



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

GUILHERME RAMOS CARDOSO

ARIKU KARAI PYRY: O “ficar no meio dos brancos” para os Awa do Pindaré, MA

CAMPINAS

2019

GUILHERME RAMOS CARDOSO

ARIKU KARAI PYRY: O “ficar no meio dos brancos” para os Awa do Pindaré, MA

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientadora: Emília Pietrafesa de Godoi

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À
VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA
PELO ALUNO GUILHERME RAMOS
CARDOSO, E ORIENTADA PELA PROFA
DRA EMÍLIA PIETRAFESA DE GODOI.

CAMPINAS

2019

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

C179a Cardoso, Guilherme Ramos, 1987-
Ariku karai pyry : o "ficar no meio dos brancos" para os Awa do Pindaré,
MA / Guilherme Ramos Cardoso. – Campinas, SP : [s.n.], 2019.

Orientador: Emília Pietrafesa de Godoi.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Índios Awa. 2. Relações étnicas. 3. Etnologia. 4. Índios da América do
Sul - Maranhão - História. I. Godoi, Emília Pietrafesa de, 1960-. II. Universidade
Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Ariku karai pyry : "being among the white people" for the Awa of
the Pindaré, Maranhão

Palavras-chave em inglês:

Awa Indians

Ethnic relations

Ethnology

Indians of South America - Maranhão - History

Área de concentração: Antropologia Social

Titulação: Doutor em Antropologia Social

Banca examinadora:

Emília Pietrafesa de Godoi [Orientador]

Eliane Cantarino O'Dwyer

Maria Cristina Pompa

Uirá Felipe Garcia

Joana Cabral de Oliveira

Data de defesa: 30-09-2019

Programa de Pós-Graduação: Antropologia Social

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0003-3749-1459>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/6823796351698406>



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 30 de setembro de 2019, considerou o candidato Guilherme Ramos Cardoso aprovado.

Profa Dra Emília Pietrafesa de Godoi

Profa Dra Eliane Cantarino O'Dwyer

Profa Dra Maria Cristina Pompa

Prof Dr Uirá Felipe Garcia

Profa Dra Joana Cabral de Oliveira

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

Para meus amigos e professores Awa.
Para Flávia, companheira por todo o caminho.

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Agradeço à Capes pela concessão de bolsa entre maio de 2013 e fevereiro de 2016.

Parte do trabalho de campo foi financiado com apoio do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp.

Algumas etapas do trabalho de campo e de atividades de pesquisa receberam apoio do *Endangered Language Fund*, no âmbito do *Language Legacies Grant Program*, e pela Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão, no âmbito do projeto “Conflitos, territórios e desigualdades ambientais no Brasil: diversidade sociocultural e luta por direitos”, financiado pelo Edital FAPEMA nº 016/2014 – Programa de apoio a núcleos de excelência – Pronex/Fapema/CNPq (Processo PRONEX 01577/14).

À secretaria do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp.

À Fundação Nacional do Índio pela autorização para ingresso em terra indígena para realização da pesquisa. Agradeço em especial aos servidores da Assessoria de Acompanhamento aos Estudos e Pesquisas da Presidência.

À equipe da Coordenação Geral de Índios Isolados e de Recente Contato da Funai em Brasília.

À equipe da Frente de Proteção Etnoambiental Awa da Funai em Santa Inês, nas aldeias e em São Luís. Agradeço em especial Maria de Jesus Bezerra, Bruno Lima, Daianne Veras, Riba Rocha, Ferreira, Olegário, Meireles (*in memoriam*), Patriolino, Nonatinho e Agostinho.

A Luis Carlos “Gaúcho”, Clecy, André, Zé Maneiro, Dona Maria, Tonho, Iraneide e Alyson, as duas famílias que ganhei em Roça Grande.

A João Cantu, Sueli Bone e família pelo acolhimento.

A Emilia Pietrafesa de Godoi pela confiança e pelo apoio em toda a trajetória do trabalho.

A Maria Cristina Pompa pelo diálogo e apoio, principalmente em um dos momentos mais difíceis de nossas trajetórias.

A John Manuel Monteiro (*in memoriam*), a quem devo muito dos caminhos que esta tese seguiu.

A Joana Cabral de Oliveira pelas valiosos comentários e leitura na qualificação da tese.

