé de campement, comme il advient généralement après un décès. (BEGHIN, 1957, p. 198).

No relatório publicado por Beghin (1957), há detalhes que demonstram características do seu contato com três grupos *Awá*, que indicam alguns aspectos de vulnerabilidade a que esse povo estava sujeito, no contexto da chegada da pecuária, dos projetos de colonização, da abertura de estradas, da grilagem de terras e da criação de serrarias e madeireiras no Maranhão.

Neste relatório, Beghin (1957) descreve que seu primeiro encontro com os *Awá* ocorreu em 21 de outubro de 1948. Após andar cerca de quatro quilômetros sob a linha telegráfica, achou um caminho na floresta percorrido pelos “Guajá”. Próximo dali, encontrou uma “casa”, num “lugar escuro e sujo” na qual havia “uma rede de fibras e em cima dela havia outra rede ocupada por um cão magro. Dentro dela havia um homem, velho, nú, sujo, peludo, barbado e desdentado, com um olho e nariz quebrado, lábios grossos com uma cicatriz nas gengivas e, atrás dele, havia um menino todo amarelo e com febre. Relata ainda que:

Mettant à profit l'absence des autres habitants, j'inspectai les deux huttes du minuscule village. La plus grande, de forme oblongue, comprenait, à chacune de ses extrémités, une entrée et un feu de bûches surmonté d'un gril de bâtons verts. Sous la voûte noircie par la fumée, pendaient des hamacs poisseux et sur des perches horizontales étaient alignées des dizaines de fleches de deux types différents: les unes se terminaient par une lamelle de bois à deux tranchants pour saigner les grands animaux: singes pécaris, cerfs (BEGHIN, 1957, p. 200).

Afirma que os *Awá* moravam em pequenos tapiris, que eram construídos próximos da palmeira do babaçu. Sua alimentação principal eram coco babaçu, jabuti e macaco guariba. Os homens andavam nus, com um protetor peniano e as mulheres usavam uma saia de fibras, que era grosseiramente tecida. O tom da cor da pele feminina era mais claro que a masculina e sua estatura era menor e mais magra que a de seus vizinhos *Ka'apor*.

Ces abris éphémères, en palmes de Bacaba, s'appuyaient aussi bien sur des perches fourchues plantées en terre que sur de jeunes arbres dont la partie inférieure avait été simplement émondée. Les Guaja, qui ne cultivent rien, ont un sens très développé d'intégration dans la Nature. (BEGHIN, 1957, p. 201).

Afirmou ainda, que os *Awá* possuíam dois tipos de flechas e observou que todas as flechas eram guardadas, em grande quantidade, alinhadas num poste de madeira na casa. Eram retas e não helicoidais como das tribos que já tinha encontrado. Havia também alguns espinhos embrulhados em folhas cuidadosamente amarradas.

Beghin (1957, p. 201) assim caracteriza as pessoas que constituíam os três grupos *Awá*: “étranges Indiens que ces Guaja!... Sales, hirsutes, trop barbus, n'ayant pour tout ornement que de vilains colliers de grains noirs”. Sendo, “índios ferozes, sujos, grosseiros, selvagens com aparência física horrenda e mongoloide”.

Acrescenta que existia apenas uma mulher que tinha cabelos lisos. Os outros tinham cabelos cacheados, narizes longos, muito finos, outros tinham narizes curtos e chatos. Em seu relatório, todos os grupos *Awá* com os quais teve contato são descritos com desprezo e desconfiança e ele próprio é sempre definido como “homem” amedrontado, uma vítima. Ele declara que, “isolé et sans arme, je me tins immobile et impassible, non sans redouter un grave incidente” (BEGHIN, 1957, p. 202). Segue um trecho do relatório que mostra sua percepção diante dos *Awá*;

L'unique absent était le vieillard hideux, qui continuait à veiller devant sa hutte obscure. M'étant écarté de quelques mètres, aussitôt l'homme à la prunelle blanche courut vers mon havresac et essaya d'y fureter. Je m'approchai de lui et il s'enfuit sans mot dire. Ce geste de pillard était plutôt inquiétant et, rassemblant mes bagages, j'allai me poster à l'entrée du chemin suivi par mes compagnons. Toute la tribu vint s'accroupir de nouveau en face de moi et aucun de mes mouvements ne leur échappait (BEGHIN, 1957, p. 202).

Gomes (1985, p. 06) diz que, após a publicação do relatório de Beghin, em 1957, “as informações de contato com os Guajá aumentaram intensivamente, na medida em que a abertura das BR 316, que liga Belém – PA a Maceió – AL e a BR 222, que liga Marabá - PA à Fortaleza – CE”, ambas cruzando o noroeste do estado do Maranhão, facilitou o deslocamento das pessoas, atraindo o avanço da frente agrícola camponesa e, na sua esteira, a grilagem de terras.

Com isso, aumentaram também as violências contra os *Awá*, em decorrência da invasão do seu território. Municípios como: Santa Luzia do Paruá, Maranhãozinho, Encruzo (Governador Nunes Freire), Chapéu de Couro, (Governador Newton Bello), etc., foram construídos em território tradicional do povo *Awá*, numa região conhecida como Pré-Amazônia maranhense e que foi invadida por brasileiros.

A partir de 1966, quando ficou definitivamente viabilizada a estrada Belém-São Luís, surgiram dezenas de povoados ou centros e mesmo cidades como Bom Jardim e Zé Doca. Os contatos entre os *Awá* e moradores desses lugares se tornaram mais intensos e próximos. Os

centros começaram a florescer perto da área dos *Ka'apor* e foram penetrando no seu interior, sem que houvesse uma fiscalização do órgão responsável (Serviço de Proteção ao Índio). O atual povoado de Igarapé Grande, a 11 Km, era até meados de 1960, área de conhecimento dos *Urubu-Kaapor* e, sobretudo, área de permanência de *Awá*, pois lá foram contatados vários *Awá*, que posteriormente morreram, um deles inclusive, no P.I. Pindaré (GOMES, 1982).

Segundo Gomes (1985, p. 06), em “1965 com o processo de abertura da rodovia São Luís-Belém, um grupo *Awá* constituído por mais ou menos 12 pessoas, foi bruscamente contatado por uma turma de peões de estradas, nas proximidades do atual povoado Cocalinho, município de Monção. Na ocasião, o chefe do Posto Indígena Gonçalves Dias foi chamado e cerca de 06 a 07 pessoas foram levadas para o posto. Todas morreram em alguns meses. Dos outros não se teve mais notícias. O P.I. Gonçalves Dias, até a década de 1940, foi um posto de atração dos Guajá, sem que nenhum Guajá tenha sido atraído permanentemente. Em 1970, este posto passou a ser chamado P.I. Pindaré. É o mais antigo posto indígena instalado no Maranhão, em 1910. Foi inicialmente construído muito acima do rio Pindaré, na altura do igarapé Água Preta. 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).

Nesse período, além desse grupo que foi contatado pelos funcionários da Funai no povoado Cocalinho, “havia nessa região mais dois ou três grupos que frequentavam com assiduidade o posto, e totalizavam cerca de 52 índios, tendo aparentemente já morrido uns três ou quatro” (GOMES, 1985, p. 08).

Além desse relato sobre a experiência de contato, existem outros que não foram positivos para os *Awá*, pois ocasionaram mortes de grupos inteiros, expropriação de seu território e ainda, a inserção forçada das regras e padrões sociais dos brasileiros. Alguns são descritos mostrando que o processo de contato ocorreu de modo pacífico, quando os *Awá*, estavam doentes, vulneráveis e em busca de comida, fugindo da violência exercida por outros índios e, principalmente, dos brasileiros, conforme consta em diversos relatórios e pesquisas como a de Beghin (1957); Gomes (1982; 1985; 1996), Forline (2005); Cormier (2005) e Politis (2010).

Em documento escrito em 04.03.1981, o pe. Carlo Ubbiali, missionário do CIMI, relata algumas viagens que realizou pela região por onde se deslocavam os *Awá*, seguindo pistas dos índios “brabos”, descritas por moradores da região. Essas pistas costumavam ser vistas em caçadas nas cabeceiras do Igarapé da Fome, onde ainda havia muita caça e cocais. Após passar pelo Igarapé da Fome, sem conseguir maiores informações sobre os tais “brabos”, Ubbiali

seguiu para São João do Carú, obtendo do morador Raimundo Cearense informações mais precisas;

Raimundo contou que, no mês de setembro de 1980 andou caçando até as cabeceiras do Igarapé da Fome e lá no cocal, viu muitos sinais da presença dos índios: palmeiras cortadas (corte feito com ferro cego) para tirar palmito, muitas varedas; mas não viu a “rancharia” dos índios. À minha objeção que podiam ter sido sinais de civilizados, ele respondeu que tinha certeza que eram de índios, porque “nós temos outro sistema” (CARLO UBBIALI, documento em 04.03.1981)

Simão José Ferreira, morador de São João do Carú, assim descreveu para Ubbiali seu encontro com os índios “brabos”:

Ele e alguns companheiros organizaram uma caçada na mata de Igarapé da Fome. Viram muitas varedas antigas, muita jussara cortada, muita casca de coco. E lá no cocal das cabeceiras do Igarapé toparam com um grupinho de índios. Ficaram com medo e fugiram. Eles assuntaram um assobio, escutaram crianças chorar e foram olhar. Viram índios nus e se afastaram logo. (CARLO UBBIALI, documento em 04.03.1981)

De São João do Caru, Ubbiali foi até o Centro dos Canguçu, situado na margem direita do rio Turizinho, que é afluente da esquerda do rio Caru. José, o situante⁵³ do lugar, afirmou que ali era lugar dos índios:

Ele contou que quando chegou em 1979, ele encontrou barracas velhas de índios, muita casca de jabuti, coco velho quebrado, muito pau velho. Conferiu que as barracas eram oito. Mas também disse que nunca os índios apareceram e nem viu a batida deles. Agora os Canguçu contaram que, no mês de outubro de 1980, chegou ai no centro um agrimensor, um tal Chico de Imperatriz, dando notícia de índios. O agrimensor afirmou para os Canguçu que tinha índios lá perto pós tinha visto três “barracas novas” na beira do Turizinho, lá no trecho do Pedrosa. Eram três tapiris de palha de açaí. E a palha era bem verde. O agrimensor disse que viu também cascas de jabuti, alguns jirauzinhos, batida recente e tinha certeza que era de índio. (CARLO UBBIALI, documento em 04.03.1981).

Saindo do centro do Canguçu, Ubbiali seguiu até Santarém, povoado situado nas duas margens do Turizinho. Rubem, o situante do lugar, chegou em 1974 com dois companheiros e relata que quando estavam abrindo uma roça os índios apareceram.

Rubem e os companheiros quiseram agradar os índios dando roupa e farinha. Os homens nús, com membro amarrado e braçadeira de semente de ubim, as mulheres com saiota de palha de tucum e os mesmos enfeites da semente de ubim. Um dia os índios carregaram farinha e ferramenta da barraca, apesar de eles já possuírem

⁵³ Situante, corruptela de sitiante, designa o primeiro a chegar nas “bandeiras verdes” e demarcar um lugar para morar com seus familiares, geralmente o lugar leva o nome de seu sitiante.

machado, facas, mas contudo, continuaram chegando a barraca em busca de farinha de puba. Nunca quiseram vestir roupa. Rubem contou que viram oito homens (um velho e outros bem novos), ter mulheres e um bocado de crianças (CARLO UBBIALI, documento em 04.03.1981)

Ubbiali conclui que os tapiris, o tipo de arma descrito, as cascas de jabuti e de coco, os jiraus para moqueado, são indícios de que seriam índios “Guajá”. Acrescenta que desde 1976 esse grupo evita contato com os “civilizados”, pois a aproximação com os brancos pode ter sido deletéria, considerando que em 1979 haviam sido vistos pelo Canguçu oito tapiris em 1979 e apenas três em 1980.

Segundo Gomes (1985), o aumento das notícias sobre o contato dos *Awá* com membros das frentes de expansão sócio-econômicas regionais, que sempre resultavam em mortes e sequestros de mulheres e crianças desse povo, chamou a atenção do Serviço de Proteção ao Índio – SPI, na década de 1940, e posteriormente da Fundação Nacional do Índio – Funai que os levou a tomar e executar medidas de proteção.

Ressalto que o aumento do contato entre os *Awá* e a sociedade brasileira ocorreu quando o governo brasileiro criou diversas iniciativas para impulsionar a implantação de projetos econômicos em todas as regiões do país.

Na década de 1970, a área entre a Serra Azul e a Serra do Tiracambú, em direção ao rio Gurupi era o local que mais concentrava grupos *Awá*. Nesse período, houve um crescente aumento de invasão por parte de posseiros e grileiros, que ocasionou a morte de muitos *Awá*, de quem, atualmente só se tem relatos e histórias que compõem o folclore da região dos povoados que margeiam o rio Caru. (GOMES, 1985, p. 07).

Nas décadas de 1970 e 1980, segundo informações do Instituto Brasileiro de Análises Econômicas – Ibase (2014), o governo militar lançou bases para a especialização minério-exportadora e instigou a criação de grandes projetos. Dentre eles, está o Programa Grande Carajás – PGC, um projeto de exploração de mineral como, bauxita, cobre, manganês, cassiterita, níquel, ouro e ferro, iniciado na década de 1970, com o apoio financeiro do Banco Mundial, Comunidade Europeia, Japão e Governo brasileiro, através da Companhia Vale do Rio Doce – CVRD: uma empresa estatal que surgiu como resultado de acordos de Washington com o Governo Vargas, especializada na exportação de minério de ferro, com a maior parte dos investimentos de capital britânico e americano. Essa empresa agrega em seu patrimônio todas as jazidas de ferro que eram prioridade da *Itabira Ore Company* e o governo americano concedeu financiamento de 14 milhões de dólares, através do *Eximbank*, para a compra máquinas e equipamentos.

Portanto, a CVRD já nasceu ligada diretamente ao mercado externo, com o propósito de abastecê-lo com minério. O Regime militar definiu o PGC como prioridade dos investimentos da CVRD que, antes disso, diversificava seus investimentos na produção de outros minerais. A justificativa do governo do general João Figueiredo era que Carajás seria essencial para o fim da dívida externa. (IBASE, 2014).

Gomes (1982, p.19) afirma que, dos “900 Km percorridos pela Ferrovia Carajás desde a Serra dos Carajás até o Porto do Itaqui, 650 estão em território maranhense. Cerca de 450 Km cortam a zona ecológica da Pré-Amazônia até a altura da cidade de Santa Inês”, quando então começam a surgir os chamados campos de Perizes, dando lugar, espaçadamente, a capões de floresta até a chegada final na Bahia de São Marcos, onde se localiza o Porto do Itaqui. Tradicionalmente, e isso desde épocas pré-colombianas, esse território de floresta pré-amazônica, cortado pelos vales dos rios Gurupi, Turiaçu, Maracassumé, Pindaré e Grajaú, mais a leste, era habitado por vários povos indígenas, dentre os quais sobreviveram à presente data os *Krikati*, *Pukobyê*, *Tentehar*- Guajajara e Tembê, *Urubu-Kaapor*, *Awá*, remanescentes de *Timbira Krejê* e *Pukobyê* e outros mais que perderam a memória pré-colombiana. Os *Krikati*, os *Pukobyê* e os *Timbira*⁵⁴, cujas línguas foram classificadas na família Jê, ocupavam uma zona mista de floresta e cerrado, ou chapada, como é regionalmente chamada, e hoje têm seus territórios nos municípios de Montes Altos, Amarante e Grajaú.

Gomes (1982, p. 44) descreve o contexto no qual estava situada a Reserva Carú, na década de 1980, apontando que a Ferrovia Carajás margeia o limite oriental do rio Pindaré, por cerca de 50Km até o Km 281, a uma distância média de 100 metros. Acrescenta que o futuro ramal vindo de Paragominas irá margear o limite setentrional do rio Carú. Considera que sua construção facilitou a comunicação entre a cidade de Santa Inês e os povoados ao longo do rio Pindaré, por onde passa a ferrovia e mesmo os do rio Carú, os quais até 1980 só tinham como único meio de transporte barcos ou lanchas de pouca eficiência. E alerta que;

A ferrovia ao ser concluída não dará acesso rodoviário a esses povoados e haverá, portanto, uma enorme depressão econômica na região e um aumento de insatisfação coletiva. Por outro lado, as terras dessa região serão arrendadas a empresa agropastoris ou vendidas a capitais brasileiros, isto, provocará um transtorno social incalculável. Talvez, por essa razão, Gomes considere que alguns grupos permitiram o contato com moradores da região e posteriormente, com os agentes da Funai. (GOMES 1982, p. 44).

⁵⁴ Os que são designados *Timbira*, provavelmente são os que posteriormente foram reconhecidos como *Krepumkatyê*.

No Maranhão o Projeto Grande Carajás contempla também, “projetos de desenvolvimento agrícola ou pecuário e a construção de uma grande represa. Tudo isso resulta numa grande ameaça para os povos indígenas que vivem nesta região” (COELHO; FERREIRA, 2013, p. 36). Esse projeto foi construído pressupondo um grande vazio demográfico na área de sua instalação, assim como, seguindo a lógica desenvolvimentista que o movia, pressupunha um vazio tecnológico e científico no Maranhão. (COELHO, 2014).

Segundo informações do site da Vale (2018), a EFC foi inaugurada em 1985, mas, o início do projeto ocorreu em 1974, com estudos de viabilidade. Em 1982 já haviam sido instalados 15 Km de trilhos da estrada. Atualmente, tem 892 quilômetros de extensão, que liga a maior mina de minério de ferro do mundo, em Carajás, no sudeste do Pará, ao Porto de Ponta da Madeira, em São Luís- MA. São transportados 120 milhões de toneladas de carga e 350 passageiros por ano. Circulam cerca de 35 composições que fazem um trajeto em 900 Km, mata a dentro, dentre os quais, há um dos maiores trens de carga do mundo, com 330 vagões e 3,3 quilômetros de extensão.

O período de implantação do Projeto Grande Carajás, que adentrava o território tradicional do povo Awá no Maranhão, bem como, de intensificação da industrialização no país, foi marcado também, por uma grande efervescência cultural e política. Foram construídos “novos movimentos sociais”: movimento feminista, movimento ecológico, grupos de estudos sobre negros e índios (GOHN, 1997, p. 273).

Nessa época, diversos eventos acadêmicos denunciaram e criticaram a violência estatal em relação aos povos indígenas. Assim, entraram no espaço político brasileiro as discussões sobre os povos indígenas e o indigenismo⁵⁵.

Nesse âmbito, surgia no Brasil uma “nova cultura, política pública, mediada pela pauta dos direitos sociais, culturais, políticos e econômicos, contrária às práticas autoritárias, clientelistas e corporativas” (GOHN, 2004, p. 28). Esta nova cultura política, definia-se por processos nos quais os diferentes interesses são reconhecidos, representados e negociados, via mediações sociopolíticas e culturais. Em meio a isso, o indigenismo se solidificou mediante um sistema de agências governamentais e agentes sociais, encabeçados pelo Instituto Indigenista Interamericano, com formas de consagração e difusão próprias e independentes e um sistema de ideais a serem atingidos em termos práticos, com ênfase na criação de uma política indigenista que respeitasse e garantisse direitos dos indígenas no Brasil.

⁵⁵ O termo indigenismo é oriundo da produção literária latino-americana (Lima 1995, p. 13). Designou, de início, uma corrente de pensamento na prosa e na poesia, similar ao chamado no Brasil de indianismo.

Nesse contexto, foi promulgado, em 1973, o Estatuto do Índio, pela Lei nº. 6001/73, que “regulava a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmonicamente, à comunhão nacional” (LEI Nº. 600/73, Art, 1º).

O Estatuto do Índio compreendia os “índios” como seres incapazes, que deveriam ser tutelados enquanto não fossem incorporados à civilização. Negava, assim, a autonomia e os direitos civis dos indígenas. O discurso protecionista da Funai tinha objetivos semelhantes aos do SPI no que diz respeito a tutela dos índios e, o respeito a cultura associado ao processo progressivo de integração à sociedade brasileira.

Nesse processo, era necessário que os agentes do órgão indigenista oficial garantissem espaços de relacionamentos sociais e o contato com a sociedade nacional, estabelecendo-lhes limites geográficos com a administração de aparelhos e agentes estatais, destruindo territorialidades, para construir terras indígenas.

4. AS (IN) AÇÕES DO ESTADO DIRECIONADAS AOS AWÁ

No mesmo ano da promulgação do Estatuto do Índio, em 1973, foi iniciada a política de contato executada pela Funai com os *Awá* “isolados” no Maranhão, seguindo os parâmetros das ações da política de contato em nível nacional. Essas ações foram intensificadas no âmbito das disputas territoriais ocasionadas pelo avanço das frentes de expansão da sociedade brasileira, que tinham o objetivo de combater a pobreza e, para isso, era preciso mudar relações “primitivas” que eram consideradas motivo de retardo ao desenvolvimento econômico regional.

Estou considerando como contato oficial as ações do órgão indigenista brasileiro executadas para atrair os *Awá*, tirá-los do seu lugar de origem e assentá-los em postos indígenas. A atração dos *Awá* e o seu assentamento em aldeias foram ações desenvolvidas pela Funai, sob a alegação de proteger o povo *Awá*. A lógica parecia ser proteger os *Awá*, sem garantir a proteção do seu território. No mesmo instante em que as ações de atração e assentamento dos *Awá* em aldeias ocorriam, os projetos econômicos avançavam, ocupando territórios tradicionais do povo *Awá*. Um exemplo disso, foi a construção da ferrovia Carajás.

A despeito dos relatos sobre contatos, muitas vezes violentos, estabelecidos entre os *Awá* e moradores do entorno de suas terras, o estado brasileiro demorou a executar ações voltadas a proteção desse povo.

4.1 As primeiras tentativas de atração

As primeiras ações desencadeadas pela Funai foram pontuais e indicavam falta de planejamento. A primeira ação ocorreu em 1972, após a notícia de que uma família *Awá* havia contraído gripe, ao se aproximar da casa de um posseiro, no povoado São João do Caru, localizado na beira do rio Caru. A enfermidade provocou a morte do pai, da mãe e de uma filha, tendo sobrevivido um menino de 07 anos e outro de 15. A Funai, ao tomar conhecimento do ocorrido, enviou a antropóloga Valéria Parisi para averiguar a situação e levar os sobreviventes para São Luís e depois para o posto de atração Guajá. Três anos depois um deles morreu de tuberculose. O outro tornou-se interprete no contato com outros grupos na década de 1980 (GOMES, 1985, p. 07).

O primeiro contato oficial entre os *Awá* e o Estado brasileiro também foi motivado por notícias de que um grupo *Awá* havia sido visto no Alto rio Turiaçu. Gomes (1985) afirma que a Funai recebeu notícias de um caçador, que havia avistado os *Awá*, e organizou uma expedição para encontrá-los. Compuseram essa expedição a antropóloga Valéria Parisi, então

respondendo por assuntos indigenistas na 6ª Delegacia Regional da Funai (São Luís) José Carlos Meireles, então chefe do P.I. Alto Turiaçu, recém-criado para os índios *Ka'apor*, Jairo Patusco, chefe do P.I. Pindaré, o mateiro Florindo Diniz, com larga experiência de trabalho entre os *Ka'apor* da região, e outros trabalhadores avulsos. Essa equipe contactou um grupo de 12 *Awá*, perto de um cocal de babaçu, em março de 1973, que ficou sendo chamado de Cocal Grande. Posteriormente, foi possível saber que este local já havia sido aldeia dos índios *Ka'apor*, devido à presença de cacos de cerâmica e resquícios de forno para torrar farinha.

Porém, a antropóloga Valéria Parisi pediu demissão da Funai e a continuação do contato com esse grupo *Awá* ficou sob a responsabilidade da 6ª Delegacia Regional da Funai, que tinha como delegado o sertanista Sidney Possuelo.

Esse primeiro contato, dos *Awá* com os agentes da Funai, “ocorreu no local em que hoje está localizado o Posto Indígena Guajá, na beira do rio Turiaçu (GOMES, 1982, p. 32).

O primeiro posto indígena onde os *Awá* foram assentados foi o P.I. Guajá, localizado na terra indígena Alto Turiaçu, que então denominava-se Posto de Atração *Awá*.

4.2 A criação da Frente de Atração

Segundo Gomes (1985, p. 08), após o primeiro contato oficial com os *Awá* a Funai iniciou um plano de criação de uma frente de atração, a qual passou a funcionar a partir de agosto do ano de 1974, ficando a cargo do Sr. João Moreira, antigo funcionário da 6ª D.R., mas praticamente dirigida por José Carlos Meireles. Nos três primeiros anos da criação da frente de atração, grupos Guajá se aproximaram em busca de implementos de ferro e até alguns comestíveis como farinha de mandioca e arroz.

Ressalto que a frente de atração criada pela Funai, com o objetivo de contatar os *Awá* foi posta em prática, quando estava sendo instalada a estrada de ferro Carajás. Assim, essa política, segue os parâmetros históricos da política de contato no Brasil, sendo executada com o objetivo de inserir os *Awá* num processo de sedentarização. Através dessa política os *Awá* contactados eram colocados em locais fixos, enquanto seus territórios eram liberados para a implantação de projetos econômicos.

A administração da Frente de Atração para contatar os *Awá* era feita pela presidência da Funai, com sede em Brasília, através de vários órgãos de assessoramento e departamentos, como o Departamento Geral do Patrimônio Indígena – DGPI, o Departamento Geral de Operações – DGO. Havia também, em várias capitais do Brasil, as Delegacias Regionais – D.R, cuja “função era implementar as diretrizes da presidência e seus departamentos”. As diretrizes

da delegacia regional eram repassadas para os postos indígenas – P.I. localizados no estado de sua jurisdição (GOMES, 1982, p. 07).

O delegado da 6ª Delegacia Regional do Maranhão, no início do contato com os *Awá*, era o sertanista Sidney Possuelo. Este departamento tratava de todas as diretrizes que regulamentavam os postos indígenas e a vida das populações indígenas (GOMES, 1982, 12).

Sidney Possuelo atuou no contato oficial estabelecido com os *Awá*, sendo o primeiro, após o envio da antropóloga Valeria Parisi, a empreender uma expedição para contatar um grupo *Awá*, o que ocorreu 1978.

Em decorrência das violências provocadas pela invasão do território dos *Awá* muitos grupos foram extintos ou se dispersaram de suas famílias, na bacia do rio Turiaçu, no igarapé Zutuia e nas margens do rio Gurupi. Talvez por esse motivo, alguns grupos *Awá*, não tenham oferecido resistência ao contato oficial.

Após a criação da frente de atração, intensificaram-se as ações das expedições para contatar grupos *Awá* que perambulavam em regiões próximas de povoados para assentá-los próximos as repartições da Funai.

No entanto, nem sempre as ações da Frente conseguiam se antecipar a violência desencadeada contra os *Awá*. Gomes (1985) relata que em 1975, no povoado Timbira do Bogéa, município de Santa Luzia, um grupo havia sido visto por moradores e semanas depois, foram encontradas as ossadas de vários deles (GOMES, 1985, p. 10).

Gomes (1985) fez referência, também, a um grupo *Awá*, com cerca de 91 pessoas, que teria sido contatado por Florindo Diniz, um funcionário da Funai, sobre o qual não se teve mais notícia. Por razões desconhecidas, esse grupo teria aparecido no Posto de Atração, em 1976, quando José Carlos Meireles já não estava mais na sub-chefia do posto. Depois disso, voltaram para a mata e nunca mais apareceram. Os funcionários da frente de atração, deduziram que as pessoas desse grupo morreram em decorrência de epidemias de gripe ou mudança total para outra região fora da Reserva Turiaçu (GOMES, 1985).

Em julho de 1978 a Frente Guajá foi assumida pelo sertanista Sidney Possuelo, que fez o primeiro recenseamento dos *Awá* contatados. Na contagem haviam “50 Guajá, sendo 30 homens e 20 mulheres, um desequilíbrio um tanto exacerbado das condições normais da demografia Guajá” (GOMES, 1985, p. 08).

A vulnerabilidade dos *Awá* em relação a contrair doenças dos não índios foi responsável por grande parte da mortandade desse povo nos primeiros contatos. A essa vulnerabilidade somava-se a pouca assistência em saúde promovida pela Funai. De acordo com Gomes (1982), em dezembro de 1978, um grupo *Awá* constituído por 18 pessoas, que já mantinha contato com

o P.I. Guajá, entrou em contato com alguns trabalhadores que faziam roças nas suas imediações e adquiriram uma virose. Morreram sete pessoas em poucos dias. O sertanista do P.I. Guajá, após ser alertado do ocorrido, localizou este grupo Guajá e levou um homem bastante doente para posto. Em janeiro, levou-o para São Luís, onde faleceu. Os camponeses trouxeram ao posto uma criança pequena, cuja mãe havia falecido. Posteriormente, essa criança também faleceu, somando nove o número de mortos desse grupo. Foi aberto um inquérito policial e nenhuma irregularidade maior foi constatada, a não ser, a invasão da terra, a transmissão de doenças e a falta de vigilância da área. Possuelo enviou informe para a imprensa, afirmando que esses índios teriam sido envenenados (GOMES, 1982, p. 32).

Outros relatos de Gomes (1985) referem-se a ataques desferidos a mando de fazendeiros, no município de Porto Franco, localizado na região centro sul maranhense. Em 1978, um grupo de 14 *Awá*, apossados por moradores do alto rio Pindaré, saíram do seu território tradicional, atravessaram o município de Amarante e uma parte do cerrado, indo viver nas pontas de floresta naquela região, alimentando-se ocasionalmente de burros e porcos das fazendas vizinhas. Foram atacados por empregados a mando de um fazendeiro, morrendo quatro deles na ocasião. Um foi preso e levado para a cadeia de Porto Franco, de onde foi tirado por uma comissão da Funai e levado a casa do índio, em São Luís. Nada foi apurado, nem a Funai buscou justiça para esses índios. O rapaz foi levado para o P.I. Guajá (GOMES, 1985, p. 10).

A situação crítica vivenciada pelos *Awá* foi denunciada por Gomes em 1980, ao então delegado da 6ª DR, Alípio Levay:

Em primeiro lugar, em se tratando de vidas humanas, e sobretudo de uma nação indígena de proporções tão reduzidas, vale salientar que é assombroso o decréscimo populacional dos índios Guajá da região do Rio Turiaçu, como bem friza o Sr. Wellington Gomes Figueiredo, ex- auxiliar técnico indigenista do ex-posto de atração Guajá (atual PI Guajá.) Na verdade, o quadro apresentado pelo digno indigenista em relatório de 29/10/1979, já se mostra caduco devido a dois acontecimentos do fim do ano passado que vitimaram mais onze Guajá, incluindo-se dois recém-nascidos. (MERCIO GOMES. Parecer ao processo FUNAI/BSB/5044/79, p.1)

Gomes (1982) fez referência, também, ao contato efetivado em 1978, por Possuelo e Meireles, na região do Igarapé Presídio, em uma viagem de reconhecimento na Reserva Caru. Esses índios habitualmente se relacionavam com pequenos invasores da área e continuaram a permanecer na região (GOMES, 1982). Diante do cenário crítico, Gomes problematiza:

O que fazer a respeito desses índios? Abrir novas frentes de contato? Contatá-los num arroubo de heroísmo e depois deixa-los a seu bel prazer, para ver como sobrevivem? O próprio Sr. Wellington se lamenta do fato de que, após ter contactado junto com o

Sr. Possuelo os 11 índios do Igarapé Presídio, a Funai, através da chefia do PI carú, não conseguiu dar uma assistência à altura a esses índios quando eles apareceram por lá com a intenção de reestabelecer o contato iniciado anteriormente. (MERCIO GOMES. Parecer ao processo FUNAI/BSB/5044/79, p.1)

O desabafo do antropólogo expressa a falta de planejamento e de condições por parte da Funai para prestar o atendimento necessário aos *Awá*. No mesmo parecer, Gomes faz referência as notícias, contadas pelos próprios *Awá*, de que havia outros grupos dentro da TI Alto Turiacú, além dos encontrados no Igarapé Presídio e outros grupos que dizem existir nas regiões de Santa Luzia e Porto Franco.

4.3 Da proteção à interferência: os postos indígenas

Em fevereiro de 1980, a Frente de Atração foi transformada em Posto Indígena, o P.I. Guajá. Com a mudança de posto de atração para posto indígena a lógica do contato mudou. Passou da proteção à interferência. Conforme Gallois (1994, p. 128) os índios seriam “emancipados da condição de isolados passando, conceitualmente, do estado de inocência ao de povos inferiorizados pelo contato; a situação de dominação manifesta-se nas múltiplas formas dirigidas de auxílio, que pretendem a recuperação de sua autonomia”.

Essa condição é expressa, sobretudo, pelo início de um processo de sedentarização, que segundo Gallois (1994, p. 21) é a “primeira etapa para o processo civilizatório”, resulta na introdução de doenças, de tecnologias e valores. Intenção simbolicamente e historicamente desempenhada através da pacificação, quando se distribuía roupas, cruzeiros e instrumentos de trabalho.

Após os primeiros contatos entre os *Awá* e os agentes da Funai, os “postos indígenas serviram como locais de apoio às aldeias *Awá*, onde estariam protegidos. Em troca de proteção, permaneceriam nas proximidades dos postos instalados. Isso implicava num processo de aldeamento, semelhante ao praticado no Brasil Colônia” (FERREIRA, 2011, p. 34).

De acordo com Gomes (1982, p. 08), no período 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 auto-didatismo.

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 Guajajara 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 P.I. Caru é o longo perímetro da reserva, de 190Km, 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 *Awá* 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.

4.4 Os Awá sem “proteção”

Mesmo após o fim da Frente de Atração, permaneceram as tentativas de contatos com os Awá em várias localidades no município de Santa Luzia, Porto Franco e Amarante (GOMES, 1985, p. 08).

De acordo com Gomes (1985, s/p.), desde 1966 sabia-se da presença de Awá nas proximidades da embocadura do rio Verde com o rio Pindaré, na altura do que é hoje o km 400 da ferrovia Carajás. Essa informação foi transmitida por rádio, enviado pelo antigo posto indígena Gonçalves Dias. O conteúdo da mensagem informava que dois Awá haviam sido mortos por um bugreiro, localizado no povoado Alto Alegre. Nada foi apurado a respeito.

Em 1982, Gomes escreveu um documento denúncia, no qual acusa o então delegado da 6ª DR, Alipio Levay de ser responsável por “ineficiência, desleixo, mentalidade retrógrada e péssima liderança perante os seus subordinados” (GOMES, 1982^a, p.1). Após listar graves problemas ocorridos com o povo *Krikati* e *Tentehar*, afirma que o quadro geral dos índios no Maranhão é péssimo, sobretudo em relação aos Awá:

Desde 1973, quando o primeiro grupo Guajá foi contatado no rio Turiaçu, já morreram cerca de 100 índios. Nem todos por culpa explícita da Funai. Muito morreram devido às frentes de expansão agrícola no rio Caru e no Pindaré. Mas a maioria se acabou depois de haver sido contatada. por exemplo: em novembro de 1976, um servidor da Funai contou 90 índios no rio Turiaçu. Quando fui fazer pesquisas nessa área, em fevereiro de 1980, restavam 30. Hoje continuam a ser 30. Que dizer desse decréscimo populacional da ordem de 60% em pouco mais de 3 anos? Em abril de 1980, uma equipe da Funai da qual fiz parte, contatou um grupo de 28 índios no vale do Pindaré. Constatada a necessidade de transferência, a Funai me requisitou como assessor (não pago e não contratado) nessa transferência. Fiz um relatório em 22 de maio avisando do perigo de tal empreendimento se não fossem fornecidas as condições necessárias, tais como a formação de uma equipe constituída de médico, enfermeiro, trabalhadores, sertanista, rádio-transmissor, medicamentos, etc. A não ser pela presença do médico no meio da jornada e um dedicado funcionário da Funai, nada disso foi atendido. No final, 7 índios de um grupo de 18 que não vieram nos acompanhando, chegaram a falecer e isso sem sequer ao menos nós víssemos. Quer dizer, nem foi culpa do médico, pois aqueles que estavam conosco, embora acometidos de gripe, sobreviveram (MERCIO GOMES, documento denúncia. Campinas, 31 de março de 1982)

Gomes elaborou, em 1985, um relatório destinado a Funai, intitulado: “Guajá próximos a ferrovia Carajás”. Nele afirmou que os “Guajá” estavam espalhados em um vasto território, do Alto Rio Turiacu, até o norte de Goiás. Isso porque, até então, não havia sido demarcado um território próprio para os “Guajá”. Sugere então que deveria ser demarcada a área desde onde começa a expansão inicial desse povo, qual seja, a área compreendida entre os rios Gurupi, Carú e Pindaré, na altura da serra do Tiracambu. Este seria o verdadeiro território “Guajá”. Significativamente, ele está inserido em grande parte nos limites da Reserva Florestal do Gurupi, decretada em 25. 07. 1961 e, que hoje está invadida por interesses agrícolas e minerais (GOMES, 1985)

Neste relatório, Gomes afirma que, em 15.08.1985, havia ocorrido um incidente, na altura do km 396 da ferrovia Carajás, no qual um motorista da empresa Tratex, empreiteira da CVRD, foi ferido por uma flecha no momento em que trabalhava numa máquina patrol, na construção de um desvio que liga a dita ferrovia à BR 222. A Funai soube do acontecimento no dia posterior (GOMES, 1985).

Este acontecimento foi relatado como sendo o terceiro que havia ocorrido nesta área, desde janeiro daquele ano de 1985. O primeiro havia sido na altura do km 410, quando um homem que pescava próximo a embocadura do rio Verde com o Pindaré, foi ferido no antebraço direito. O segundo se deu alguns dias depois, a uns 25 km ao sul, próximo do rio Azul, onde um homem recebeu uma flechada na altura do ombro.

Gomes (1985) relatou, ainda, que os incidentes do km 396 e do km 410 foram perpetrados por um mesmo grupo de índios *Awá*, cujas casas já foram vistas nas proximidades do rio Verde. O outro incidente, ocorrido no rio Azul, considera que deve provavelmente ser resultado da presença de um outro grupo *Awá*. Assim, eram dois grupos *Awá* que se encontravam nessa região.

Gomes, no mesmo relatório, descreveu uma viagem que realizou de 27 a 29 de agosto de 1985, acompanhado de dois *Awá*, *Taikamaha* e *Jeí* e Raimundo Mourão, chefe do P.I. *Awá*, localizado na reserva Carú. Durante a viagem, conversaram com os engenheiros Hélio Braga e João Bosco, responsáveis pelos acampamentos da CVRD e da Tratex, respectivamente, e com o chefe do trecho que vai do km 365 e 430, José Lessa, e vários peões da obra que viram os *Awá* ao longo da estrada. Conversaram, também, com vários moradores do lote Brejo Santo Antônio, com a GETAT, sobretudo com o Sr. Reinaldo Tavares. Além desses, em viagem feita um mês antes à fazenda do vale do Pindaré, que margeia a ferrovia Carajás nas imediações desses acontecimentos, receberam informações do capataz da fazenda, Sr. Manoel, e da dona

de uma pequena fazenda localizada às margens do rio Verde, a Sra. Ana Maria (GOMES, 1985, s/p).

Os principais dados colhidos indicaram a presença de um grupo de índios “Guajá” com uma aldeia próxima ao Rio Verde, com cerca de 05 casas ou tapiris. Teriam sido vistos, de uma só vez, 08 índios, dos quais 05 eram homens, uma mulher e duas crianças. Gomes (1985) supôs que pudesse haver mais umas duas ou três mulheres e umas 04 ou 05 crianças, somando um total aproximado de 15 pessoas.