A Eliane Cantarino O'Dwyer pela parceria intelectual e pela inspiração como profissional.

A Uirá Garcia pelo encorajamento para a mudança para o Maranhão, para a realização deste trabalho e pela parceria em campo.

A Marina Magalhães pela parceria.

A Louis Forline pelo diálogo.

Aos colegas do Centro de Trabalho Indigenista pela oportunidade de aprendizado no indigenismo e pelas condições para que pudesse conciliar o trabalho e a pesquisa. Agradeço em especial à equipe do Maranhão do projeto “Proteção Etnoambiental de Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato na Amazônia Brasileira”, Kleber Karipuna, Priscila Chianca e Juliana Noleto.

A Josy Moreira Silva e Giovana Ribeiro, amigas e companheiras no projeto “*Documentation of Guajá language*”.

Aos colegas da turma 2013 do Doutorado em Antropologia Social do PPGAS-Unicamp.

A Neide Martin Siqueira pelas lições de indigenismo e amizade.

Aos colegas da Funai das Coordenação Regionais em Marabá e em Imperatriz.

Aos colegas do Mosaico Gurupi, companheiros de luta pela floresta e seus povos em tempos sombrios.

A equipe do ISPN em Santa Inês pela parceria.

A Flávia Paniz pela amizade e apoio sempre.

Aos povos Ka'apor e Tenetehara-Guajajara, em especial das terras indígenas Rio Pindaré, Caru e Arariboia, com quem aprendo sempre.

Ao pessoal da equipe de saúde nas aldeias awa, pelo suporte e companhia em campo.

Aos meus pais, Rosa e Antonio, pelo incentivo e suporte desde sempre.

A Regina, Flávio e Carine, pelo apoio e carinho.

Aos Awa, meus amigos que tanto admiro. Agradeço em especial meus companheiros de pesquisa, pela paciência e generosidade, Itaxã, Manã, Tatuxa'a, Hajkaramykã, Amiria, Irakatakoa e suas famílias.

A Flávia Berto, que me acompanha nessa aventura da vida, pelo carinho, paciência, incentivo, parceria e inspiração.

“[...]”

“Na cidade, senti saudades daquelas tardes iniciais na planície em que sentira, fazia tempo, saudades da cidade. Dirigiu-se ao gabinete do professor e lhe disse que sabia o segredo e que resolvera não revelá-lo.

- Seu juramento o impede? - perguntou o outro.

- Não é essa minha razão – falou Murdock. – Naquelas lonjuras aprendi algo que não posso dizer.

- Talvez o idioma inglês seja insuficiente? – observaria o outro.

- Nada disso, meu senhor. Agora que possuo o segredo, poderia enunciá-lo de cem modos diferentes e até contraditórios. Não sei muito bem como lhe dizer que o segredo é precioso e que agora a ciência, nossa ciência, parece-me simples frivolidade.

Acrescentou ao fim de uma pausa:

- O segredo, ademais, não vale o que valem os caminhos que a ele me conduziram. Esses caminhos devem ser trilhados.

O professor disse-lhe com frieza:

- Comunicarei sua decisão ao Conselho. O senhor pensa em viver entre os índios?

Murdock respondeu-lhe:

- Não. Talvez não volte à padaria. O que ensinaram seus homens vale para qualquer lugar e para qualquer circunstância.

[...]”

Jorge Luis Borges

“E aquilo que nesse momento se revelará aos povos
Surpreenderá a todos não por ser exótico
Mas pelo fato de poder ter sempre estado oculto
Quando terá sido o óbvio”

Caetano Veloso

“bari bari bari bari bari
tem uma bala no meu corpo
bari bari bari bari bari
e não é bala de coco”

Chico César

RESUMO

Os Awa são um povo indígena amazônico, falante de uma língua da família tupi-guarani, que vive no noroeste do estado do Maranhão, nas Terras Indígenas Alto Turiaçu, Awa, Caru e Arariboia. Sua população, que hoje é de quase 500 pessoas, foi nas últimas décadas reduzida a menos da metade, como consequência da ocupação dos seus territórios pelos *karai*, não-indígenas, e das operações de “contato” promovidas pela Funai desde a década de 1970. Nesta tese discuto como esse processo, que meus interlocutores em campo chamam de passar a “viver no meio dos *karai*”, é compreendido e expressado por alguns dos Awa da região do rio Pindaré, na Terra Indígena Caru, MA. Desse modo, a partir de uma etnografia da relação dos Awa do Pindaré com os não-indígenas, pretende-se refletir sobre a noção de “contato” e seus desdobramentos em contraste com as ideias dos Awa sobre o corpo, o conhecimento e o território.