Este é o grupo que Gomes designou como do Rio Verde. Esses índios costumavam ser vistos fugindo ou ameaçando pessoas com arco cortado no estilo cuia. Já haviam roubado e matado mais de uma dezena de porcos de duas casas localizadas no lote Brejo Santo Antônio. Suas flechas foram levadas para o representante do GETAT⁵⁶, no km 100 da BR 222. Foram identificadas como sendo do mesmo grupo da flecha que havia ferido o motorista da Tratex. A flecha encontrada mede aproximadamente 1,50 m. É menor que as flechas de outros grupos *Awá* (GOMES, 1985, s/p).

Gomes (1985) afirma que os *Awá* que o acompanhavam disseram que estas flechas não eram do estilo *Awá* e sim dos chamados *Mihua*, supostos outros índios nômades que fazem parte do realismo imaginário dos “Guajá”. Mas, para ele, tanto o grupo do rio Verde quanto o do rio Azul, que deveria ter também uns 15 membros, fazem parte do povo *Awá* e podem ser um sub-grupo com algumas características próprias.

De acordo com Gomes, nessa região havia dois pontos de urgência para serem resolvidos. Um é que poderia ocorrer reincidência dos acontecimentos já mencionados. Outro é que o reverso também poderia acontecer. Daí a necessidade de se trabalhar uma solução para esse problema. Sugeri duas maneiras para solucionar o problema. Uma seria demarcar uma determinada área para esses dois grupos “Guajá”, de preferência a que eles estão vivendo e que é seu território. Gomes (1985) aponta que seria imprescindível uma decisão de muita força por parte da Funai, em nível de presidência, para lutar contra os interesses de uma vintena de fazendas e um número bastante elevado de pequenos proprietários do loteamento Brejo Social, do qual o Brejo Santo Antônio faz parte, talvez umas duzentas famílias. A outra maneira, que considerava também problemática, seria a transferência desses dois grupos para uma outra área já demarcada ou a ser demarcada. Os principais problemas com esta solução seriam, além de se estar cometendo um ato de alienação de território indígena, as questões do contato, tais como a aquisição de doenças, até a localização desses grupos e sua readaptação em outra área.

⁵⁶ Grupo Executivo das Terras do Araguaia – Tocantins, criado pelo Decreto-Lei 1.767, de 1º de fevereiro de 1980.

Gomes, quando em 1982, elaborou um relatório antropológico sobre a problemática indígena no Maranhão, especificamente nas áreas de influência imediata da Ferrovia Carajás, constatou que as áreas indígenas mais diretamente atingidas pela construção do leito da ferrovia eram as reservas Turiaçu, Caru e Pindaré, Araribóia, Governador e Krikati. [...]. Ressaltou que os índios mais afetados eram os Guajajara, os Urubu-*ka'apor* e os “Guajá”.

Durante a construção da Ferrovia Carajás-Itaqui, Coelho (1986) chamou a atenção que esta ferrovia afetava diretamente as terras indígenas Carú e Pindaré no Maranhão, pois o seu traçado passava no limite dessas terras. Antes da finalização dessas obras, já eram observados os problemas gerados para os povos indígenas. A abertura da ferrovia 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 e passaram a ocorrer invasões esporádicas para coleta de coco babaçu, abertura de roças e caça.

Entre os meses de setembro agosto e setembro de 1985, com uma equipe da Funai, Gomes empreendeu uma viagem através das regiões e áreas que sobraram da Reserva Florestal do Gurupi, após a demarcação das terras indígenas do Alto Turiaçu e Carú. A ideia era reconhecer quais áreas ainda permaneciam com grupos *Awá*, para que pudesse ser criada uma terra indígena para esses grupos. A certeza histórica documentada desde a década de 1850, era de que grande parte dessa região continuava a ser território *Awá*, na verdade, o território original a partir do qual os grupos *Awá* se espalharam pelo oeste maranhense (GOMES, 1996).

Nesse levantamento foi concluído que a região situada entre as margens dos rios Pindaré e Carú, que agora pertence ao município de Bom jardim, havia sido invadida desde fins da década de 1960, comportando diversos povoados. Essa invasão foi tão rápida que nem deu tempo para alguns “Guajá” que lá viviam se refugiar em outra área (GOMES, 1996).

4.5 O convenio CVRD/FUNAI

A FUNAI manteve-se ausente do cenário de implantação do Programa Grande Carajás-PGC até que denúncias efetivadas pelo CIMI, veiculadas na imprensa nacional, obrigaram uma manifestação desse órgão. Segundo Coelho (2014), a primeira ação da Funai foi a elaboração do “Projeto Ferro Carajás: apoio às comunidades indígenas, em 1982, em colaboração com a CVRD. A previsão era de que seria executado no quinquênio 1982/86, com financiamento do Banco Mundial.

Na apresentação do referido Projeto, a FUNAI justifica seu “empenho” em oferecer maior assistência aos índios afetados pelo Projeto Carajás:

Em um empreendimento de tal envergadura, a FUNAI tem que se fazer presente, pois que afetando as comunidades indígenas em todos os aspectos, do cultural ao social e econômico, terá que oferecer maior aporte de assistência em saúde e saneamento, serviço social, educação, promoção comunitária, habitação, urbanismo, comunicação, transporte, agropecuária, energia e administração, delineados no presente Projeto (Vale do Rio Doce, 1982, p.1)

Em seguida, reconhece que o projeto atingirá diretamente:

Aos grupos indígenas Urubu-Kaapor e Guajá da área indígena Alto Turiaçu; Guajajara e Guajá, da área indígena Carú; Guajajara das áreas indígenas Araribóia, Canudal e Angico Torto; Gavião, da área indígena Governador; Krikati, da área indígena Krikati e Guajajara da área indígena Pindaré. /Vale do Rio Doce, 1982, p.1) (Grifo meu)

O referido Projeto, ao tratar do povo *Awá*, faz referência ao relatório do antropólogo Mércio Gomes, de novembro de 1981⁵⁷, no qual há a indicação da existência de cinco grupos *awá* que se encontravam nas terras indígenas Carú e Alto Turiaçu.

As ações previstas para os *Awá* da aldeia Guajá, que no documento é descrita como sendo no Posto Indígena Carú⁵⁸, estão relacionadas à contratação de um sertanista responsável pela orientação de todo o trabalho de atração na área. Foi criado um subitem dentro do Posto Indígena Carú, designado “Atividade de Atração Guajá”.

Não há nenhuma referência a demarcação de terra para os *Awá*, mas apenas a instalação de Postos de Vigilância nas áreas já demarcadas como indígenas, onde foram situados os *Awá* contatados.

Para a instalação do denominado “Posto Indígena de Atração Guajá”, foram previstos gastos com construções de instalações do posto, equipamentos como rádio amador, barco a motor, grupo gerador, contratação de trabalhadores, mateiros, interpretes indígenas, fixação de placas de limites da terra indígena, contratação de auxiliares e atendentes de enfermagem, formação de roças, aquisição de material para pequenos socorros.

Cabe observar que os maiores gastos foram direcionados para atividades de administração. Por outro lado, não há nenhuma atividade prevista para os *Awá* que já estavam assentados na Terra Indígena Alto Turiaçu, os primeiros que haviam sido contatados.

Coelho (2014) afirma que a elaboração desse projeto não levou em consideração as especificidades dos povos indígenas e foi pouco enfático em relação a uma questão crucial para esses povos, o resguardo e a garantia do território. Embora o dinheiro para a execução do projeto

⁵⁷ Mércio Gomes. Situação dos Guajá. Relatório em 20.11.81.

⁵⁸ Caru é o nome da terra indígena onde se encontram as aldeias *Awá* e Tiracambu. A aldeia Guajá está na terra indígena Alto Turiaçu.

tenha sido concedido, as condições de sua utilização nunca foram controladas. A própria CVRD, que deveria administrar os fundos, consistia em uma das empresas que concorriam pelos direitos de exploração das reservas mineiras que estavam sendo licitados. A Funai foi alvo de importantes críticas por parte da Associação Brasileira de Antropologia, a qual denunciava que os recursos haviam sido desviados à manutenção de sua própria infra-estrutura e a planos desenvolvimentistas dentro das terras indígenas.

O acordo para conceder os fundos exigia, também, que a CVRD financiasse o trabalho de antropólogos, escolhidos pela Associação Brasileira de Antropologia, para acompanhar e supervisionar o trabalho dos servidores da FUNAI em cada posto, além de determinar as necessidades básicas e os planos de investimento. No caso dos Awá foi designado o antropólogo Mércio Pereira Gomes, que passou a argumentar a necessidade de demarcar a terra indígena *Awá*, à revelia do que estava disposto no projeto de Apoio. Esta conquista foi alcançada apenas em 2004.

Coelho (2014) faz referência a outras iniciativas na mesma linha de programas de assistência, dessa feita específicas aos Awá. Em 1999, um novo Programa intitulado “Programa de Capacitação dos Awá-Guajá à Gestão Territorial e Promoção da Auto Sustentação de suas Comunidades⁵⁹”, teve a coordenação da Associação Indígena *Awá* e da CVRD, contando com a supervisão da Funai, através do Serviço de Apoio de Santa Inês, vinculado à Administração Regional desse órgão em Belém, Pará. Um dos objetivos desse Programa era garantir a continuidade do apoio da CVRD às comunidades *Awá*, porém “segundo diretrizes adequadas à situação do grupo” e tendo como critério a implementação de ações que favorecessem sua autonomia, sem prejuízo de sua cultura e organização social (BINDÁ, 1999). As diretrizes que inspiravam esse Programa eram a capacitação dos awá para as relações com não-índios e com outros povos indígenas e sua preparação para gerir autonomamente formas de garantir a satisfação de suas novas necessidades, geradas no próprio contato permanente (BINDÁ, 1999). Dentre as ações para atingir esses fins estavam algumas voltadas explicitamente para a introdução dos awá em uma economia de mercado.

No âmbito desse Programa estava prevista, também, a estruturação e fortalecimento de uma instância de representação externa, designada “Associação Indígena *Awá*”, apesar do reconhecimento de que os awá não possuíam qualquer informação ou conhecimento sobre o

⁵⁹ Programa elaborado pela antropóloga Nadja Havt Bindá.

significado, o papel, os objetivos, as formas de funcionamento e os possíveis desdobramentos dessa forma de organização⁶⁰.

Em 2001, o estado do Maranhão, através da Gerência de Desenvolvimento Social do Estado do Maranhão e da Gerência de Desenvolvimento Regional de Estado de Santa Inês, contratou um “Diagnóstico Sócio-econômica e Geoambiental das Terras Indígenas, Caru, Awá e Alto Turiaçu”. O objetivo era o interesse da CVRD em dar um novo direcionamento às ações desenvolvidas junto às populações indígenas localizadas na área de abrangência da Ferrovia Carajás. O referido trabalho foi realizado em parceria estabelecida entre o Governo do Estado e CVRD, através do Convênio GDS nº052/2000, e contou com a interveniência da FUNAI. Além da realização de um diagnóstico, estava prevista a elaboração de um plano de trabalho para ser desenvolvido no período de 2001 a 2005, a ser implementado pelas instituições envolvidas com a questão indígena e com a anuência e participação das comunidades indígenas.

Na introdução é afirmada a “competência científica” dos profissionais que realizaram o diagnóstico:

O diagnóstico sócio-econômico e geo-ambiental das terras indígenas Pindaré, Caru, Awá e Alto Turiaçu, foi realizado por profissionais das áreas de Antropologia, Educação, Serviço Social, Sistemas Agrários, Etnobiologia, Engenharia Civil e Geoprocessamento. Profissionais ligados às universidades UEMA e UFMA existentes no Estado, e várias instituições que trabalham com a questão indígena na região como a FUNAI, FUNASA e Conselho Indigenista Missionário. Além da presença indispensável e continua de todas as lideranças indígenas de cada aldeia. (GDS/GDR, 2001, p.3)

Coelho coordenou a equipe de antropologia desse Diagnóstico⁶¹. Identificou que os *Awá* mantinham seu modo de vida caçador/coletor, a despeito da introdução da agricultura por funcionários da FUNAI, que os estimulavam a exercer essa atividade e contavam com significativa resistência. Segundo Coelho (2014), a equipe responsável pela avaliação dos recursos bióticos, embora reconhecendo que a floresta de terra firme, predominante na região, encontrava-se de modo geral bem preservada, apontou a importância do babaçu na dieta *Awá* e chamou a atenção para a precariedade da conservação das palmeiras e destacou o impacto negativo do plantio de roças.

A equipe da antropologia identificou, também, possíveis danos que a introdução da escolarização poderia trazer a esse povo. Nessa época estava em curso uma experiência efetivada pelo CIMI (que tem continuidade até os dias atuais) que se constituiu com o objetivo de preparar os *Awá* para a autonomia e a autogestão. Foi feito o alerta no sentido de que a

⁶⁰ Em 2000 foi criada a Associação Awá e também o “Selo Awá” para identificar os produtos que os Awá lançariam no mercado como cipó títica e mel de abelha.

⁶¹ Participaram também os antropólogos Rogério Pinto e Kátia Núbria Correa.

escolarização trazia em seu bojo a alfabetização, que então acontecia em língua portuguesa, que poderia levar ao risco de perda da língua *Awá*.

Todas as terras indígenas que fazem parte do sistema Pindaré, inclusive Turiaçu e Carú foram beneficiadas pelo convênio CVRD/Funai. Gomes (1985) criticou a Frente de Atração, Guajá que, por falta de experiência e conhecimento do caso “Guajá”, não conseguiu criar, nem dar continuidade à assistência “Guajá”, mantendo os dois postos “Guajá” independentes entre si e sem ligação com a questão de contato com outros “Guajá” e a seleção de um território “Guajá” (GOMES, 1985).

Em agosto de 1984, após três anos da implantação do projeto Funai/CVRD, Gomes elaborou o quarto relatório sobre as reservas indígena Turiaçu, Carú e Pindaré e seus problemas perante a Funai e o projeto Carajás, no período entre dezembro de 1983 a julho de 1984. Neste, assinalou que não havia visivelmente nenhum benefício concreto de ordem sócio-cultural que esses recursos tivessem trazido para os índios Guajajara (*Tenetehara*), Guajá e Urubu-*Ka'apor*, das reservas indígenas Pindaré, Turiaçu e Carú. O aumento desse recurso trouxe novos problemas para esses povos, que chegaram a ameaçar o bem-estar físico de indivíduos, tanto “civilizados” quanto índios. As contradições se aceleram tanto na área de relações intra-tribais, quanto inter-tribais e inter-étnicas de um modo geral.

No caso dos *Awá*, Gomes (1984) aponta que os problemas se referem tanto a sua saúde e condições de sobrevivência interna na reserva, quanto aos problemas resultantes de sua dispersão em áreas ainda não demarcadas. A equipe volante de saúde, que foi contratada para trabalhar na região maranhense do projeto Funai/CVRD, não cumpria com seus objetivos, devido a sua permanência em São Luís e não possuía um plano médico-antropológico para atender os índios em seus diversos estágios de compreensão médica.

Gomes (1984) elogiou o desempenho da chefia do P.I Alto Turiaçu, por tomar para si as maiores responsabilidades no que se referem os trabalhos de proteção da reserva e de ampliação do universo indígena. Quanto ao P.I Guajá, afirmou existir uma sensível diferença de entusiasmo pelo trabalho e dedicação aos objetivos básicos do posto. Alertou que era na área que caberia a responsabilidade desse último posto onde ocorria o maior número de invasões e plantios de roça (GOMES, 1984).

Gomes aponta que as invasões que ocorrem anualmente causam graves prejuízos para os *Awá* que vivem na parte sul e perambulam em território de invasões. Essas invasões vêm de lugares onde aparentemente não há mais matas para plantio e os terrenos já desmatados estavam começando a ser tomados por grileiros que revendiam a comerciantes de cidade próximas para criarem gado. Mais perigosas ainda, eram as invasões que começavam a ocorrer no norte da

Reserva, próximo ao Rio Maracassumé, onde foram redescobertos vários garimpos de ouro. Num deles havia referência a presença de 12.000 garimpeiros e comentava-se que o vale de ouro corria em direção a Reserva. Vários *Ka'apor* foram atraídos para esses garimpos, temporariamente, e corriam o risco de ser ludibriados com promessas de dinheiro fácil, caso permitam a garimpagem, “por camaradagem” em sua reserva (GOMES, 1984).

4.6 O Programa *Awá*

Desde o ano de 1984, Gomes vinha insistindo junto a FUNAI/CVRD sobre a necessidade da criação de um Programa “Guajá” destinado a garantir a sobrevivência dos *Awá-Guajá*. Nesse programa constaria um esforço médico especial, com a presença de médico ou enfermeiro de alto nível, diferente do desleixo que vinha sendo a prática da Equipe Volante de Saúde- EVS.

Caberia ao Programa, ainda segundo Gomes, projetar um cronograma de contato com outros grupos “Guajá”, dentro e fora da reserva, para avaliar o tamanho da área utilizada pelos outros grupos *Awá* e propor a criação de uma área específica para esses índios, área essa que estaria incluída dentro da Reserva Florestal do Gurupi.

Como terceira função, a Equipe Guajá buscava criar um conjunto de normas que visasse orientar o contato futuro com outros grupos *Awá* que vivem fora de áreas em projeto de demarcação e que teriam um programa especial de transferência para áreas reconhecidamente Guajá. Nesse sentido, fazia referência especial a um grupo *Awá* que vivia na Serra da Cangalha, no norte de Goiás.

Finalmente, como ideia geral, o Programa Guajá buscava trabalhar no sentido de criar uma nova concepção de indigenismo para esse povo indígena, no que concerne a sua singularidade como povo arredio e sem agricultura. Sugere como ideia a ser trabalhada, que em alguns casos os *Awá* poderiam ser incentivados a prática cultural do pastoreio e não da agricultura, como vinha sendo feito.

Gomes argumenta haver uma certa urgência na criação desse Programa Guajá. Além da existência dos grupos já em contato no P.I *Awá* e no P.I Guajá, aponta um número de quatro grupos “Guajá” que recentemente vinham aparecendo próximo a povoados ou moradias de “civilizados” que estão invadindo o seu território, sem que a Funai tenha feito nada a respeito.

Nessa mesma área, em 1984 invasores realizaram brocas para roças na Reserva Carú, por onde passa o pico de demarcação. A equipe de aviventação que por lá trabalhava chegou a entrar em contato com um grupo de 12 a 15 *Awá*. Devido à inexistência efetiva de um programa

Guajá nenhuma ideia concreta havia a respeito do que fazer com esses índios a serem contatados. Nem ao menos um plano de vacinação estava sendo cogitado por parte de quem supostamente estava à frente da Equipe Guajá

Em 1985, a Funai criou o “Programa *Awá*, com o objetivo de se posicionar diante da problemática dos índios *Awá*-Guajá e tomar as medidas para criar uma política de ação visando os interesses de sobrevivência e continuidade étnica desse povo”. (GOMES, 1985, p. 01).

Embora já venha existindo uma prática indigenista em relação aos Guajá, desde o primeiro contato oficial desses índios com uma equipe da Funai, em março de 1973, pode-se afirmar que só a partir da criação do Programa *Awá*, tem-se o início de uma política indigenista global para enfrentar os problemas inerentes à relação índios autônomos, versus sociedade nacional, levando em conta os problemas específicos ao povo Guajá (GOMES, 1985, p. 01).

Quando foi “criado o Programa *Awá*”, a problemática Guajá, conforme caracteriza Gomes (1985) consistia essencialmente,

na “característica nômade desse povo e sem agricultura, que viviam nas matas altas dos vales dos rios Pindaré, Turiaçu e Gurupi, nos recônditos mais ermos e de difícil acesso, fugindo das pressões históricas e atuais da expansão da sociedade nacional” (GOMES, 1985, p.01).

Existiam ainda, aspectos internos, específicos de um “povo sem agricultura e com alto grau de nomadismo, vivendo um modo de vida autônomo, em pequenos grupos de 04 a 30 pessoas que detêm um território condizente com o tamanho e mobilidade de sua população, o que equivale, estimativamente, a cerca de 400 Km² por grupo” (GOMES, 1985, p. 02).

De acordo com Gomes, o processo de relacionamento dos “povos autônomos” com a sociedade brasileira leva-os a constituir novas formas de organização sócio-política e visão do mundo, de maneira sincrética, orgânica e específica. Transferidas e aplicadas ao caso *Awá*, essas concepções se transformaram nos principais objetivos do Programa *Awá*, que são: a sobrevivência física e cultural desse povo; sua adaptação às condições inescapáveis de cerceamento de seu território e contato com segmento da sociedade brasileira, a manutenção do maior espaço territorial possível para a sua sobrevivência cultural, inclusive na perspectiva de crescimento populacional futuro; e ampliação do seu conhecimento do mundo que os circunda e que os coloca numa nova rede de relações políticas (GOMES, 1985). Um dos objetivos principais desse programa era diminuir o decréscimo populacional, provocado pelo contato entre os *Awá* com os brasileiros.

Segundo Gomes (1985, p. 03), a criação de uma política de ação para a problemática dos índios autônomos, deveria ser encaminhada através de uma filosofia indigenista que se

baseasse nos seguintes pontos: os povos indígenas brasileiros não são remanescentes de épocas passadas; são povos contemporâneos e com estruturas sociais e políticas capazes de se manter autonomamente, por leis e costumes próprios, mas dentro de um contexto mais amplo; os povos indígenas são constituintes da nação brasileira, não somente de forma precedente, mas presente e futura; a sobrevivência dos povos indígenas é um aval do futuro do Brasil, seja pela preservação das riquezas naturais existentes em seu território, seja pela coexistência de formas diversas de organização sócio-política e conhecimento adaptativo da natureza; os povos indígenas não se aculturam nem se assimilam nos moldes concebidos pelas teorias antropológicas passadas e pelas políticas indígenas anteriores ou mesmo pela visão preconceituosa de segmentos da sociedade brasileira.

Cabe discutir a compreensão que Gomes tem dos povos indígenas como “constituintes da nação brasileira”. Essa é uma perspectiva que pode reforçar a visão de que os índios devem ser incorporados à sociedade brasileira, o que significaria compreender o Brasil como um país de uma única nação.

Em 1985, em um relatório sobre o Programa *Awá*, Mércio Gomes, que então trabalhava na Funai, pressupõe que haviam cerca de 300 *Awá*, dos quais a Funai tinha conhecimento de apenas 125. Quando as ações de atração dos *Awá* estavam sendo praticadas, através do Programa *Awá*, a expectativa de vida das pessoas, era de mais ou menos 30 anos, sendo a sua mortalidade infantil de 300 por 1000, em situação pré-contato. Assim, uma mulher teria em média quatro gestações no período de fertilidade, “15 a 30 anos, dos quais sobreviveriam 02 a 08 filhos. A população *Awá* teria condições de duplicar a cada duas gerações, se não fosse pelos percalços de contato, quase sempre inamistosos, com outros povos indígenas e regionais” (GOMES, 1985, p. 02).

Gomes (1985) afirma que o Programa *Awá* tem como consequência da sua ação o empenho em demarcar a área exclusiva para os *Awá* autônomos, sem prejuízo das áreas indígenas já demarcadas. Esta área a princípio se localizava a partir da reserva Caru, em direção a oeste e sul, abrangendo os limites da reserva do Gurupi, que por decreto de 1961 existe em área de 1.056.000 hectares e pertence oficialmente ao IBDF e a Funai. Uma parte dela está incluída nas atuais reservas Turiaçu e Carú, outra está invadida por mais de 50.000 posseiros e é irrecuperável. Outra permanecia relativamente incólume, a não ser pela presença de pretensas fazendas, que não são mais motivos de especulação de terra e totalmente ilegais.

Desse modo, a ação do Programa *Awá* seria de validação oficial dos antigos limites possíveis da Reserva Florestal do Gurupi. Caso ocorressem resistências, elas seriam conduzidas e ultrapassadas pelos limites da boa razão e legislação que jurisdiciona sobre os direitos

históricos e inalienáveis dos povos indígenas. Os *Awá* que estivessem muito distantes dos limites da futura Reserva *Awá* seriam contatados com o intuito de persuadi-los a buscar refúgio e condições de sobrevivência nesta esperada reserva (GOMES, 1985).

O Programa *Awá*, foi previsto em um prazo de três anos para a conclusão de sua fase de implantação e a conclusão das metas iniciais, isto é,

a demarcação da “Reserva *Awá*, a formação da equipe Guajá, inclusive nos setores médicos e antropológicos e o estabelecimento da política de relações paritárias entre os Guajá e a equipe Guajá visando o fortalecimento da cultura Guajá pela ampliação do seu conhecimento do mundo exterior”. (GOMES, 1985, p. 17).

A demarcação da terra indígena *Awá* veio a ocorrer muito tempo depois, após muitas disputas judiciais e alterações dos limites previstos inicialmente.

4.7 A demarcação da terra indígena *Awá*

Em fevereiro de 1996, entre os dias 1 e 17 Gomes fez nova viagem de campo nas terras indígenas Alto Turiaçu e Carú, com o objetivo de desenvolver ideias para melhorar a situação dos *Awá* em relação a defesa de suas terras e à demarcação da terra indígena *Awá*.

No seu relatório de pesquisa, mostra que os *Awá* contatados pela Funai estavam vivendo uma situação de transição. Diversos grupos haviam sofrido graves perdas populacionais com um consequente desequilíbrio dos sexos, tendo suportado muitas doenças intestinais e pulmonares. Também tiveram seus territórios reduzidos ou deles foram transferidos, sendo forçados a se adaptar a uma vida mais sedentária, com alguma dedicação à agricultura e a conviver com diversos tipos de funcionários, alguns dos quais bastante irresponsáveis. Enfim, “comeram do pão que o diabo amassou”.

O novo cenário levava-os a se adaptar a um roteiro de vida que nem sempre é claro e estável. A cada nova mudança de chefe de posto, a cada nova iniciativa de atividade sugerida, a cada rumor de invasão de terras, eram acometidos de sobressaltos. Muitas vezes as informações a que tinham acesso eram incompreensíveis e contraditórias. Sentiam-se muitas vezes desorientados quanto ao seu comportamento e frequentemente não sabiam o que ainda podia acomete-los e fazê-los sofrer (GOMES, 1996, p. 04).

No relatório de 1996, Gomes afirma que era responsabilidade da Funai olhar para a segurança dos *Awá* porque seus territórios estavam sendo invadidos. E, em nenhum deles havia

segurança para que os Awá pudessem ter tranquilidade. Destaca que, a parte sudoeste da T.I. Turiaçu, embora fosse demarcada e registrada desde o início da década de 80, foi invadida entre 1992 e 1993 por uma quantidade enorme de posseiros, iludidos por grileiros da cidade de Imperatriz. Esclarece que chegaram a ser expulsos por uma força-tarefa de funcionários da Funai e índios Tembé, Timbira e *Ka'apor*, mas estavam voltando desde o verão anterior e ameaçavam a integridade daquela terra. Suas roças, paióis e moradas estavam a poucos quilômetros de distância do P.I. Guajá (GOMES, 1996).

Gomes (1996) afirmou, ainda, que na T.I. Carú onde estava a maioria dos “Guajá” contatados e que, ao longo do rio Carú, estava toda invadida, por um grande número de arrendatários que desmataram uma quantidade de terras calculada, por um líder Guajajara, em mais de 3.000 hectares. Dela tiraram a madeira que puderam e plantaram arroz e farinha. São moradores de povoados situados do outro lado do rio Caru, que sempre desejaram que essa área indígena fosse liberada para fazer roça. Eles falavam que foram alguns índios *Tentehar* que os arrendaram a terra com direito de plantar, colher e tirar madeira. Em 1994, a polícia federal foi convocada pela Funai e esteve em alguns desses povoados para colher dados sobre quem estava invadindo. Porém, sentindo-se inseguros, não deram continuidade à sua investigação. Em 1995, continuou-se a fazer roças e tirar madeira, de modo que, em fevereiro de 1996, podia-se ver uma vasta devastação ao longo do rio Carú, desde a sua confluência no rio Pindaré até próximo a Conceição do Carú, talvez uns 30 a 40 Km.

Em razão disso, os líderes Guajajara que viviam nos postos indígenas Carú e Pindaré estavam preocupados com a dificuldade de desfazer os acordos feitos e expulsar os invasores-arrendatários. Um conflito armado resultou em duas mortes e diversos feridos (GOMES, 1996).

Gomes contou, também, neste relatório, que os Awá do P.I. Awá se preocupavam com gente fazendo roça numa área que eles aprenderam que também lhes pertencia, por ser indígena. Recentemente um grupo de caça Awá se deparou com um grupo de brancos fazendo uma variante a três quilômetros do posto, no seu *hakwá*. A variante vinha em linha reta da altura do povoado São João do Caru, no rio Carú, e se dirigia para a altura do povoado Altamira, no rio Pindaré, cortando uma boa parte da T.I. Carú.

No momento de tensão em que depararam com esses brancos, os Awá conseguiram se impor e eles fugiram. O incidente foi confirmado pelo chefe de posto e comunicado para Santa Inês e Belém. Existiam, nessa época, diversas entradas de brancos nessa terra indígena, especialmente ao sul e oeste, onde inexiste a presença de pessoal da Funai e onde há diversas fazendas e exploração de madeira nas vizinhanças. Tradicionais madeireiros, como os irmãos Galetti, donos da madeireira Sunil, com sede em Açailândia, estão comprando terras de

lavradores na beira do rio Caru e pretendem montar serraria para usar as madeiras da T.I. Caru e, certamente da T.I. *Awá* (GOMES, 1996).

Segundo Gomes (1996), a frente de expansão agrícola, majoritariamente de pequenos lavradores, embora, tivessem médios fazendeiros que estavam comprando terras já derrubadas de mata para criar gado, continuava a avançar rumo oeste e havia alcançado diversos grupos *Awá*. Para fugir dessa frente, buscavam refúgio onde sobrava mata, que eram, os contrafortes da Serra do Tiracambu, que serve de divisor das águas do Gurupi, Turiaçu e Pindaré, mais precisamente, de seu afluente, o rio Carú.

O levantamento mostrou a existência da presença de *Awá* em diversas bacias hidrográficas, sobretudo, nos igarapés Panema, Aparitua e Mão de onça, além do alto Turizinho, Mutum e Água Preta, para desembocarem no rio Carú. Com esses dados foi elaborada uma proposta de terra indígena que abrangia territórios de grupos *Awá*, ligava as duas terras indígenas (Carú e Alto Turiaçu) que haviam sido instaladas separadamente, por motivos desconhecidos, desde 1978, e alocava diversas áreas para serem preservadas pelo então IBDF, hoje IBAMA. O total da área proposta era de 260.000 hectares (GOMES, 1996).

Gomes (1996) afirmou que, por diversos motivos, essa área não foi efetivada. Continuaram as invasões e a ampliação da área proposta. Surgiu uma nova proposta para a demarcação, com uma grande diminuição da área projetada. Mesmo assim, foi embargada por três anos, quando já havia sido contratada a empresa de demarcação. Relatou que nesse período, década de 1990, houve um ato positivo, quando uma equipe da Funai, dirigida pelo sertanista Wellington Figueiredo, abriu uma picada de 20 quilômetros margeando o igarapé Água Preta, como marco inicial da demarcação da Terra Indígena *Awá*. Isto permitiu que quando essa área foi invadida por 18 homens armados, que intencionavam demarcar lotes de terra para derrubar, fosse possível à pequena equipe do posto indígena pedir reforço para expulsar esses invasores, o que eventualmente foi feito com presteza (GOMES, 1996).

Nesse período, havia seis ou sete grupos *Awá* vivendo autonomamente. Três deles em terras indígenas. O primeiro, já era conhecido há bastante tempo, vivia na terra indígena Araribóia e somavam de 30 a 40 pessoas, pelo número de *tipá*, sua casa tradicional que eram avistadas por índios Tentehar em suas excursões de caça. O território em que vivem foi palco de intensa retirada de madeira nos últimos cinco anos, mas, milagrosamente, não se submeteram a nenhuma forma de contato (GOMES, 1996).

O segundo grupo *Awá* habitava a T.I. Alto Turiaçu, nas proximidades do igarapé Jararaca, onde são vistos por índios *Ka'apor* e Tembé que lá vão caçar. São talvez 15 a 20

peças e estão bem protegidos, embora essa parte da terra indígena venha sendo invadida por posseiros nos últimos anos (GOMES, 1996).

Um terceiro, que pode ser também um quarto, vivia no centro da T.I. Carú, na altura das cabeceiras do igarapé Juruti. As viúvas do grupo de Miri-miri já tiveram contato com esse grupo e nomeiam como líderes os índios *Tatukararunhumtxia'á* e *Txipatxi'á*, acrescentando no seu relato que há um número bastante grande de homens e mulheres. Serão talvez 20 pessoas e estão relativamente bem protegidos, se é que não está havendo invasões naquela área da terra indígena (GOMES, 1996, p. 15).

Em novembro de 1995, uma equipe da Funai, do Posto Juruti, foi enviada ao igarapé Aparitiua e encontrou sinais da presença dos *Awá*. Foi constatado que pelo menos um grupo habitava as imediações dos igarapés Aparitiua e Mão de Onça. A existência desse grupo já havia sido prevista em relatórios anteriores de M. Gomes, inclusive naquele que constituiu a base de argumentação para a criação da T.I. *Awá*. Pelo que foi relatado pelas pessoas que lá estiveram, inclusive os *Awá* que reconheceram os *tipá* (casas) e sinais característicos da cultura *Awá*, esse grupo tem como território uma ponta de mata que as fazendas que os cercam ainda não derrubaram todo. Seriam talvez umas 15 pessoas. Essa mata ficou inclusa nos limites da da T. I. *Awá*.

Segundo Gomes (1996) esses grupos *Awá* corriam perigo de vida. Foram inúmeras as informações que a Funai recebeu sobre perseguições contra índios nessa área e os fazendeiros não deixavam dúvidas de que não queriam ver sinais de índios em suas terras. Por isso, não dava para esperar mais pela demarcação da terra *Awá*.

Nesta região, na década de 1990, havia um total de 80 a 95 *Awá* vivendo autonomamente em terras indígenas, embora uma delas não estivesse demarcada.

Gomes (1996) ressalta que essas pessoas não estavam isoladas das demais, nem do contato com brancos e outros índios. Exceto o grupo do igarapé Aparitiua, que nesse caso havia urgência para que fossem contatados. Mas, era preciso se precaver com a possibilidade de virem a ser contatados por pessoas fora da Funai e assim surgir a necessidade de dar-lhes assistência médica e indigenista. Como já é bem sabido, esses primeiros anos de contato com grupos autônomos são os mais cruciais para a sobrevivência e bem-estar desse povo. Contatos mal feitos, por pessoas despreparadas, leva o grupo à rápida desconfiança e a muitas mortes.

Consta haver pelo menos dois grupos *Awá* vivendo em territórios que ainda não foram reconhecidos como terras indígenas. Um deles tem seu hakwá no igarapé Varjão, localizado a uns 20 quilômetros do limite sul da T.I. Carú. Esse grupo, com talvez 15 membros, parece ter

tido algum relacionamento com o grupo Miri-miri. Há anos são mencionados por peões das fazendas daquela área, mas nunca se chegou a fazer um contato (GOMES, 1996, p. 16).

No relatório de estudos e propostas da T.I. *Awá*, de 27/09/1985, essa região chamada Bacia do Varjão e Varjinha, é reconhecida como território *Awá*. A uns 30 quilômetros mais ao sul havia outro grupo, que foi contatado e trazido para viver no P.I. *Awá*. Outro grupo *Awá* parece estar localizado nos limites sul da antiga reserva florestal do Gurupi, uma área prevista para constituir a T.I. *Awá*. (GOMES, 1996).

Nas imediações daquela área havia, na década de 1980, um núcleo de prospecção de bauxita da Companhia Vale do Rio Doce. As informações sobre a continuidade desse grupo são esparsas e indefinidas (GOMES, 1996).

Além desses grupos *Awá*, que na década de 1990 estavam vivendo autonomamente, Gomes (1996) afirmou que existiam outros grupos *Awá* que viviam autonomamente fora de terras indígenas não reconhecidas, principalmente, nas matas localizadas no Alto Pindaré. Isto é possível, em razão da capacidade desse povo sobreviver em pequenas bolas de mata, como assim fez o grupo de *Takanhim*.

É provável que muitos desses grupos tivessem sido contatados e desaparecido devido a ação de madeiros que exploravam essa região. Em 1996 havia entre conhecidos e não conhecidos cerca de 300 índios “Guajá” no estado do Maranhão. Tal número é provavelmente metade do que havia no início da década de 1960 (GOMES, 1996).

Assim, a única alternativa considerada possível para proteger esses grupos *Awá* era a demarcação da T.I. *Awá* e a desintrusão das terras Alto Turiaçu e Carú,

Quando Gomes fez pesquisa de campo, em fevereiro de 1996 no P.I. Guajá, contou 182 pessoas que viviam sob a assistência da Funai. Porém, mesmo estes continuavam a sofrer as consequências do contato recente e do relacionamento com a sociedade regional. Considerou que, naquela ocasião, a Funai já tinha o conhecimento dar uma assistência de saúde mais adequada e planejar e executar um programa que incluísse medidas de ação urgente, de curto prazo e de longo prazo.

Gomes (1996) afirmou que o planejamento prospectivo seria o método mais adequado para se buscar preservar o povo *Awá* e projetar a sua continuidade no futuro do Brasil. Para isso, estimou que se deveria começar com a ideia de que os *Awá*, que naquele momento eram 300, deveriam ser 500 em dez anos e 1.000 até o ano 2020.

Assim, o planejamento de 25 anos, na medida em que for possível conceber variáveis de desenvolvimento regional e nacional, seria um passo importante para pensar o futuro *Awá*. Alertou Gomes que esse era o último povo que vem sobrevivendo sem agricultura há pelo

menos 200 anos, e que sua adaptação a uma vida semi-sedentária acarreta novas dificuldades. Nesse sentido, deve-se sempre estar alerta para eventualidades de contato forçado e manter planos de transferência e planos de convivência entre grupos diferentes (GOMES, 1996, p. 19).

A Terra *Awá* acabou sendo definida em 118.000 hectares e demarcada em 2005. Somente em 2012 foi publicada a decisão da sexta Câmara do Tribunal Regional Federal da 1ª Região determinando que a União e a Funai promovam o registro da área demarcada da Terra Indígena *Awá-Guajá* em cartório imobiliário e na Secretaria do Patrimônio do Ministério da Fazenda (COELHO, 2012, p. 100).

Porém, seu processo de demarcação só teve início quando foi verificada a presença de *Awá* em diversas bacias de água, sobretudo nos igarapés Panema, Aparitiua e Mão de onça, além do alto Turizinho, Mutum e Água Preta, para desembocarem no rio Carú. Com esses dados foi elaborada uma proposta de terra indígena que abrangia territórios de grupos “Guajá”, ligava as duas terras indígenas que haviam sido instaladas separadamente, por motivos desconhecidos, desde 1978, e alocava diversas áreas para serem preservadas pelo então Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal-IBDF, hoje Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis- IBAMA. O total da área proposta era de 260.000 hectares (GOMES, 1996).