Palavras-chave: Índios Awa; Relações étnicas; Etnologia; Índios da América do Sul – Maranhão – História

ABSTRACT

The Awa are an indigenous Amazonian people, speakers of a language of the Tupi-Guarani branch of the Tupi stock, who live in the northwest of the state of Maranhão, in the Alto Turiaçu, Awa, Caru and Arariboia Indigenous Lands. Its population, now almost 500 people, has been reduced by less than half in recent decades as a result of the occupation of their territory by non-indigenous people, the *karai*, and the "contact" operations promoted by FUNAI, the National Foundation for Indigenous People, since the 1970s. In this dissertation I discuss how this process, called by my interlocutors "to live among the white people", is understood and expressed by some of the Awa from Pindaré river region, in the Caru Indigenous Land, in the state of Maranhão, Brazil. Thus, based on an ethnography of the relationship of the Awa of the Pindaré with non-indigenous people, it is intended to reflect on the notion of "contact" and its developments in contrast to the Awa's ideas about the body, knowledge and territory.

Keywords: Awa Indians; Ethnic relations; Ethnology; Indians of South America – Maranhão
- History

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
EACDH	Escritório do Alto Comissário das Nações Unidas para os Direitos Humanos
AIS	Agente Indígena de Saúde
ALUMAR	Consórcio de Alumínio do Maranhão S.A.
ALUNORTE	Alumina do Norte do Brasil S.A.
AMSA	Amazônia Mineração S.A.
APIB	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
ATL	Acampamento Terra Livre
BR-136	Rodovia Federal 136
BR-222	Rodovia Federal 222
CASAI	Casa de Saúde Indígena
CGIIRC	Coordenação-Geral de Índios Isolados e de Recente Contato
CGLIC	Coordenação-Geral de Licenciamento Ambiental
CIDH	Comissão Interamericana de Direitos Humanos
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CNPI	Conselho Nacional de Política Indigenista
CTI	Centro de Trabalho Indigenista
CVRD	Companhia Vale do Rio Doce S.A.
DSEI	Distrito Sanitário Especial Indígena
EFC	Estrada de Ferro Carajás
ELF	<i>Endangered Language Fund</i>
FIDAM	Fundo para Investimentos Privados do Desenvolvimento da Amazônia
FPEA	Frente de Proteção Etnoambiental Awa
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
GETAT	Grupo Executivo de Trabalho do Araguaia Tocantins
INDL	Inventário Nacional da Diversidade Linguística
IPA	<i>International Phonetic Alphabet</i>

ISPN	Instituto Sociedade, População e Natureza
JICA	Cooperação Internacional do Japão
MS	Ministério da Saúde
OEA	Organização do Estados Americanos
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONG	Organização Não-governamental
OTCA	Organização do Tratado de Cooperação Amazônica
PBA	Projeto Básico Ambiental
PGC	Programa Grande Carajás
PGCA	Programa Grande Carajás Agrícola
PND	Plano Nacional de Desenvolvimento
POLAMAZONIA	Programa de Polos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia
SEDUC	Secretaria de Estado da Educação
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SIASI	Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
SUDAM	Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia
TI	Terra Indígena
UBS	Unidade Básica de Saúde