Durante o processo de demarcação da terra *Awá*, a empresa Agropecuária Alto Turiaçu, com sede em São Paulo, moveu uma série de ações judiciais reivindicando a posse de 37.980 hectares. Esta empresa se apossou dessas terras antes da portaria de interdição em 1991, explorando madeira e criando gado, alegando que tinha títulos concedidos pelo Instituto de Colonização e Terras do Maranhão – ITERMA. Porém, a contestação foi considerada improcedente pela justiça. As terras em questão eram federais, estavam inseridas no perímetro definido pelo decreto de Jânio Quadros de 1961, que declarava todas as terras situadas entre os rios Pindaré e Gurupi como sendo da Reserva Florestal do Gurupi. Assim, o ITERMA não teria domínio sobre as terras (FERREIRA, 2011, p. 32-33).

A portaria de interdição da T.I. *Awá* foi publicada em 1991 e, no ano seguinte, a de demarcação - Portaria 373/92, que serviu de base para os trabalhos que se iniciaram somente em 1994, sob a orientação do Decreto 1775/96. Entre os anos de 1985 e 1992 a extensão da terra para os *Awá* passou por inúmeras modificações, reduções e acréscimos através de portarias interministeriais, demonstrando as pressões que caracterizavam o seu procedimento demarcatório, após a última declaração de posse permanente, em 1992.

Essa declaração levou em consideração que a ocupação de uma área indígena não pode se restringir ao local de aldeamento, ainda mais quando estamos considerando o Povo Awá que possui características de grupos nômades. Aspectos como o uso tradicional da terra, as migrações e compulsões que os levaria a se afastar de espaços anteriormente utilizados e necessários para a sua sobrevivência foram levados em consideração nesta ocasião. Mas somente em 19 de abril de 2005 o presidente Lula homologou a terra Indígena Awá, determinando sua desintrusão. (FERREIRA, 2011, p. 34).

A portaria de interdição da T.I Awá, de 1991, respondia a apelação interposta pela agropecuária Alto Turiaçu LTDA e demais pessoas que se julgavam prejudicadas pela demarcação da terra indígena Awá (COELHO, 2012, p. 100).

No final da década de 1990, o governo brasileiro emitiu o Decreto 1. 775, de 08 de janeiro de 1996, que redefiniu os procedimentos sobre o processo de regularização das terras indígenas e mostra a necessidade de garantir meios para a efetivação dos levantamentos prévios para a identificação dos territórios habitados por índios isolados, conforme expresso no artigo 7º;

O órgão federal de assistência ao índio poderá, no exercício do poder de polícia previsto no inciso VII do art. 1º da Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967, disciplinar o ingresso e trânsito de terceiros em áreas em que se constate a presença de índios isolados, bem como para tomar as providências necessárias à proteção aos índios. (Decreto 1. 775, de 08/01/ 1996, Art. 7º).

A Funai se respaldou nesse decreto e por meio de portaria de restrição de uso para terceiros, como instrumento disciplinador nos territórios ocupados pelos índios isolados, garantiu a reserva das terras Awá.

Contudo, as regiões que compreendiam o vale do rio Zutiua, afluente da margem direita do rio Pindaré, que até a década de 1950 era exclusivamente habitada por tenether, e o que hoje é o município de Santa Luzia, era território Awá. A parte de floresta que sobrou desta região é a terra indígena Pindaré (GOMES, 1982).

A terra Pindaré, de todas as demarcadas no Maranhão foi a que mais sofreu dilapidação ao longo dos anos. Inicialmente fazia parte de uma vasta área que compreendia todo o vale do rio Zutiua. Esta terra é uma das menores, tem sua mata quase toda derrubada, restam apenas cerca de 100 hectares de mata virgem. Possui alta densidade populacional e, sobretudo, encontra-se numa região que vai passar por um intenso processo de mudança (GOMES, 1982, p. 60).

Dona Barbara lavradora, filha de um colono que conseguiu terra na região próxima ao atual município de Santa Luzia, relatou que quando seu pai chegou nessa região ainda havia

índios, mas, nessa época havia muita briga por terras. Lembra que após a morte de seu pai, mais ou menos na década de 1970,

naquelas bandas” não se via mais nenhum índio, não existia mais caça e quase toda a mata estava dividida em lotes de terra cercadas com arame farpado. Os índios que moravam lá fugiram todos, com medo de tiro, para as regiões próximas do povoado “80” ou quadra 80, localizado entre Maranhãozinho e Santa Luzia do Paruá (BARBARA, entrevista pessoal em 2018).

Barbara relatou que ouviu muitas histórias de que nesse povoado já existia uma “aldeia” e os colonos eram poucos. Era “o local que mais havia caça e madeira boa”. Muitos moradores de povoados de Bom Jardim, Santa Luzia, Pindaré e Maracaçumé começaram a “invadir as terras do 80” e com isso, morreram muitos índios, principalmente, os que não viviam na aldeia.

Esse local, conforme me relatou Dona Barbara, é de difícil acesso. É preciso pegar a estrada na direção do povoado Centro do Guilherme, passar no município de Maranhãozinho, por vários povoados e quadras, para chegar nessa aldeia. Segundo seu relato, a aldeia ainda existe. Mas, nessa época, havia índios que não viviam nessa aldeia, viviam sem rumo pela mata.

A região descrita por dona Barbara é próxima da Terra Indígena Alto Turiaçu. Provavelmente, antes do aumento do fluxo migratório para esta área, constituísse uma única reserva. É provável que a aldeia a que se refere, seja do povo *Ka'apor*, porque esta região é habitada também pelos *Ka'apor*. Os que viviam sem rumo pela mata, de quem dona Barbara diz ter escutado muitas histórias de fugas e morte, poderiam ser os Awá.

Andrea Tonacci (2006) mostra em seu documentário *Serra da Desordem*, a história de *Karapiru*, um Awá, que teve sua família morta por uma emboscada feita por um jagunço, numa fazenda do município de Porto Franco, em 1978. Segundo o documentário, *Karapiru* conseguiu fugir com seu filho *Txiramukum* (Bemvindo), que ao ficar preso numa cerca de arame farpado foi apreendido. A história de *Karapiru* foi narrada por Sydney Possuelo, quem na época procurou resgatar *Karapiru*.

Possuelo relatou-me que ficou sabendo da história de *Karapiru* quando leu uma notícia num jornal em Brasília, de que um antropólogo, de quem não lembrava o nome, ao passar numa Vila próxima do município de Barreiras-BA ouviu histórias de que havia um índio por lá. A informação foi levada a presidência da Funai, que a desconsiderou. Então, segundo Possuelo, pegou seu próprio carro e convidou Welligton (outro sertanista) e foram para a cidade de Barreiras, “procurando onde é que tinha um índio”. Ao chegar nessa vila, um morador lhe contou que haviam estranhado o desaparecimento que vinha ocorrendo de porco, galinha e se reuniram para flagrar o ladrão. Um dia apareceu um porco com uma flecha enfiada no corpo.

Imediatamente, os homens fizeram um cerco grande e foram fechando, até que no meio do cerco apareceu o *Karapiru*, com um arco e flecha na mão, pelado, olhando e sorrindo. Aí, resgataram-no.

Ainda bem que *Karapiru* teve sorte de encontrar pessoas boas, lhe deram comida e um calção. Lá ele era uma brincadeira, nem ele entendia o que os brancos falavam e nem os brancos o que ele dizia. Já estava lá há mais de um mês, quando eu chego, eu e Welligton e dizemos que íamos levar ele. E as pessoas disseram não, ele é nosso, eu disse ele não é de ninguém, não é um cachorrinho para ser criado, ele é um ser humano. (SIDNEY POSSUELO, entrevista pessoal em 2018).

Possuelo afirmou que tão logo olhou para *Karapiru*, percebeu que ele era Awá-Guajá. *Karapiru* tinha uma marca no braço deixada pela pulseira que os Awá-Guajá usam. A pulseira, já tinha se desgastado, mas havia a marca funda no braço. E quando o ouviram falar, identificaram ser uma língua tupi. Possuelo e Welligton haviam atuado nos primeiros contatos da Funai com os Awá. Contou-me que por ter convivido com os Awá, pode identificar, imediatamente, *Karapiru*.

Possuelo conta que ao chegar em Brasília com *Karapiru* toda a imprensa estava esperando.

Eu falei olha é um índio Awá-Guajá, eu disse, olha esse não é o primeiro que acontece essas coisas. Eu montei uma frente de contato para proteger ele dos brancos. Os técnicos americanos do Instituto de Linguística, disseram: ele não Awá-Guajá, ele é Ava-Canoeiro. [...]. Eu disse, não é. Eu irei mandar dois índios dessa etnia, daqui a duas semanas vamos marcar uma reunião eu, os técnicos do Instituto de Linguística americano, aí eu disse vou mandar buscar o Jeí para traduzir. [...] (SIDNEY POSSUELO entrevista concedida em 20/04/2018).

Para comprovar a identidade de *Karapiru*, Possuelo conta que mandou um auxiliar de sertanista buscar o *Jeí* para ajudar a descobrir de onde era esse índio. E, também, trazer dois Ava-Canoeiro. Ao retornar, o auxiliar trouxe um índio que não era o *Jeí*, mas que também era Awá-Guajá e trabalhava nas frentes como tradutor e entendia bem português.

Eu disse, vamos para minha casa, o *Karapiru* ficou na minha casa. [...]. Quando abri a porta da minha casa, cujo nome é Bemvindo, quando ele abre a porta disse eu tá conhecendo a cara dele. Eu pensei, ele é da sua etnia, você está conhecendo ele porque é da sua etnia. Ele disse não. Ele é meu pai. Fazia mais de onze anos que eles tinham se separado. Mas, meu pai só para você saber ele tem duas balas aqui nas costas de chumbo, que os brancos atiraram, eu queria olhar, mas eu tenho vergonha de levantar a roupa dele, não posso fazer isso com meu pai. Aí eu fui e levantei a roupa dele. [...]. Foi assim, uma coisa emocionante. (SIDNEY POSSUELO, entrevista concedida em 20/04/2018).

Possuelo relata, ainda, que se afastou para deixar o *Karapiru* e o Bemvindo sozinhos. Percebeu que *Karapiru* começou a falar baixinho. Depois de uns quinze minutos, na sala da minha casa, eles seguraram as mãos um do outro e começaram a dançar. Dançaram e dançaram...

Depois disso, Possuelo conta que começou a promover o retorno do *Karapiru* e do Bemvindo para aldeia deles. Fomos acompanhados de uns quatro carros de filmagem. Que foram até o posto indígena. Quando *Karapiru* chegou no posto, a primeira coisa que fez foi tirar a roupa, correu perto de um córrego, se agachou e começou a tomar banho. Depois, tinha um machado perto, ele pegou, segurou com um pé e com o outro, pegou uns cocos e começou a quebrar para comer os gongos.

O filme Serra da Desordem de Tonacci mostra que o fato do filho de *Karapiru* ter ido para Brasília para identificar a etnia de um “índio isolado” foi uma boa coincidência. Um encontro emocionante, que muitos *Awá* não puderam vivenciar em decorrência das inúmeras dispersões e separações de familiares, provocadas por violências que sofreram ocasionadas por invasões de seu território.

4.8 A Coordenação dos índios isolados

Quando a Constituição de 1988 entrou em vigor, a Funai buscou desenvolver uma ação indigenista com o objetivo de “coordenar o processo de formulação e implementação da política indigenista do Estado brasileiro, instituindo mecanismos efetivos de controle social e de gestão participativa, visando à proteção e promoção dos direitos dos povos indígenas” (FUNAI, 2018).

Em 1988, 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 – FPE e suas ações têm como referência a Constituição de 1988 (FUNAI, 2018).

Desde então, 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” (FUNAI, 2018).

Conforme informações da Funai (2018), costumeiramente se planeja a preservação da autonomia indígena 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”.

Segundo registros da Funai (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.

No período que foi criada a política indigenista com base na premissa do não contato com os povos indígenas isolados, o Estado brasileiro vivenciava a intensificação de inúmeras mobilizações sociais que exigiam o fim da ditadura e a favor do “Estado de Direito”, ou seja, o Estado Constitucional, “um Estado em que os indivíduos e, em especial, os agentes estatais, estão sujeitos à lei, não como no velho paradigma positivista sujeitos à lei, mas sujeitos à lei coerente com a Constituição da República” (CASARA, 2017, p. 19).

Nessa conjuntura, as reivindicações políticas dos movimentos sociais desencadearam profundas mudanças no contexto nacional, que se estenderam a questão indígena e resultaram na promulgação da Constituição Federal de 1988. Com a publicação desta Lei, foi garantido aos povos indígenas a autonomia para se organizarem politicamente e reivindicarem seus direitos.

De acordo com o artigo 232, “os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo”.

Nesse sentido, a maior conquista que a Constituição de 1988 trouxe para os povos indígenas foi à ruptura com o regime tutelar imposto pelo Estado. Antes desse período, prevalecia a ideia integracionista de nacionalização e incorporação dos índios na sociedade brasileira. Além disso, foram reconhecidos aos “índios sua organização social, costumes,

línguas, crenças e tradições, e os direitos originários, sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (CF. 1988, Art. 231).

Vivenciou-se um momento histórico sobre a afirmação de uma nação pluriétnica e multicultural, em que os indígenas do Brasil poderiam ser “porta-vozes” de si mesmos e conquistarem voz política, antes reservada somente para o Estado brasileiro.

Paradoxalmente, no caso dos *Awá* as ações de contato foram executadas mesmo após a definição da política do não contato como premissa, conforme estabeleciam as diretrizes do órgão indigenista brasileiro.

Mantiveram-se as ações com o objetivo de contatar e assentar os *Awá* em aldeias. Isto, a meu ver, é sobretudo, uma dinâmica de dominação executada pelo Estado nacional, sob o argumento de proteção, em que são postos em práticas princípios para a garantia da tutela e a desvalorização dos padrões culturais e sociais específicos do povo *Awá*.

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.

5. A DINÂMICA DOS CONTATOS

Como já pode ser observado ao longo dessa dissertação, a política de contato executada com os *Awá* foi ocorrendo sem maiores planejamentos, atendendo a notícias que chegavam até a Funai de lavradores ou outros povos indígenas que avistavam indícios da presença *Awá*.

Quadro nº 01 Sequência dos contatos efetivados com os *Awá*

Grupo contatado	Data
Grupo de <i>Tamaicamã e de Tapanihu</i> Turizinho	1972 e 1973
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.

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 e poderá ser observado na descrição dos contatos que realizo a seguir.

5.1 As primeiras ações de atração

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 área indígena Alto Turiaçu. Foram os primeiros a ser contatados.

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

confinamento em reservas indígenas. *Jeï* e seu pai *Yaputxia*, eram parte do grupo *Tamaikamã*, e exploravam uma área que ficava no Turizinho e no igarapé da Fome (O'DWEYER, 2006).

Em 1978 foi contatado outro grupo, por uma 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 Wellington, 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 teria lhe 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*.

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*, haviam 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 um grupo da Funai, coordenado por Possuelo para dar continuidade ao processo de atração. 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 a 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 brasileiros apontam que o primeiro contato, realizado pela Funai, teria acontecido em março de 1973. Aquele grupo com quem Valeria Parisi esteve por ter contraído doença dos regionais, em 1972, havia sido contatado por regionais.

Possuelo comentou que a construção de estradas, na região, havia provocado problemas aos índios. Referiu-se, inclusive, a uma ossada indígena que encontrou naquela área. Concluiu que essa ossada pertencia a um *Awá*, que havia sido morto pelos trabalhadores que estavam construindo a estrada. Segundo relatos que ouviu dos *Awá*, eles teriam se aproximado da construção da estrada, onde ganharam, dos ribeirinhos, uma bacia com comida, que parecia ser farinha com pedaços de algo escuro no meio, “como se fosse fumo de rolo bem picado, mas que não era fumo de rolo”. Logo depois, morreram uns quatro que haviam comido aquele alimento, o que o levou a supor que a comida estaria envenenada. A ossada encontrada era de um deles.

Na época, disse ter solicitado a interdição de uma área muito grande para os *Awá*, mas não foi efetivada em toda a extensão. A cada equipe que veio depois dele, a área foi sendo reduzida porque sempre chegavam novas levas de ocupação não-indígena.

Nessa mesma ocasião, diz ter vasculhado a serra do Tiracambu, mas não encontrou vestígios dos índios. Após uns dois meses em que estava fazendo pequenas expedições nas redondezas, resolveu fazer uma expedição, um pouco maior, indo do Tiracambu à Serra da Desordem, que durou pouco mais de um mês. Nessa última serra, disse ter encontrado vestígios indígenas, tais como quebradas, antigos acampamentos, pontas de flechas. Esses indícios o levaram a programar uma nova expedição, por terra, usando um carro da Funai e levando barcos para fazer uma entrada maior à serra do Tiracambu.

Durante essa expedição, foram observando as margens do Turiaçu, em busca de algum sinal para entrar na mata, até perceberem uma árvore e um cipó sobre o rio, sinais de que poderia haver índios nas imediações.

Ao fazerem pequenas entradas, encontraram um acampamento de um grupo *Awá*, que Possuelo supunha ter sido abandonado há cerca de 20 dias. Resolveu então pegar a “batida” dos índios e segui-la. Levaram onze dias caminhando, seguindo essas “batidas”.

A distância de um acampamento a outro é pequena e eles andam mais devagar porque não têm pressa, andam com mulheres e crianças. Como andávamos rápido, passamos por vários acampamentos. No décimo segundo dia encontramos um acampamento cujo fogo ainda estava quente (SIDNEY POSSUELO, entrevista concedida em 20/04/2018).

O fogo ainda quente era um sinal de que os índios não estariam distantes dali. E logo após andar um pouco mais avistou o primeiro *Awá*, que estava de costas. Mas havia duas mulheres, que estavam diante desse *Awá* e viram a equipe, avisando ao homem sobre a chegada dos estranhos. Então o *Awá* virou-se e, segundo Possuelo:

Veio correndo, parou na minha presença e levantou o machado. Fiquei do jeito que estava olhando para ele. O Jeí correu, se escondeu, pensou que seríamos ali agredidos. Fiquei olhando para ele e ele me olhando, e vagarosamente abaixei o braço dele, ele ficou me olhando. Eu tinha na mochila vários facões e machados, foi o que deixei para eles, pois sei o quanto facilita a vida deles. Fui me abaixando e tirei da mochila um dos facões que carregava e dei para ele. Ele pegou, mas não apresentou um sorriso sequer. Aí abaixei mais e peguei umas facas pequenas, tipo peixeira, e dei para as mulheres, e ele foi ficando mais desconfiado. Eu só tinha o Jeí que falava a língua e então eu disse, Jeí, diz a ele que nós vamos ficar aqui. Então ele andou bastante, me levando pelas mãos até que disse, vocês ficam aqui. Era um lugar longe do córrego e, então, eu fiz como ele, peguei na mão e fui levando ele para perto do córrego e disse, nós vamos ficar aqui porque é melhor. (SIDNEY POSSUELO, entrevista concedida em 20/04/2018).

Possuelo afirmou que todos os grupos *Awá* contatados, já haviam mantido, anteriormente, algum tipo de contato com quebradores e quebradeiras de coco, o que confirma os relatos que ouvi dos meus familiares, moradores de núcleos da Colone. Para Possuelo, a posse de alguns bens dos não índios era um indício de contatos anteriores:

Alguns deles, naquela época (do contato) tinha até um tinha um boné, outros tinham um short, que havia o que, ele havia pego nesses acampamentos de quebradores de coco, que essa região era uma região cheia de quebradores de coco, tinha muito coco babaçu, nas serras da Desordem e do Tiracambu. (SIDNEY POSSUELO, entrevista concedida em 20/04/2018).

No local onde encontraram esse grupo, Possuelo montou um acampamento onde ficaram por três dias. Retornaram ao primeiro acampamento que haviam montado no local do Posto de Atração, e depois não lhe foi mais possível retornar a essa região, por problemas burocráticos em Brasília. O Wellington, outro funcionário da FUNAI, ficou assistindo aquele grupo, que foi assentado onde hoje é o PI Guajá.

Esse grupo que eu fiz contato eu tenho fotos, com uma menina, uma senhora, com o índio com o machado. Creio que esse grupo não era mais do que onze pessoas. Hoje esse grupo acho que recebeu reforço de outros grupos. Esse grupo era um grupo

independente, que vivia do lado de cá do Rio. Eu me afastei daqui e me mandaram para ser diretor da Ilha do Bananal. E não acompanhei mais esse grupo. O segundo grupo a ser contatado, pois o primeiro grupo foi contatado pelo Major (SIDNEY POSSUELO, entrevista concedida em 20/04/2018).

O major, segundo Possuelo, não era funcionário da Funai, era um morador da região que “nunca espantou os índios, sempre os tratou muito bem, o que lhe permitiu ter boas relações com eles”.

Contatar era considerado o primeiro passo para dar proteção aos *Awá*. No entanto, após o contato permaneciam sem assistência. Em janeiro de 1979, nove índios morreram a alguns quilômetros da Frente de Atração, devido ao contato que tinham com um grupo de posseiros que havia invadido a área e que lhes transmitiram gripe. Uma criança de colo foi levada por um dos posseiros e depois faleceu em sua casa, no povoado Ebenézia, localizado fora da Reserva. Um índio adulto veio até a Frente, já bastante doente, com insuficiência hepática, foi levado a São Luís pelo chefe de Atração Guajá. No entanto, em fevereiro faleceu no hospital do IPEM, em São Luis. Em março nasceu uma criança, mas em novembro morreram mais um homem e uma menina, vitimados de gripe ou malária (GOMES, 1982).

Os cuidados de assistência, quando ocorriam, não pareciam ser os mais adequados. Em fins de novembro de 1979 chegou a primeira equipe médica na Frente de Atração para vacinar todos os *Awá*, 34, já que um grupo de 04 permanecia mais isolado. Foram dadas vacinas contra sarampo, tuberculose e poliomielite, a um só tempo. Os *Awá* assustaram-se com as primeiras reações e correram para a floresta. Lá vieram a falecer seis mulheres e dois homens, entre esses uma recém-nascida. (GOMES, 1982).

Em abril de 1980 morreu mais uma mulher grávida e em fevereiro de 1981 uma pré-adolescente, reduzindo muito a população: 28 dos quais, 21 do sexo masculino e apenas 07 do feminino, sendo que três rapazes oriundos de outras regiões e não pertenciam aos grupos em contato na região. 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 alçoz 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).

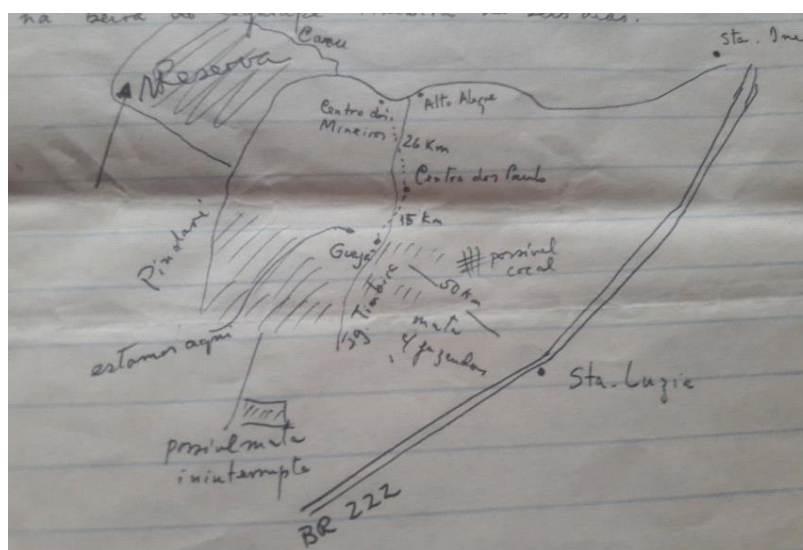
5.2 Contato e transferência

O contato seguinte, que seria o terceiro, considerando o de Valeria Parisi como sendo o primeiro, ocorreu em 1980, por uma equipe da qual participaram Mércio Gomes, Antonio Lau Araújo, chefe do PI Guajá; Raimundo Mourão, chefe do PI Caru (Tenetehara), Dr. Reinaldo Dames, médico da Funai e dois Awá, *Jei e Takydia*. Gomes, assim relatou o contato:

No dia 10 de abril, contactamos um grupo guajá de 18 pessoas: 8 homens adultos, 4 mulheres; 1 menina com mais ou menos 12 anos; 1 menina com mais ou menos 3 meses, 3 meninos entre 5-9 anos; 1 menino de mais ou menos 1 ano. O contato foi pacífico, até fácil. É que eles já estavam em contato com alguns civilizados que estão fazendo roça por perto, e até 6 deles já tinham ido ao povoado centro dos Paulo, no dia 21 de março, onde receberam farinha, roupa e pegaram gripe. Estavam todos gripados quando os encontramos. Outro é raquítico, tem escoliose e uma enorme massa tumoral na altura dos intestinos. Um dos meninos também é raquítico. No mais apresentam-se bem, só que não têm os dentes perfeitos como os do Turiaçu. É interessante que aqui cortam os cabelos mais curtos e 3 homens têm a sobrancelha raspada. O tipo físico é bastante diferente dos do Turiaçu (acho os daqui feios), o que me deixa com a impressão que forma um gene pool diferente dos do Turiaçu e Caru. Aparentemente são os últimos desta região. Temos informação de que há um grupo na região do Arame, entre o Zutiua e o Grajaú; outro no município de Porto Franco e um outro na margem esquerda do Caru, em região densamente povoada; além de uns 2 grupos dentro da reserva Carú (MERCIO GOMES, carta enviada a Elizabeth Coelho, em 15 de abril de 1980)

Esse contato ocorreu as margens do Igarapé Timbira, que pode ser observado no mapa rascunhado por Gomes, constante da mesma carta.

Finura nº 2. Mapa da região onde foi efetivado o contato em 1980



Fonte: Mércio Gomes. Carta enviada a Elizabeth Coelho, em 15.04.1980

No dia 20 de fevereiro de 1980, Mércio Gomes, que fazia parte da Frente de atração Guajá, atual P.I. Guajá, após estar há cinco dias com os *Awá* no P.I. Guajá, relatou numa carta dirigida a antropóloga Elizabeth Coelho a gravidade da situação dos *Awá* que viviam neste posto.

Segue trecho da carta:

Tem cerca de 25 guajá por aqui, mas uma família de cinco aparece de vez em quando, sobretudo no verão. Porém, eram quase 50 em julho de 1978 e uma vez um velho trabalhador do posto disse que chegou a contar 91 em 1976. Contamos juntos cerca de 28 Guajá mortos aqui- só aqui- nos últimos cinco anos de contato. Sem falar nos que morreram na região do Caru, lá pros lados de Sta. Luzia e Porto Franco. É possível que houvesse então cerca de 120 Guajá pela época do contato em 1973. Hoje talvez tenham sobrado 50, se formos otimistas, 60-70, pensando que ainda há grupos desconhecidos pelo mato (MÉRCIO GOMES, carta dirigida a Elizabeth Maria Beserra Coelho, posto Guajá 20 de fevereiro de 1980).

A causa dessas mortes, segundo Gomes, na maioria das vezes foi a gripe. Quando sentiam febre no mato não conseguiam se organizar para descansar. Acabam morrendo do cansaço por sair correndo à procura de algum alívio.

Gomes supõe que as pessoas que constituíam esse grupo eram os últimos *Awá* daquela região. Tinha informação que havia um grupo na região do Arame, entre o Zutiua e o Grajaú; outro no município de Porto Franco e um outro na margem esquerda do Caru, em região densamente povoada; além de uns dois grupos dentro da reserva Carú.

Na mesma carta, afirma ser importante a Funai tomar providências para levar todas essas pessoas para a terra indígena Carú, onde deveria ser criado um posto exclusivo para os *Awá*. Recomenda a indicação de dois chefes de posto, sendo um para o posto que seria criado e outro para substituir o chefe do P.I. Guajá que, em sua opinião, era incapaz para a função que desempenhava. Justifica sua avaliação afirmando que, durante dois meses que passou no P.I. Guajá, o chefe deste posto, não permaneceu mais do que cinco dias, de uma só vez, no posto e não havia criado nenhum relacionamento com os *Awá*.

De qualquer forma, Gomes considerava necessário criar um segundo P.I. Guajá, com enfermeiro competente, infraestrutura, rádio, barco e pessoal para contatar esses outros grupos, etc.

Gomes destaca, nessa carta, que o maior problema dos *Awá* daquela região eram as situações de violência. Já haviam sido atacados à bala, dois dias antes do contato, quando estavam num cocal a leste do local onde foram encontrados, provavelmente, a uns 20 km.

Fez referência a relatos que ouviu de que um morador da região, cuja família havia sido expulsa da área do P.I. Angico Torto, andou tentando contratar pessoas do povoado para

eliminar os índios e as pessoas não teria aceito a proposta. De qualquer forma, considerou que permanecia a ameaça.

O referido antropólogo alertou que o problema da região se tornava mais grave, porque os *Awá* deslocavam-se por um “bolo de mata” que vai até a beira do Rio Pindaré e não querem ser removidos. Viviam apenas nessa pequena parte da floresta, tendo “quase todo seu território tomado pela invasão de lavradores e grileiros”. Considera que esses *Awá* resolveram aparecer perante os “civilizados” como forma de salvação, pois até os cocais de babaçu, tão necessários à sua sobrevivência, já haviam sido derrubados para fazer roça”.

Então viu se configurar um dilema:

Estou neste dilema, o que fazer? Parece ser a única solução continuar mantendo esse contato até poder convencê-los a se mudarem para a reserva caru. Acho difícil que se crie uma nova reserva aqui pois é área de cobiça. É preciso que a Funai mantenha esse contato até o momento de transportá-los, etc (MERCIO GOMES, carta enviada a Elizabeth Coelho, em 15 de abril de 1980)

A Funai decidiu então transferi-los para a reserva Carú, distante 60 Km do local do contato, por um trajeto que evitaria os inúmeros povoados que os separavam da outra terra indígena. Foi formada uma equipe para realizar essa transferência, constituída pelo Sr. Domingos Pereira, o médico Reinaldo Dames, o Sr. Chaves da Silva, o antropólogo Mércio Gomes, ambos da Funai, e o missionário do CIMI Pe. Carlos Ubbiali, acompanhados de dois *Awá*, *Takdjia* e *Txiapanamhu*. O grupo foi conduzido do igarapé Timbira até o Tabocão (GOMES, 1985, p. 10).

Porém, a certa altura do trajeto, o grupo *Awá* resolveu se subdividir em três sub-grupos. Um grupo de 10 pessoas permaneceu na companhia da equipe de transferência. Em poucos dias contraíram uma forte gripe. Os que permaneceram junto a equipe de transferência foram medicados. Os demais, que haviam dispersado, ficaram sem assistência. De acordo com Gomes, sete dias depois, três sobreviventes de um grupo de treze retornaram ao acampamento da equipe relatando que os demais haviam morrido nos últimos três dias, em consequência de gripe e inanição. A equipe de transferência foi a procura desse sub-grupo, encontrando ainda três vivos e trazendo-os para junto da equipe de transferência. Em seguida, apareceram os cinco que restaram do outro sub-grupo que havia dispersado, tomando rumo diferente. Mas, antes da conclusão da transferência, faleceu uma mulher dentre as que haviam sido resgatadas do grupo de 13. Ao final, chegaram vinte de um grupo que havia partido com 28, liderados por *Txipaxia* (GOMES, 1985).

A escolha da terra indígena Carú para a transferência, tinha também outra justificativa: a informação dada por esses *Awá* de que há uns 30 anos teriam vivido na outra margem do rio Pindaré, mais rica em babaçuais. Segundo O'Dwyer (2006), os relatos que ouviu em campo, de sertanistas e outros servidores da FUNAI, assim como do próprio *Txipatxia*, com idade calculada em mais de cinquenta anos, e sua esposa, mais velha, *Merakedjia*, entre setenta e oitenta anos. Ambos haviam se encontrado pela primeira vez, quando ela em fuga disse ter se separado do restante do seu grupo na região do Alto Turiaçu. Seu grupo havia sido atacado e dispersado por disparos de armas de fogo e, sozinha, na companhia do macaco que criava, seguiu sempre a direção sul, além do rio Carú.

O aldeamento do grupo de *Txipatxia* na beira do Igarapé Presídio e suas atividades de caça-coleta atraíram para o convívio alguns grupos isolados – *Txiãmi* e *Wirixi* - que ocupavam a cabeceira desse igarapé e outros que desembocam na margem esquerda do Pindaré. De início as visitas eram intermitentes, porém começaram a adquirir certa periodicidade.

Em setembro de 1980, foi criada a sub-sede Guajá para assistir o grupo liderado por *Txipatxia*'a, após serem transferidos do igarapé Timbira e provavelmente, entrar em contato com outros grupos *Awá*, na Reserva Caru, como eventualmente, ocorreu.

Essa sub-sede recebia ajuda da chefia do P.I. Caru, que para lá se deslocava em períodos irregulares para abastecer as necessidades alimentares do servidor, de um eventual enfermeiro, de um responsável pela sub-sede e de um rapaz *Awá*, vindo do Alto Turiaçu e que atuava mais ou menos como interprete do pessoal da Funai para os Guajá. Esse rapaz é um dos sobreviventes de um grupo Guajá contatado por camponeses no Rio Caru, em 1974 e que foi levado para a Casa do Índio em São Luís, onde viveu durante dois anos, aprendeu um português razoável e depois foi mandado para o P.I. Guajá, onde permaneceu até agosto de 1980 (GOMES, 1982, p. 49).

No entanto, oficialmente esta sub-sede não tinha nenhum dispositivo de assistência para os *Awá* da Reserva Caru. Existia apenas, na “prática uma pequena infra-estrutura, uma casa e uma roça de mandioca e arroz, guardada por um servidor braçal não-contratado, localizado no igarapé Presídio, a cerca de 18Km do P.I. Caru, ou na altura do Km 290 da Ferrovia” (GOMES, 1982, P. 49).

Todas as pessoas desse grupo, liderado por *Txipatxia*, contraíram malária em dezembro de 1981, transmitida por trabalhadores rurais, empregados no então sub-posto *Awá*, para fazer as roças que alimentariam esse povo quando quisessem permanecer nas proximidades daquela repartição. Três pessoas morreram. Em agosto do mesmo ano morreu uma das mulheres que fora incorporada pelo grupo imigrado.

Começaram a nascer crianças a partir de julho de 1981. Em novembro de 1983, ocorreu uma epidemia de sarampo, embora atenuada, já que haviam sido vacinados no ano anterior. Morreu uma mulher, quando estava sendo transportada, de helicóptero, para Santa Inês.

Em janeiro de 1985, restavam do grupo original dos 28, apenas 16. Havia nascido cinco e mais nove pessoas se incorporaram, totalizando assim, 30 Awá vivendo nas proximidades do atual P.I. Awá, que foi criado em fevereiro de 1983 (GOMES, 1985, p. 11).

Desse modo, o grupo liderado por *Txipatxia* sofreu um grande decréscimo populacional em decorrência dos problemas advindos da transferência (GOMES, 1985, p. 12).

Em 1982 Gomes propôs a criação de um posto, com o nome de P.I. Awá, na região em que havia a sub-sede Guajá, mas, por falta de iniciativa, o posto demorou a ser criado. Com isso, Gomes considera que se perdeu tempo e oportunidade, para intensificar o trabalho de contato e assistência e de organizar um trabalho de fiscalização na Reserva Carú.

Na década de 1990, houve o fortalecimento deste grupo, em decorrência da absorção de novos grupos e devido à diplomacia do seu líder *Txipatxia 'a* e sua esposa *Mirakedjia 'á*. Em 1996 eram 112 pessoas, incluindo as mulheres viúvas, filhos e filhas do falecido índio Mirimiri. Esse grupo ficou sendo assistido pelo P.I. Awá, localizado às margens do igarapé Presídio, que desce o rio Pindaré no Maranhão (GOMES, 1996, p. 05).

Em 1980, quando foi contatado o grupo de *Txipatxia 'a*, a Funai tinha conhecimento de vários grupos Awá que habitavam a Reserva Caru e que, em alguns momentos, se deixavam contatar por moradores da região. Este foi o primeiro grupo Awá conduzido para as condições de aldeamento na terra indígena Carú. Segundo O'Dwyer (2006) esse grupo habitava as cabeceiras e igarapés do alto Pindaré, na margem direita do rio. A região em que fora encontrado, contudo, parece que é mais próxima da confluência do Pindaré com seu afluente Carú. Ficou conhecido nos relatórios da época como o “micro-grupo do Igarapé Timbira”. Em 1970, tinha em torno de 35 pessoas, quando não índios começaram a adentrar nas matas do município de Santa Luzia, vindos dos povoados da beira do rio Pindaré, como Alto Alegre e Mineirinho. Por doenças, morreram mais de uma dezena deles e os cadáveres eram encontrados por caçadores, segundo depoimento dos primeiros moradores dessa região.

5.3 Atração e repulsão

O PI Tiracambu era um antigo acampamento da frente de atração Awá, criado às margens do igarapé Bandeira, e servia de base para a vigilância da terra indígena Carú nos limites entre o Água Branca e o rio Pindaré.

Muitas tentativas fracassadas foram feitas para estabelecer contato com o grupo Mirim-mirim. De acordo com relatório da FUNAI, “no final de 1984 foi localizado, através de informações do servidor Edmilton Veras, um grupo de 14 índios guajá, que habitavam ... a margem direita do igarapé Água Branca, fora da AI Caru” (Relatório Histórico dos Grupos Guajá Contactados e sua Situação Atual, fevereiro 1988, Santa Inês, Fiorello Parisi, Sistema de Proteção Awa-Guajá – FUNAI 6ª SUER).

Em agosto de 1984 nova ação de atração de um grupo *Awá* foi empreendida. A equipe foi composta pelos senhores João Chaves da Silva e Edmilson Veras, Bento Guajajara e Ubirajara Carvalho Guajajara, da Frente de Atração Guajá. O grupo contactado era formado por 14 pessoas, que habitavam a cabeceira do igarapé da Água Branca, no limite da reserva Carú e do igarapé Brejão, num local onde estava havendo uma invasão de pequenos posseiros e fazendas fictícias, conhecida pelo nome de cocal dos índios (GOMES, 1985, p. 11).

O líder desse grupo era um homem de uns 50 anos por nome *Pirá*, que logo veio a falecer, o que provocou o abandono do local de contato e saída do grupo para outra paragem, no seu território, a uns 40 Km de distância. Esses *Awá*, aparentemente liderados por *Mirim-Mirim*, até 1985 continuavam sem contato (GOMES, 1985, p. 12).

Dessa forma, essa ação de atração não cumpriu seus objetivos, de manter o grupo *Awá* nas proximidades de um posto indígena que pudesse lhe prestar assistência. Posteriormente, em uma caçada a montante do igarapé Presídio, *Awá* residentes no Pin *Awá* fizeram contato com algumas mulheres, jovens e crianças do grupo Mirim-Mirim. Os três homens adultos do grupo, *Mirim-Mirim*, *Pirá* e *Macahi* já haviam falecido. *Pirá* dizem que caiu de uma árvore ao coletar mel e foi encontrado morto no mato. Essa parece ter sido a razão deles terem se afastado tanto do igarapé Água Branca, que faz uma das divisas da terra indígena Carú.