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 Vista da aldeia Awa.	33
Figura 2 Reunião na casa de apoio da Funai em 2015. Foto de Maria de Jesus Bezerra.	39
Figura 3 Classificação das línguas tupi-guarani proposta por Michael et al (2015, p. 204).	44
Figura 4 Classificação das línguas do tronco tupi proposta por Galucio et al (2015, p. 230).	45
Figura 5 Manã discutindo o Acordo Vale/Funai com seus parentes em 2015.	54
Figura 6 Vista da parte oeste da T.I Caru, próximo à aldeia Awa.	56
Figura 7 Casas na aldeia Aldeia Awa.	67
Figura 8 Amiria durante a etapa local da Conferência Nacional de Política Indigenista em 2015.	71
Figura 9 Valeria Parise fazendo curativos em um homem awa (FUNAI, 1973).	79
Figura 10 Croqui das regiões das expedições de contato da Funai (Funai, 1980).	83
Figura 11 Amirihua em fotografia tirada durante expedição do contato (FUNAI, 1980).	85
Figura 12 Croqui da região da expedição de contato no igarapé Tabocão (UBBIALI, 1980)	88
Figura 13 Figura 6 Anúncio publicitário da CVRD da inauguração da Estrada de Ferro Carajás (FSP, 1985).	90
Figura 14 Mulher e seu bebê observando os karawara dançando na aldeia. Ao fundo a <i>takaja</i> .	100
Figura 15 <i>Takaja</i> utilizada no ritual.	102
Figura 16 Crianças brincando na <i>takaja</i> na manhã seguinte ao ritual.	120
Figura 17 Amỹ Paranawãja com seu <i>nima</i> . Ao fundo, Wa'amixĩ.	126
Figura 18 Wirixia na época dos primeiros contatos com a Funai (FUNAI, 1980).	134
Figura 19 Irakatakoa e sua filha Taparytỹa.	144
Figura 20 Majhuxa'a sendo preparado por sua esposa Takwaripinĩ para o ritual.	154
Figura 21 Ximira	156
Figura 22 Tatuxa'a caminha pela floresta, próximo à aldeia.	176
Figura 23 Acampamento de caça.	180
Figura 24 Tatuxa'a mostrando suas flechas renovadas.	181
Figura 25 O professor Hajkaramykỹa durante uma aula no período noturno, quando ainda não havia energia elétrica disponível no galpão onde as aulas são ministradas.	201
Figura 26 Hajkaramykỹa e Takamỹ'tĩ'xa'a registrando a história de Maira narrada por Petua durante treinamento para documentação linguística.	204
Figura 27 Aula da escola na aldeia Awa em 2017.	218

Figura 28	Tatuxa'a e Ipokaxĩ estudando.	220
Figura 29	Terras indígena onde vivem os Awa.	249
Figura 30	Terra Indígena Caru.	250
Figura 31	Aldeias Awa na Terra Indígena Caru.	251
Figura 32	Algumas das muitas crianças da aldeia awa.	252
Figura 33	Homens trabalhando na roça.	252
Figura 34	Homens arrumando suas flechas durante protesto na EFC.	253
Figura 35	Takwarixika e Iharo.	253
Figura 36	Criança sendo observada pelos adultos.	254
Figura 37	Hajkaramykã e ao fundo Tatuxa'a.	254
Figura 38	Takamỹ'ixa'a, Takwarixika, Amiria e eu trabalhando juntos. Foto de Josy Marciene Moreira Silva.	255
Figura 39	Concetração durante oficina na aldeia Awa.	255

SUMÁRIO

<i>NOTA INTRODUTÓRIA SOBRE CONVENÇÕES PARA A GRAFIA DA LÍNGUA GUAJÁ....</i>	<i>18</i>
<i>INTRODUÇÃO</i>	<i>20</i>
Ponto de partida.....	20
Antropologia e história indígena.....	24
Indo a campo.....	33
<i>CAPÍTULO 1 - KARAI NO MEIO DOS AWA.....</i>	<i>40</i>
1.1 “Os Awa”	43
1.2. “Nossa mata”	48
1.3. Dívida.....	56
<i>CAPÍTULO 2 - “POR QUE FORAM ATRÁS DE NÓS?”.....</i>	<i>68</i>
2.1. No caminho do Brasil.....	71
2.2. O fim da paz	77
2.3. As expedições.....	79
<i>CAPÍTULO 3 - “OS KARAI SEMPRE MATARAM A GENTE”.....</i>	<i>92</i>
3.1. A pessoa dividida.....	94
3.2. Esquecer e lembrar	102
3.3. Outro nome do Tempo.....	111
<i>CAPÍTULO 4 - “FOI A FUNAI QUE CRIOU A GENTE”.....</i>	<i>121</i>

4.1. Amỹ Paranawãja.....	122
4.2. Ximira	126
4.3. Wirixia	129
4.4. Tabocão <i>pahara</i>	136
4.5. “Acostumar” e “amansar”	144
<i>CAPÍTULO 5 – INIMIGOS E OUTRAS GENTES.....</i>	155
5.1. Mihua e awatea.....	156
5.1.1. Mitos	161
5.2. Gente do mato	177
<i>CAPÍTULO 6 - “NOSSA ARMA AGORA É OUTRA”</i>	181
6.1. As “greves dos índios”	182
6.2. “Nossa alfabetização é matar capelão”.....	198
<i>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</i>	221
<i>BIBLIOGRAFIA</i>	233
<i>APÊNDICE I – MAPAS.....</i>	249
<i>APÊNDICE II – FOTOS.....</i>	252

Nota introdutória sobre convenções para a grafia da língua guajá

Como o uso da língua awa na sua modalidade escrita é recente entre os Awa e suas convenções ortográficas estão em construção, a convenção utilizada neste trabalho é provisória. No entanto, para a grafia da língua awa neste trabalho utilizo a convenção atualmente mais usada por pesquisadores e nas atividades de alfabetização dos Awa¹ da Terra Indígena Caru. Essa convenção foi desenvolvida pela linguista Ruth Montserrat e aperfeiçoada pela também linguista Marina Maria Silva Magalhães a partir dos estudos fonéticos e fonológicos de Nascimento (2008) e os próprios estudos morfossintáticos de Magalhães (2007). Ela tem sido usada nas escolas awa da Terra Indígena Caru. Assim, o alfabeto utilizado aqui é o mais facilmente reconhecido pelos Awa da Terra Indígena Caru, que foram os principais interlocutores desta pesquisa, e é aquele que mais utilizo cotidianamente nas aldeias ou na redação de documentos. Por fim, esse alfabeto apresenta alguns grafemas do *International Phonetic Alphabet*, sendo próximo de uma transcrição fonológica (com algumas simplificações que facilitam a digitação e o aprendizado) e, portanto, prático tanto para a transcrição pelo etnógrafo em campo quanto para a comparação com dados de outros pesquisadores ou de outras línguas, uma vez que podem ser facilmente transcritos para a notação fonológica com símbolos do IPA. Sempre que possível, transcrevi nomes próprios e outros itens lexicais em Guajá registrados de acordo com outra convenção ou que utilizam aproximações com o português para a convenção indicada abaixo. A tabela de correspondências abaixo foi elaborada e gentilmente cedida por Flávia de Freitas Berto.

¹ A língua falada pelos Awa é conhecida na literatura como língua guajá, porém meus interlocutores e eu mesmo nos referimos à língua mais frequentemente como língua awa e essa será a nomenclatura que utilizarei neste trabalho.

Correspondência entre o alfabeto utilizado e os fonemas consonantais da língua guajá										
	Alfabeto utilizado					IPA				
	Bilabial	Alveolar	Álveo palatal	Velar	Glotal	Bilabial	Alveolar	Álveo palatal	Velar	Glotal
Oclusiva	p	t		k kw	'	p	t		k k ^w	ʔ
Africada			x					tʃ		
Fricativa					h					h
Nasal	m	n				m	n			
Tepe		r					r			
Aproximante	w		j			w		j		

Correspondência entre o alfabeto utilizado e os fonemas vocálicos da língua guajá							
		Alfabeto utilizado			IPA		
		Anteriores	Não anteriores		Anteriores	Não anteriores	
			Não arredondadas	Arredondadas		Não arredondadas	Arredondadas
Altas	Orais	i	y	u	i	ɨ	u
	Nasais	ĩ	ỹ	ũ	ĩ	ĩ	ũ
Baixas	Orais	e	a	o	e	a	o
	Nasais	ẽ	ã	õ	ẽ	ã	õ

Introdução

Ponto de partida

O projeto de pesquisa que deu origem a este trabalho foi um desdobramento de minha dissertação de mestrado, “Identidade e etnicidade na literatura sobre os Awá-Guajá” (CARDOSO, 2013). A pesquisa de doutorado, no entanto, não foi o único desdobramento. Esta pesquisa inicial me levou a um envolvimento profissional e pessoal com os Awa² além do trabalho de campo. Nesta introdução apresentarei um resumo dessa trajetória, tanto de relacionamento com os Awa, quanto das questões teóricas e etnográficas que me levaram dos temas discutidos na dissertação de mestrado às questões iniciais propostas no início da pesquisa de doutorado e como, a partir do meu encontro com os Awa, elas foram transformadas no que apresentarei nesta tese.