No caso dos outros dois, *Takwaritxia*, filho de *Mirim-Mirim*, com idade calculada em 15 anos, disse que morreram de “tata”, isto é, de febre e gripe. Para convencê-los a caminhar até o posto *Awá*, alguns retornaram levando principalmente mulheres, como Maracanã do grupo *Txipatxia*, e através delas conseguiram atraí-los. Eram ao todo nove pessoas: três mulheres mais velhas entre 40 e 50 anos, dois meninos de sete a oito anos, outra menina na mesma faixa etária e duas jovens, *Ynamen* com uma filha de três a quatro anos, e sua irmã *Aruü*. Após quinze dias, as duas mulheres mais velhas, que eram irmãs, retornaram para a mata levando um dos meninos. Um mês depois, a outra senhora e seu filho fugiram à noite “sem deixar pistas”.

Os remanescentes do grupo Mirim-Mirim, *Ynamem* e sua filha *Ypiatxia*, seu irmão *Jacamantxia* e *Aruü* foram incorporados através das trocas matrimoniais. *Ynamen* ficou casada com *Txiami*, líder de um dos grupos, que em contrapartida cedeu para o irmão dela, *Takwaritxi*,

sua segunda esposa, *Maiju*, enquanto *Arui* ficou casada com *Mihatxia*, filho de *Amanparanohim*.

Em 2006, O'Dwyer encontrou no posto indígena Tiracambu os *Awá* que faziam parte do grupo *Jakamantxia*, já casados com homens e mulheres do Pin *Awá*, entre os quais incorporou-se *Karapiru*, casado com *Marimi*, neta de *Amanparanoím* (grupo *Jacamantxia*), e outro casal, cujo homem chama-se *Hapadja*, a mulher *Ahuira* e seus três filhos.

A situação de contato com grupos *Awá* fora das áreas compreendidas entre os rios Pindaré, afluente Carú, Turiaçu e Gurupi, principalmente no caso daqueles *Awá* que apareceram no município de Porto Franco, é atribuída a demarcação que separou terras indígenas do Carú e Alto Turiaçu.

Segundo Gomes (1982, p. 22) havia outro grupo, que ocasionalmente aparecia na sub-sede do P. I. Caru, formado por cerca de 12 pessoas. Cerca de 15 outros *Awá* são conhecidos desses dois grupos, mas, nunca apareceram na sub-sede do posto. Ao todo haviam cerca de 47 identificados nessa terra indígena. Porém, Gomes faz referência a informações transmitidas pelos próprios *Awá*, de que havia pelo menos mais um grupo na reserva, o que permite estimar um total de 60.

Quando os agentes da Funai contataram o grupo de *Pirá*, nessa região, já haviam vários povoados e centros, que faziam pressão sobre a terra indígena, nas margens dos rios Carú e Pindaré, constantemente ameaçadas por grileiros e por fazendas. Em épocas de eleições, os políticos locais angariavam votos prometendo aos seus possíveis eleitores que eventualmente liberarão a área indígena para todos (GOMES, 1982, p. 43).

5.4 A atração e fixação no PI Juriti

Os *Awá* que se encontram no posto indígena Juriti, dentro da terra *Awá*, atualmente demarcada, foram os últimos contatados, nos anos de 1989 e 1998. Ao serem encontrados, estavam, respectivamente, nas proximidades do igarapé Água Preta e do igarapé Seco.

Foram contatados 7 nas cabeceiras do igarapé Água Preta, em 23 de julho de 1989. O grupo contatado informou sobre outros pequenos grupos perambulando pela região, inclusive um deles, com maior número de integrantes, costumava apanhar produtos de roça e brindes nas proximidades do PI Juriti.

Passados três meses desse encontro com sete índios nas cabeceiras do Água Preta, no dia 20/10/89, ocorreu novo contato com onze índios no igarapé Mutum, próximo da confluência com o rio Caru.

Quando foi feito o resgate do grupo no Igarapé Seco, que fica na cabeceira do Mão-de-Onça com o Aparitiwa, dentro da terra indígena que já estava delimitada pela Portaria Ministerial, os índios Awá foram transportados de helicóptero pela “necessidade de retirá-los rapidamente”, sendo levados para o PI Juriti.

Em 1989 a Funai contatou um grupo *Awá* constituído por 22 pessoas, numa região na altura do igarapé Água Preta com o rio Carú. Esse grupo passou a ser apoiado pelo P.I. Juriti, localizado na margem esquerda do rio Carú, na área projetada para ser a terra indígena *Awá* (GOMES, 1996, p. 05).

Logo depois do contato, morreram dois homens e uma idosa. Nos anos seguintes, morreram mais dois homens e duas mulheres jovens, restando apenas 15 pessoas do grupo original. Mas o grupo foi recuperando sua demografia com o nascimento de novas crianças, embora sem conseguir repor o número de seus componentes por ocasião do contato. A vinda de um jovem, do P.I. *Awá* que se incorporou, por casamento, a esse grupo, não significou um acréscimo populacional pois uma menina saiu do grupo, também em função de casamento.

Em 1996, havia 19 pessoas. De acordo com Gomes (1996), embora entre seus membros houvesse um homem de mais de 50 anos, não se constituía como uma liderança. Os *Awá* *Mitõnhumtxia 'á*, *Tó'o* e *Pira 'ima 'á* demonstravam ter uma ascendência sobre os demais.

A situação do Posto Juriti era considerada “perigosa demais”. Segundo O'Dwyer (2006), os funcionários sentiam-se pressionados pelos interesses de madeireiros, fazendeiros e parte da população ribeirinha que queriam invadir a terra indígena *Awá*. Os moradores da outra margem do Carú entravam para caçar, fazer desmatamentos com o objetivo de plantar roçados. Os funcionários precisavam fazer a vigilância da área e, na medida do possível, evitar as intrusões.

Em 1992 houve um ataque ao posto indígena, perpetrado por dezoito homens que diziam ser lavradores, mas comandados por um gerente chamado Zé Otávio, dizem que empregado dos Galetti e de outros interesses madeireiros de Imperatriz, que têm pretensões de ocupar a terra indígena *Awá*.

O grupo *Awá* que reside no PI Juriti mantém seus territórios de caça-coleta nos igarapés Água Preta e Mutum, ambos locais dos contatos mais recentes. O primeiro fica mais próximo do posto e dista cerca de 7,5 km da sede. Os *Awá* relataram que encontraram alguns ribeirinhos próximos do igarapé Água Preta, dentro da terra indígena, com espingardas de caça. Espantaram os intrusos fazendo gritaria e ameaças de tomar-lhes as armas. Por conta própria, eles têm assumido a vigilância das suas áreas de caça-coleta e informam aos servidores do posto quando

encontram sinais de invasão. Contudo, perderam contato com seus grupos de origem e vários parentes que continuam arredios na mata.

As intrusões na parte central e oeste da área indígena *Awá*, impedem que possam tentar refazer os contatos e novos arranjos matrimoniais com os grupos ainda isolados da terra indígena *Awá*.

De acordo com Gomes, logo após a instalação desse grupo nas proximidades do PI Juriti, uma comissão do Banco Mundial realizou duas visitas com o objetivo de fiscalizar o compromisso assumido pela Companhia Vale do Rio Doce, como garantia pelo empréstimo que havia feito em 1981 (GOMES, 1996, p. 13).

Cabe destacar que quando esse grupo foi contatado, as diretrizes da política indigenista brasileira para povos indígenas isolados, haviam mudado. Segundo as novas regras, a proteção aos índios isolados deveria ocorrer à distância, identificando elementos que colocariam a vida e o território dos indígenas em risco. No entanto, as ações voltadas para os *Awá* foram mantidas seguindo as regras anteriores.

5.5 A atração de remanescentes do que fora um grupo

Nas margens do rio Pindarezinho, formador do alto Pindaré, em 1991, foram contatados sobreviventes de um grupo *Awá*. Esse grupo era composto por um homem de uns 45 anos, *Takanhim*, sua jovem mulher e filho, de cinco anos, mais um homem e um rapazote. Encontravam-se fora da terra indígena, em área sujeita as agressões perpetradas pelos não índios. Eram sobreviventes de um grupo maior, talvez de 15 a 20 pessoas, que vinha sofrendo perseguições de fazendeiros desde 1978. Dois de seus membros originais tinham se dispersado e passaram a fugir em direção sul, tendo sido encontrados no sul da Bahia e em Minas Gerais, no fim da década de 80. Esse pequeno grupo ficou sob os cuidados do PI Juriti, mas morando afastado dos demais que ali já viviam.

Em 1996, um rapaz que era parte dessas cinco pessoas passou a viver no P.I. *Awá* e um homem morreu de acidente de uma queda de um cajueiro. “Não se pode dizer que esse grupo se constitua autonomamente, embora, *Takanhim* preserve o desejo de ficar à parte do grupo de *Mitonhumtxia 'á*” (GOMES, 1996, p. 06).

Em relatório de 1996, Gomes chamou a atenção da Funai para desenvolver um programa de contato adequado com os *Awá*, sugerindo algumas medidas que o órgão indigenista deveria tomar. Dentre as medidas, estava a regularização da base administrativa de Santa Inês, de modo que fosse ligada diretamente a Brasília. Ao reativar a condição de povo isolado, seria necessário

estabelecer um plano de metas, baseado em um programa de urgência e de curto prazo, com recursos para bancar as seguintes ações imprescindíveis.

Fortalecimento do P.I. Juriti de base à demarcação da T.I. Awá. É preciso ter mais pessoal, melhores condições de transporte e meios para se reativar do igarapé Água Preta e fazer uma outra a montante do rio Caru. Criar um posto de vigilância e contato na altura do igarapé Aparitiua, onde está o território do grupo que lá se encontra. (GOMES, 1996, p. 20).

Sugeri também que se criasse um posto indígena nas cabeceiras do igarapé Juriti. Nesse local haviam diversos invasores que derrubaram mata, plantaram capim e criavam bois e cabras. Nessa ocasião, argumentou a necessidade de criar um posto indígena no igarapé Jararaca, pelo fato de lá viver um grupo *Awá* autônomo, que corria o risco de ser contactado por índios *Ka'apor* e *Tembé*, em circunstâncias indesejadas.

Outro ponto proposto por Gomes (1996) foi a elaboração de um plano de ação para o caso do contato com o grupo da T.I. Araribóia, que implica em discutir a possibilidade de sobrevivência naquelas terras e de garantia de território para os *Awá*, considerando-se os mais de 3.000 Guajajara que lá vivem (GOMES, 1996, p. 22).

Neste relatório, Gomes alertou para a necessidade de construção de um plano de médio e longo prazo para a economia dos *Awá*. A Funai deveria monitorar a maneira como estava se processando a transição da economia de diversos grupos que vivem próximos aos postos indígenas e, caso o uso da agricultura se tornasse uma parte substancial da economia *Awá*, era preciso racionalizá-la, mesclando as tradições da agricultura maranhense com outros métodos e plantios (GOMES, 1996).

Afirmou ainda que, jamais se deveria incentivar os *Awá* a plantar com fins comerciais, como parecia ter acontecido no P.I. Guajá. Mas, alguns *Awá* poderiam ser incentivados a ter recursos próprios. A obtenção de dinheiro deveria ser tentada através da economia de coleta de produtos da floresta, como óleo de copaíba e cipó de titica.

Para Gomes a Funai não deveria apressar o processo de adaptação às condições de auto-sustentação, nem querer se relacionar com os “Guajá” como se fossem índios de longo contato. “Não cabe ser paternalista no sentido comumente dado à palavra, mas também não cabe tratar os Guajá como se fossem índios Guajajara” (GOMES, 1996, p. 23).

No entanto, neste mesmo relatório, Gomes afirmou que a convivência mútua deveria ser a meta mais alta da ação indigenista por parte da Funai e das forças de apoio aos *Awá*. Em termos econômicos, a Funai deveria trabalhar para que os *Awá* tivessem uma economia híbrida,

que consistisse na agricultura seletiva e na coleta e venda de produtos florestais. (GOMES, 1996).

Os contatos oficiais, (da Funai com os *Awá*) não eram menos desastrosos, do que os contatos entre os *Awá* com moradores da região. Um exemplo, foram os grupos contatados nas terras Turiaçu e Caru, dos quais mais de 100 morreram. Em razão disso, Gomes ousou afirmar que o “não contato oficial favorece um percentual mais baixo de decréscimo populacional”. (GOMES, 1982, p. 25). Mas, relativizou essa afirmação, dizendo ser uma opção válida a curto prazo, caso houvesse a possibilidade de que os *Awá* que estivessem fora de terras indígenas permanecessem fora do contato com qualquer população exógena à sua. Porém, há um crescimento populacional de brasileiros na região, espontâneo ou planejado e assim, a situação de isolamento desses *Awá* será impossível.

Segundo Gomes (1996, p. 06) em 1996 havia 182 pessoas em contato nos postos indígenas da Funai. É um número expressivo, se considerarmos que os *Awá* há muito vinham sendo ignorados pelo antigo Serviço de Proteção aos Índios e pela Funai. [...]. O grupo de *Txipaxiá'á* tem sido capaz de absorver pacificamente muita gente. Isto o fortalece, mas também o deixa a mercê de epidemias e de falta de alimentação protéica.

5. 6 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 *Awá* 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).

5.7 Os (des) caminhos *Awá*

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 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 auto-preparação 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.

Desde a aposentadoria do antigo inspetor do SPI, o Sr, Sebastião Xerez, tem faltado uma visão antropológica e política na alta cúpula da Funai em São Luís, cujos resultados têm sido por vezes desastrosos. Para dar três exemplos apenas. 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 por Mércio P. Gomes, 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 melhor 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 Carú, davam licença aos não índios para invadirem a área.

Na década de 1980 havia uma constante invasão na reserva Carú 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 Carú, 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. Os Guajajara não tinham nenhum direito específico em fazer tal ação, porque não os concernia diretamente. Porém, foram 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 e, eles, queriam também usufruir disso.

Ao recusar a presença 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 Carú, transferindo o então chefe do Pi Carú 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.

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 Carú, 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 tinham 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 sejam 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 Carú, cuja parte norte é de controle dos Tenetehar, há um número ainda indefinido de Awá, dos quais se conhecem pelo menos 16 que vivem em dois grupos.

Para Gomes (1985, p. 17) o futuro dos *Awá* depende do equilíbrio da sua demografia que deverá passar pela ampliação do seu conhecimento do mundo exterior e do seu posicionamento perante o mundo, sobretudo, nos aspectos políticos e econômico.

Os *Awá* que estão em contato contínuo com os brasileiros e com outros povos indígenas, estão sendo inseridos na lógica de um Estado capitalista, o brasileiro. E isso tem ocasionado inúmeras mudanças no seu modo de vida, muitas, em decorrência de políticas assimilacionistas semelhantes as que foram praticadas no período colonial. Como, por exemplo, a prática da agricultura, a educação escolar, mudança nas práticas curativas, mudanças nas formas como se relacionam socialmente e com o território.

Este processo pode ser compreendido como decorrente da chamada expansão global do capitalismo ocidental ou do chamado sistema mundial, que de acordo com Sahlins (2005, p. 444) transformou os povos colonizados e periféricos em objetos passivos de sua própria história, e não em autores, e de que, por meio de relações econômicas tributárias, transformou da mesma maneira suas culturas em bens adulterados.

Segundo 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.

De qualquer forma, há 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. Aldear diferentes grupos *Awá* em um só lugar pode ser lido como uma estratégia de colonialidade do poder, uma forma de conduzi-los à sedentarização à revelia de seu nomadismo secular. [...]. A prática da agricultura tem implicado em novo condicionamento corporal e uma adaptação ao trabalho sob o sol. Muitos ainda resistem a essa prática, outros, especialmente os mais jovens, conseguiram adaptar-se mais rapidamente às novas práticas corporais, justamente por seus corpos não terem sido moldados exclusivamente pelo *habitus* caçador (COELHO, 2012).

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).

Gallois (1994, p. 128) afirma que, uma vez instaurada a dependência dos índios em relação aos bens que os atraíram para os postos, passa-se a justificar a necessidade da introdução de utensílios, de cultivares agrícolas, etc... como meio de suprir a pobreza da tecnologia indígena. Visão esta que ressurgue com toda força, logo terminada a fase de encantamento do recém-contato. Esse desencantamento seria, afinal, o marco a partir do qual os isolados são promovidos, passando da infância à idade adulta, do paraíso à pobreza, que precisa ser aliviada. Os brasileiros sabem da importância dos objetos ocidentais, principalmente, ferramentas para os indígenas, e, usam isso, para atraí-los para os “postos indígenas”.

A Funai, desde os primeiros contatos com os *Awá* incentivou o uso de novos instrumentos e, alguns, são valorizados, como ocorre, com a espingarda, sem que abandonem a fabricação de seus arcos e suas flechas, mesmo utilizando-os mais raramente.

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 utilizados os 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 puramente 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 no discurso dos *Awá*, a espingarda é usada porque;

Compensa mesmo com todas as dificuldades que se apresentam, são os animais, que por estarem mais próximos à aldeia e às 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).

Ferreira (2011) afirma que os *Awá* que vivem na aldeia Juriti, começaram a substituir o arco e a flecha fabricados por eles, pela espingarda, um item valorizado, que implica dependência de demanda por munições da Funai. Mas, não deixam de fabricar seus arcos e flechas e ensinar essa prática as novas gerações. Essa prática tem, muita importância na cosmologia *Awá*, ultrapassando a concepção utilitarista de obtenção de alimento.

De acordo com Prado e Forline (2012) quanto mais perto uma comunidade indígena estiver com centros urbanos, maior será o seu acesso a tecnologias modernas que tornam sua caça mais eficiente. No caso dos *Awá*, todas as terras indígenas que vivem são rodeadas de povoados, municípios e centros.

Among the *Awá*-Guajá communities, the vicinity of Post *Awá* is the one most susceptible to invasion by landgrabbers and poachers, largely due to the proximity of hamlets and settlements that have sprouted along the Carajás railway (part of the Grande Carajás Program) on the southeastern rim of the Caru IR. (PRADO; FORLINE, 2012, s/p.).

Compreendo que as novas formas do modo de vida *Awá* pós-contato, expressam também, um “modo histórico”, tal como define Sahlins (2005, p. 445) “construído em relação às forças da natureza e, em geral, também em relação às pressões provenientes de outras sociedades, todos os esquemas culturais conhecidos pela história foram produto justamente dessa circunstância pragmática”.

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 novas 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 (2016, p. 12) a primeira iniciativa em relação a educação escolar para os *Awá* partiu do Conselho Indigenista Missionário – CIMI. Posteriormente, outra iniciativa de escolarização foi desenvolvida pela SEDUC, sem que, houvesse qualquer articulação com a experiência desenvolvida pelo CIMI. Essas duas práticas de escolarização executadas com os *Awá*, uma estatal, no caso da SEDUC e outra uma ONG, no caso o CIMI, são configuradas como práticas missionárias.

O “processo de educação *Awá*, ou melhor, o processo de socialização *Awá* ocorre em todo tempo e lugar, numa transmissão direta de saberes das gerações mais velhas às mais jovens (SILVA, 2016, p. 90). A introdução da escolarização instituiu um lugar de aprendizado.

Os *Awá* compreendem o professor como um fazedor de papel e a escola como casa de papel, o que indica a relação direta que fazem da escola com o papel e conseqüentemente com a escrita. Ao considerarem a escola como casa de papel os *Awá* indicam que a função da escola está diretamente relacionada ao papel (SILVA, 2016, p. 92).

Todavia, a “introdução da educação escolar ocorreu também, à revelia dos *Awá*. A escola não foi demandada, foi ofertada. Isso ocorreu concomitantemente ao processo de transformação decorrente da agricultura” (SILVA, 2016, p. 54).

A introdução da agricultura provocou uma reorganização das atividades diárias e a necessidade de adequação do corpo às atividades requeridas na roça.

De acordo com Forline (2000) os *Awá* após o contato oficial com a sociedade brasileira, adotaram o cultivo itinerante, semelhante à de seus vizinhos não-indígenas. Plantando principalmente,

in intercropping manioc (both bitter and sweet varieties) and rice, alongside the cultivation of other crops. Rice cannot tolerate extended periods of drought, while manioc is sensitive to flooding. [...]. In the same way, they moved closer to the FUNAI Indian posts, making it easier to obtain the medicines and treatment for introduced ailments and diseases (FORLINE, 2000, p. 03)

Forline (2000) afirma ainda que, mesmo com a prática da agricultura itinerante a atividade principal dos *Awá* é a caça e a coleta, percorrem longos caminhos e fazem acampamentos temporários quando estão em busca de caça na floresta.