Minha dissertação de mestrado pretendia ser um ensaio de revisão da bibliografia disponível até aquele momento sobre os Awa a fim de levantar questões teóricas a serem levadas para um trabalho de campo futuro. A questão principal com a qual eu me preocupava naquele momento era como as ideias de identidade e etnicidade eram utilizadas quando se falava dos Awa. O trabalho discutia, então, como as etnografias construía teoricamente um coletivo Awa Guajá e comparava essas formulações com os modos de constituição de um coletivo étnico pelos Awa, conforme eram descritos pelas próprias etnografias analisadas. Esse primeiro trabalho, realizado a partir principalmente dos estudos fundamentais de Forline (1997), Cormier (2003a), O’Dwyer (2002) e Garcia (2010)³, forneceu algumas pistas a serem

² Os Awa são chamados na literatura de Guajá (p.ex., BEGHIN, 1951; NIMUENDAJU, 1948, CORMIER, 2003a) ou Awá-Guajá (p.ex. GARCIA, 2010). Guajá é um nome estrangeiro e que, segundo Nimuendaju (1948) foi dado pelos povos falantes de Tenetehara, que chamavam os Awa de *waizazara*, ‘o dono do cocar’, e que aportuguesado tornou-se “Guajá”. Depois do contato de grupos awa com a Funai, confirmou-se que sua autodenominação é *awa*, ‘homem’ ou ‘gente’. Como a autodenominação é muito comum entre povos falantes de línguas da família tupi-guarani, a forma mais usada atualmente tem sido o nome composto Awa Guajá, singularizando este povo. A língua falada por eles, entretanto, continua a ser chamada de Guajá, termo já consagrado na literatura linguística (p. ex. RODRIGUES, 2011; MAGALHÃES, 2007; NASCIMENTO, 2008; BERTO, 2017). Neste trabalho utilizarei Awa tanto para me referir ao povo quanto à língua, pois esta é a forma que mais utilizei e ainda utilizo no cotidiano com os próprios Awa e com aqueles que convivem com eles. O uso também é contextual, porque pode referir-se a um grupo de pessoas, aos moradores de uma aldeia, a um povo, ou a alguns indivíduos, em contraste com os outros indígenas, não-indígenas. Quando a referência não estiver clara, será indicada.

³ Desde então pelo menos mais três dissertações sobre os Awa Guajá foram produzidas (Cf. Yokoi, 2014; Gonçalves, 2016; Silva, 2016).

seguidas e despertaram intuições sobre questões que pareciam poder ser exploradas etnograficamente.

Uma das questões que mais chamava minha atenção era como a história, principalmente dos contatos dos Awa com as frentes de atração da Funai, era apresentada como algo marcado pela fragmentação e nela eram destacados deslocamentos e reagrupamentos de grupos que, antes do contato, eram de uma forma ou de outra mais distantes uns dos outros. Além disso, interessava-me refletir sobre o desafio, inerente à etnografia, da descrição da heterogeneidade desses coletivos com as estratégias discursivas disponíveis na disciplina antropológica.

Para enfrentar essas questões baseei-me em estudos sobre a etnicidade, que destacam seu caráter relacional e suas conexões com contextos coloniais, como Barth (1969), Oliveira (2006), Amselle (1999) e Eriksen (1991)⁴. Inspirado ainda no trabalho de Monteiro (1994, 2001) e nas discussões de Sztutman (2012) sobre a ação política tupi no século XVI, o trabalho também tentava analisar a questão da identidade a partir do cruzamento entre as diferentes perspectivas dos atores envolvidos e o contexto histórico, social e cultural em que as relações nas quais essas identidades eram produzidas ganhavam sentido. Por fim, concluía naquele trabalho que um dos principais desafios a uma etnologia dos Awa era compreender como a afirmação de um ponto de vista étnico, objetivante, podia ser possível entre eles, inspirando-me sobretudo pelas críticas ao conceito de grupo social feitas por Wagner (1974).

Os grupos denominados como Awa Guajá foram contatados ao longo dos últimos 40 anos na região oeste do estado do Maranhão e distribuídos em três terras indígenas distintas de acordo com as contingências, sendo transferidos de áreas disputadas com não-indígenas e alvo de projetos de infraestrutura, colonização e ocupação não-indígena para áreas demarcadas e protegidas. As descrições sobre os coletivos awa destacam com frequência seu processo de formação a partir de uma reorganização constante, a partir de grupos desfeitos pela violência e pelas imensas perdas populacionais que sofreram antes e imediatamente após os contatos. Devido à perda de parte considerável dos seus territórios tradicionais, os contatos foram e ainda são feitos com grupos geralmente em fuga, não sendo raro que os indivíduos que se aproximavam das frentes de contato ou eram encontrados pelas frentes de atração da Fundação Nacional do Índio (Funai) fossem sobreviventes de um grupo quase exterminado. Assim,

⁴ De uma perspectiva retrospectiva, vejo que a discussão deve também aos questionamentos ao conceito de sociedade propostos por Wagner (1974), Strathern (2014b) e Viveiros de Castro (2002a).

encontram-se na literatura referências aos processos de constituição dos coletivos atuais, nos quais pessoas há pessoas que mantinham relações próximas umas com as outras e pessoas que se consideram muito distantes e até potenciais inimigas, todas convivendo em um território limitado e com uma forma de organização até então estranha que é a aldeia.

Assim a afirmação dos Awa como coletivo étnico parecia se colocar como um problema teórico, mas também parecia um problema para os próprios Awa, pelo que as etnografias permitiam perceber. Chamava a atenção também o papel da história awa anterior ao contato. Ainda que pouco se saiba sobre esse período, ele desempenha um papel fundamental em algumas etnografias sobre os Awa, tendo como ponto de partida a teoria de que elementos muito característicos do modo de vida awa, como a centralidade da caça e da coleta, seriam resultado de um processo histórico de perda de conhecimentos horticultores ocasionados pela colonização e conflitos com não-indígenas e indígenas inimigos⁵. Os Awa apresentam a singularidade de não praticarem qualquer tipo de horticultura antes dos contatos com a Funai, diferentemente da maioria dos outros povos falantes de línguas da família tupi-guarani como eles. Segundo Balée (1994, p. 209, grifo meu) “forças sociopolíticas associadas com a Conquista parecem ser responsáveis pela *regressão* de sociedades horticultoras semi-sedentárias para nômades forrageiros”⁶. Evidências etnobotânicas e linguísticas, como a existência de um léxico nativo para espécies vegetais domesticadas e práticas agrárias, demonstrariam que os Awa praticavam a agricultura no passado, mas que pela impossibilidade de continuar com essa prática, adotaram um novo modo de vida, processo que teria também ocorrido de modo parecido com outros povos, como os Héta, os Guayaki e os Avá-Canoeiro. Essas forças associadas à Conquista, como a escravidão, epidemias e guerras, exigiriam a adoção de um “modo de produção mais flexível e ágil, que não exigia a permanência num mesmo local por muito tempo”, estratégia que teria salvado os Guajá da extinção (Gomes, 1991, p.141 *apud* O’DWYER, 2002, p. 30).

Cormier (2003a, p. 6) sugere ainda que a “perda” da agricultura, termo usado por ela, não seria explicada apenas pela expulsão dos seus territórios, mas também pela impossibilidade de se estabelecerem em um novo lugar, pois, diferentemente de outros grupos que conseguiram

⁵ Trabalhos mais recentes têm tentando descrever positivamente esses aspectos, em contraste com essa perspectiva da perda de conhecimentos. Garcia (2010) descreve o complexo simbólico awa relacionado à caça e Otto (2016) descreve um movimento antineolítico do pensamento awa, em que a prática da caça e da coleta em detrimento da agricultura é tomada como uma conquista.