Nos dias atuais, a prática da caça e da coleta entre os *Awá* contatados está ameaçada em decorrência de constantes invasões em seu território. As terras indígenas demarcadas próximas aos rios Turiaçu, Carú e Gurupi, são cortadas por estradas, ferrovias, povoados, municípios, fazendas, madeiras, etc.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O principal objetivo desse estudo foi compreender como se deu o processo de contato dos Awá com os brasileiros e as políticas de contato empreendidas pelo órgão indigenista oficial, entre 1970 e 1990. Partindo do pressuposto de que o estudo dos processos de contato entre indígenas e não indígenas é um dos caminhos principais para a compreensão da relação de dominação que o Estado brasileiro tem exercido sobre os povos indígenas.

Desde o início do século XVII, o contato dos Awá com os não indígenas vem ocorrendo em decorrência da invasão de seu território, motivada por interesses econômicos e conquistas territoriais. Estes processos de contato condicionaram os Awá a vivenciar processos de territorialização. O atual, está relacionado com a implementação de uma política indigenista nacional, que no caso dos Awá teve início na década de 1970, destinada a contatá-los e assentá-los em aldeias, ao invés, de priorizar a proteção de seu território. Esse processo de territorialização tem operado como um mecanismo assimilacionista, que tem sujeitado os Awá a um estilo de vida demarcado cultural e territorialmente.

Antes mesmo das ações indigenistas oficiais, os Awá já vivenciavam processos de assédio de não índios, que compunham as frentes de expansão da sociedade brasileira. Empreendiam fugas em busca de novos espaços, nos quais pudessem praticar os deslocamentos que caracterizavam seu modo de vida.

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 aquelas que foram executadas em todos os períodos da história do Brasil, seja, 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 a 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. Havia uma política, por parte da Funai, voltada a garantia da sobrevivência dos *Awá*, após o contato, mas não havia nenhuma ação efetiva.

Muitas foram as denúncias e os apelos efetivados por Mércio Gomes, antropólogo que realizava estudos com os *Awá* 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.

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.

Não pude compreender porque, após o posicionamento dos sertanistas da Funai, de que o estabelecimento do contato era maléfico e a mudança nas estratégias de relação com os povos isolados, no caso dos *Awá*, as velhas estratégias de contato foram mantidas.

Minha investigação me possibilitou perceber, em detalhes, como se dava a dinâmica de contato e observar como o despreparo das equipes, a falta de apoio logístico e o desinteresse do órgão, contribuíram para tornar, ainda mais desastrosa a política de atração realizada com esse povo.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, L. S. De; MÜLHER, A. M. **Cultura material e identidade étnica Guarani**. In: AGUIAR, L. S. De; OLIVEIRA, J. E. De; PEREIRA, L. M. (Orgs). *Arqueologia, Etnologia e Etno-história em Iberoamérica*. Rodrigo. Dourados – MS Editora da UFGD, 2010.
- BEGHIN, F-X. **Relation du premier contact avec les Indiens Guaja**. *Journal de la Societé des Américanistes*. Tome 46, pp. 197-204, 1957.
- BOURDIEU, Pierre. **Meditações Pascalianas**. Rio de Janeiro. Bertand, 2007.
- _____. **O Poder Simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.
- _____. **Economia das trocas linguísticas**. São Paulo: EDUSP, 2008.
- _____. **Sobre o Estado: Cursos no Collège de France (1989 - 92)**. 1ª. Ed. São Paulo, Companhia das Letras, 2014.
- _____.; PASSERON, Jean-Claude. **A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino**. Covilhã, Lusofia, 2009.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. Carneiro da (org). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- CARDOSO, Alírio. **A conquista do Maranhão e as disputas atlânticas na geopolítica da União Ibérica (1596-1626)**. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 31, nº 61, p. 317-338 – 2011.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **O índio e o mundo dos brancos**. São Paulo: Pioneira, 1972.
- CARVALHO, J. R. F. **Índios e brancos: as guerras justas no conceito colonial**. Imperatriz: Ética, 2010.
- CARVALHO, João Renôr Ferreira de. **Jornada de João do Velho do Valle em reconhecimento dos rios Itapecuru, Monim, Mearim e Paraguassu (1685-1687): fazendo acordos de paz com as nações Caícaí, Guareti, Guanaré e Charuna**. Teresina, EDUFPI, 2015.
- CASARA, R. R. **Estado pós-democrático: neo-obscurantismo e gestão dos indesejáveis**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- 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.
- _____. **Da selva aos trilhos de Carajás**. In *Cadernos de Pesquisa*. Sao Luís, UFMA (1): 61 - 71 jan./jun. 1986.

_____. **Fora dos trilhos: o projeto Carajás e o povo Awá.** 38º Encontro anual da ANPOCS – MG. 2014.

_____. **Políticas públicas e territórios indígenas.** IV Jornada Internacional de Políticas Públicas. São Luís - MA, Universidade Federal do Maranhão, 2009. Disponível em: http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinppIV/eixos/10_povos/politicas-publicas-e-territorios-indigenas.pdf. Acesso 03/02/2017. 18h32.

_____. **Territorialização Awá: dinâmicas de reconfiguração territorial num contexto de sedentarização.** VIII Congresso Latinoamericano de Sociologia Rural, Porto de Galinhas, 2010

_____. **Dimensões do cotidiano Awá no contexto de sedentarização.** R. Pós Ci. Soc. v.9, n.18, jul/dez. 2012.

_____. **Da selva aos trilhos de Carajás.** In Cadernos de Pesquisa. Sao Luís, UFMA (1): 61 - 71 jan./jun. 1986.

COELHO, E.M.B.C. e FERREIRA, B. HERNANDO, A. Novas dimensões do cotidiano Awá. In: COELHO, E.M.B.e HERNANDO, A. **Estudos sobre os Awá. Caçadores e coletores em transição.** São Luís: EDUFMA, 2013

COMIER, L. A. The ethnoprimateology of the guajá indians of Maranhão, Brazil. Doctor Thesis. Department of anthropology – Tulane University: 2003.

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.

CUNHA, M, Carneiro da (org). **História dos Índios no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CUNHA, O. M. Gomes da. **Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo.** MANA 10(2):287-322, 2004.

D'ABBEVILLE, Claudio. Tradução: Celar Augusto Marques. **História da missão dos padres capuchinhos na ilha do maranhão e terras circunvizinhas.** Maranhão, 1874.

DODT, Gustavo. **Descrição dos Rios Parnaíba e Gurupi 1873 1981.** Brasileira, Biblioteca pedagógica brasileira. Série 5ª. Vol. 198. Companhia Editora Nacional, SP-Recife-Porto Alegre, 1939. Disponível em: www.brasiliana.com.br/obras/descricao-dos-rios-parnaiba-e-gurupi/pagina/135/texto. Acesso em: 03/05/2018. 4:h30.

FERREIRA, B. 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. **Guajá.** Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/guaja/print>. Publicado em 2005. Acesso em 05/12/2017. 15h04.

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 Universidad da Florida, 1997.

FREIRE, C. A. da Rocha. **Rondon a construção do Brasil e a causa indígena**. Brasília: Projeto Memória, 2009.

FREIRE, J. R. B. Da língua geral ao português: para uma história dos usos sociais das línguas na Amazônia. (Tese de Doutorado em Literatura Comparada – PPGL), UERJ, 2003.

FEU, Aumara. **Evolução da dívida pública brasileira**. Ver. Economia & Energia. Nº. 25, Março-Abril de 2001. Disponível em: ecen.com/eee25/audivida.htm. Acesso em 11/09/de 2018. 20h24

GALVES, M. C. **Aderir, jurar e aclamar: o Império no Maranhão (18231826)**. Almanack. Guarulhos, n. 01, p.105-118, 1º semestre 2011

GALLOIS, Dominique Tilkin. **De arredios a isolados: perspectivas de autonomia para os povos indígenas recém-contatados**. In: GRUPIONE, Luís Donisete Benzi (org.). *Índios no Brasil*. Brasília, ministério da Educação e Desporto, 1994.

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. **Os índios e o Brasil: passado, presente e futuro**. São Paulo: Contexto, 2012.

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.

GOMES, M. P. A problemática indígena no Maranhão, especificamente nas áreas de influência imediata da Ferrovia Carajás: Reserva Turiaçu, Reserva do Caru e Reserva Pindaré. Relatório. Campinas, 03 de setembro de 1982.

GOMES, M. P. Programa Awá relatório inicial. FUNAI. São Luís, 10 de abril de 1985.

GOMES, M. P. Relatório sobre os índios Guajá próximos a ferrovia Carajás – Km 400. 6ª-DR. 30 de agosto de 1989.

GOHN, M. Da Glória. **Novas Teorias dos Movimentos Sociais**. São Paulo: Loyola; 1997.

_____. **Empoderamento e participação da comunidade em políticas sociais. Saúde e Sociedade**. V. 13, n. 2, Mai-Ago. 2004.

HERNANDO, Almudena; COELHO, M. E. B. (Org.). **Estudos sobre os Awá caçadores-coletores em transição**. EDUFMA. São Luís, 2013.

HERNANDO, Almudena et al. **História recente e situação atual dos Awá-Guajá**. In: HERNANDO, Almudena; COELHO, M. E. B. (Org.). **Estudos sobre os Awá caçadores-coletores em transição**. EDUFMA. São Luís, 2013.

INDÚSTRIA BRASILEIRA DE ÁRVORES - IBÁ. **Indicadores de desempenho do setor nacional de árvores plantadas referentes ao ano de 2014**. Disponível em: iba.org/pt/. Acesso em 05 de setembro de 2018.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. **Produção da Extração vegetal e da silvicultura – PEVS 2015**. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/>. Acesso em 01 de setembro de 2018.

INSTITUTO BRASILEIRO DE ANÁLISES ECONÔMICAS – IBASE. **Trinta anos de desenvolvimento frustrado**. Rio de Janeiro 2014. Disponível em: www.ufjf.br/poemas/files/2014/07/Coelho-2014-Projeto-Grande-Carajás.pdf. Acesso em: 11/09/2018. 17: 24.

JOLY, C. **Especialização produtiva do território e o circuito espacial produtivo de celulose em Eunápolis, BA**. 2007. Dissertação (mestrado) - Departamento de Geografia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

KYMLICKA, Will. **Ciudadanía Multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías**. Barcelona: Paidós, 1996.

LIMA, A. Carlos de Souza. **Um Grande Cerco de Paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis: Vozes. 1995.

LIMA, Carlos de. **História do Maranhão: a colônia, a monarquia e a república**. Ed. GEIA, 2010.

MANHÃES, L. C. S. **Educação e lutas sociais na colonização dirigida do Alto Turi maranhense - 1962/1984**. Dissertação (Mestrado) – Fundação Getulio Vargas, Rio de Janeiro, 1987.

MARTINS, Ananias. **São Luís: fundamentos do patrimônio cultural séculos XVII, XVIII e XIX**. São Luís: SANLUIZ, 2005.

MESQUITA, B. Alvino de. **As mulheres agroextrativistas do babaçu: a pobreza a serviço da preservação do meio ambiente**. Rev. Pol. Públ. São Luis, v. 12, n. 1, p. 53-61, jan./jun. 2008.

MESQUITA, B. Alvino. **Grandes projetos de investimentos na amazônia e as questões do desenvolvimento regional**. In: MARIN, R. E. A; NOVAES, J. Santos de. (Orgs.). **Povos tradicionais em colisão com estratégias empresariais no Maranhão e Pará**. 1ª. ed. Manaus: UEA Edições (Universidade Estadual do Amazonas), 2015.

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.

MUSUMECI, L. **O mito da terra liberta.** São Paulo: ANPOCS, 1988.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. **O último refúgio da língua geral no Brasil.** Estudos Avançados, nº. 26, 2012.

OLIVEIRA, J. Pacheco de. **Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais.** MANA 4(1):47-77, 1998.

_____. **Pacificação e tutela militar na gestão de populações e territórios.** Mana, vol.20, no.1, p.125-161. 2014.

ODWYER, E. 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.

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.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial.** In. CUNHA, M. Carneiro da (org). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

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.

PINTO, Estêvão. **Os indígenas do Nordeste.** Biblioteca pedagógica brasileira. Série V. Vol. XLIV, São Paulo, Companhia Editorial Nacional, 1935. Disponível em: www.brasiliana.com.br/brasiliana/colecao/obras/192/os-indigenas-do-nordeste-1-vol. Acesso em 03/05/2018. 11:h45.

PRADO JR. Caio. **A questão agrária no Brasil.** SP. Companhia da Letras, 2014.
RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. **Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas.** 4ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

SILVA. H. R. Kleber da. **Considerações e confusões em torno de história oral, história de vida e biografia.** MÉTIS: história & cultura, v. 1, n. 1, p. 25-38, jan./jun. 2002.

SAHLINS, Marshall. **Cosmologias do capitalismo: o setor transpacífico do sistema mundial.** In: Cultura na prática. 5ª ed. Editora UFRJ, 2005.

SILVA, J. M. M. **Casa de papel: significados da escolarização Awá.** (Dissertação de mestrado). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. UFMA, 2016.

TÖNNIES, Ferdinand. **Comunidade e sociedade como entidades típico-ideais.** In FERNANDES F. (org.), *Comunidade e sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação.* São Paulo, Nacional/Edusp. 1887.

VAINER, Carlos B. **Planejamento territorial e projeto nacional: os desafios da fragmentação.** R.B. Estudos urbanos e regionais, V.09. Nº 01 –Maio de 2007.

VELHO, O. *Frentes de expansão e estrutura agrária.* Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

YOKOI, Marcelo. **Na terra, no céu: os Awá-Guajá e os outros.** Dissertação de mestrado Universidade Federal de São Carlos – UFSCar, 2014.

REFERÊNCIAS DUCUMENTAIS

BRASIL. **Lei n.º 601** – de 18 de Setembro de 1850. Dispõe sobre as terras devolutas do Império.

_____. *Constituição (1988).* **Constituição da República Federativa do Brasil.** Brasília, DF. Senado Federal, 1988.

_____. Lei n.º. 6. 001, de 19 de dezembro de 1973. **Estatuto do Índio.** Brasília - DF. Senado Federal, 1973.

_____. **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.

_____. **Decreto 1. 775, de 08/01/ 1996.** Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas, e dá outras providências. Brasília – DF, 1996.

_____. **Decreto nº. 2.646/1998.** Brasília – DF, 1998.

Directorio que se deve observar nas povoaçoens dos índios do Para e Maranhão em quanto Sua Majestade não mandar o contrário. Lisboa. Oficina de Miguel Rodrigues. M.DCC.LVIII.

_____. **Lei nº 5.371, de 05 de dezembro de 1967.** Autoriza a instituição da Fundação Nacional do Índio e dá outras providências. Brasília – DF. 1967.

_____. **Lei nº. 9.836/99.** Acrescenta dispositivos à Lei nº. 8. 080 de 19 de setembro de 1990, que dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências, instituindo o subsistema de atenção à saúde indígena. Brasília – DF. 1999.

_____. **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.

CARTA DE MÉRCIO GOMES DIRIGIDA A ELIZABETH MARIA BESERRA COELHO E JOÃO LUCIANO LUNA COELHO, Posto Guajá 20 de fevereiro de 1980.

CARTA DE MÉRCIO GOMES IGARAPÉ TIMBIRA DESTINADA A ELIZABETH M. B. COELHO. 15 de abril de 1980, Santa Luzia – MA.

CARTA DE MÉRCIO GOMES DIRIGIDA A ELIZABETH COELHO, Santa Luzia – MA, 18 abril de 1980.

GOMES, M.P. **Parecer sobre o processo Funai/BSB/5044/79**. Posto Guajá, 09.03.1980.

ESTATUTO DOS POVOS INDÍGENAS: Proposta da Comissão Nacional de Política Indigenista. Brasília, 5 de junho de 2009.

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, 03 de setembro de 1982.

_____. **Os índios Guajá: demografia terras e perspectivas de futuro**. Rio de Janeiro, março de 1996. (Relatório de pesquisa antropológica).

_____. **Programa Awá: relatório inicial**. São Luís, Maranhão, 10 de abril de 1985. (Relatório de pesquisa antropológica).

_____. **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).

_____. **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).

_____. **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).

_____. **Relatório Histórico dos Grupos Guajá Contactados e sua Situação Atual**, fevereiro 1988, Santa Inês, Fiorello Parisi, Sistema de Proteção Awa-Guajá – FUNAI 6ª SUER).

FILMOGRAFIA

Awá Ka'apará: a vida Awá. De Humberto Capucci e Diego Jonatã. 2010. Documentário. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ERjRhybBM4>. Acesso em: 27/ 01/ 2018. 22h.

A construção do Brasil e a causa indígena. Direção de Carlos A. Da Rocha Freire. Documentário. Brasília: ABRAVÍDEO, 2009.

Bandeiras Verdes. Produzido por Murilo Santos, São Paulo, 1987. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Gvp6fd6S9VE>. Acesso em: 22/10/2018. 17h

Narradores de Javé. Direção de Eliane Caffé, Riofilme, Brasil/França, 2003. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Trm-CyihYs8>. Acesso em: 02/09/2018. 3:h20

Rondon a construção do Brasil e a causa indígena. Direção de Carlos A. Da Rocha Freire. Brasília: Projeto Abravídeo, 2009.

Rondon, um brasileiro. Dir. Rot. Ed, Rafael Casé. Produção TV Escola. 2016. Disponível em <http://tvbrasil.ebc.com.br/caminhosdareportagem/episodio/rondon-um-brasileiro>. Acesso em 22/05/2018. 12:h54.

Serras da desordem. Direção de Andrea Tonacci. 2006. Documentário. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ozUri19iArE>. Acesso em 27/01/2018. 00 h.

REFERÊNCIAS ONLINE - SITES

www.maranhaozinho.ma.gov.br/cidades/cidades/#nossaHistoria. Acesso em: 10/11/2017. 07h03.

<https://www.cidade-brasil.com.br/2-mesorregiao-do-oeste-maranhense.html>. Acesso em: 10/11/2017. 08h42.

www.cultura.ma.gov.br/portal/pec/anexo/mesorregioes.pdf. Acesso em: 10/11/2017. 10:h01.

www.brasiliana.com.br/brasiliana/busca. Acesso em: 22/02/2018. 11h02.

www.normasbrasil.com.br/norma/?id=52040. Acesso em: 20/07/2018. 18h49.

www.funai.gov.br/. Acesso em: 20/07/2018. 18h55.

www.funai.gov.br/index.php/saude. Acesso em: 21/07/2018. 12h04.

www.museudoindio.gov.br/textual/382-o-servico-de-protecao-aos-indios. Acesso em: 21/07/2018. 13h55

www.funai.gov.br/index.php/servico-de-protecao-aos-indios-spi?start=3#. Acesso em: 21/07/2018. 14h15.

www.mda.gov.br/. Acesso em: 22/10/2018. 1h15.

<https://idesam.org/boletim-divulga-desmatamento-recorde-em-corredor-indigena/>. Acesso em: 23/10/2018. 23h15.

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.

GOMES, M. P. A problemática indígena no Maranhão, especificamente nas áreas de influência imediata da Ferrovia Carajás: Reserva Turiaçu, Reserva do Caru e Reserva Pindaré. Relatório. Campinas, 03 de setembro de 1982.

GOMES, M. P. Programa Awá relatório inicial. FUNAI. São Luís, 10 de abril de 1985.

GOMES, M. P. Relatório sobre os índios Guajá próximos a ferrovia Carajás – Km 400. 6ª- DR. 30 de agosto de 198