⁶ Argumento semelhante ao que Pierre Clastres (1995) oferece a respeito do nomadismo guayaki e a discussão de Lévi-Strauss (2008) sobre a noção de arcaísmo em antropologia.

conservar ao menos o cultivo de alguma espécie após processos semelhantes, os Awa não conheciam qualquer tipo de agricultura e nem mesmo técnicas para produzir fogo. Balée (1994, p. 210) menciona a partir do relatório de Dodt (1939) sobre a região do Gurupi que, em 1872, os Awa eram descritos como sendo perseguidos por todos os grupos indígenas à sua volta. O autor menciona ainda que durante sua pesquisa de campo, um Ka'apor da bacia do rio Turiaçu lhe contou que seus antepassados não permitiriam que os Awa Guajá estabelecessem povoados permanentes. No breve relato de Nimuendaju (1948, p. 135-6) sobre os Awa, é mencionado o aprisionamento de um grupo de Awa pelos Tembé, por volta de 1910, e que eles tinham o hábito de saquear as plantações dos Tembé, Guajajara e Ka'apor, sendo mortos ou espancados quando eram pegos. Nimuendaju (1948) ainda menciona um massacre dos Ka'apor contra um acampamento awa. Na década de 1950, Darcy Ribeiro (1996) observou o mesmo tipo de relação entre os Ka'apor e os Awa, mencionando expedições guerreiras ka'apor contra os Awa. Ele narra um caso envolvendo um dos seus principais colaboradores, Anakanpukú, que, frustrado com sua situação conjugal e com a morte recente de uma filha, resolve matar um Awa (RIBEIRO, 1996, p. 262). Ribeiro (1996, p. 483) menciona expedições nas quais os mortos e feridos Awa chegavam a mais de vinte. As histórias dessas perseguições e massacres são narradas ainda hoje pelos Awa, principalmente por aqueles que tiveram suas famílias atingidas pelos ataques dos *kamara*, como os Awa referem-se a outros povos indígenas, mas em especial aos Ka'apor e aos Tenetehara⁷. Ainda em relação a essas interações interétnicas, Balée (1994, p.222) afirma que o tipo de economia nômade e coletora que os Awa praticavam dependia de espécies vegetais surgidas a partir das atividades de grupos horticultores vizinhos, fossem aquelas plantadas nas roças ou as espécies da vegetação secundárias das capoeiras abandonadas.

Três séculos depois dessa transformação na economia awa, ocorreu outra que também diz respeito a uma mudança radical nas possibilidades de manutenção e reprodução das formas que vinham adotando de ocupação do espaço, nas relações com os não-indígenas e com os seus vizinhos indígenas. Ao longo do século XX, o território awa foi reduzido drasticamente e no último quartel do século o contato trouxe grandes perdas populacionais, doenças e a destruição da floresta que lhes fornecia as condições necessárias à sua vida.

⁷ Os Tenetehara se dividem em dois grandes grupos: aqueles que vivem a leste do rio Gurupi são chamados de Guajajara e aqueles que vivem a oeste são chamados de Tembé.

A preocupação inicial da pesquisa foi então tentar compreender o significado dessa transformação na organização social dos Awa, nas suas relações com os *kamara*, nas relações com os *karai*, os ‘não-indígenas’, na relação entre os vários grupos awa e na reconfiguração territorial que lhes foi colocada. Tomei o contato, portanto, como um evento a ser descrito e investigado, considerando, como Albert (1992, p. 152), que um processo histórico da magnitude do contato

ilustra em *in statunascendi* o trabalho cognitivo de lógicas simbólicas no cruzamento de conjunturas e perspectivas sociais críticas. Revela a hierarquização estratégica de domínios e registros culturais escolhidas para o tratamento dos fenômenos de mudança. E, finalmente, evidencia a historicidade a partir da qual, e contra a qual, essa lógica de resistência cultural opera.

Meu objetivo principal era considerar essa “dinâmica”, bem como “as estruturas formais de um sistema simbólico”, ambos “na sua contextualidade histórica” (ALBERT, 1992, p. 181).

Essas questões estavam inicialmente ainda bastante relacionadas às ideias de identidade e etnicidade, porém passaram a ser colocadas em perspectiva, considerando o contexto da etnologia das terras baixas sul-americanas. Considerando o alerta de Fausto e Heckenberger (2007, p. 4) sobre o risco da projeção das nossas próprias noções de história e agência sobre povos ameríndios, a pesquisa passou a levar em conta que um estudo etnográfico sobre a história dos Awa deveria lidar com as seguintes perguntas: como a mudança é conceptualizada? Como a temporalidade é inscrita nos discursos, no espaço e nas práticas rituais e cotidianas? Quais são os diferentes modos de produzir transformação e quais são os regimes de historicidade constituídos por essas práticas?

Antropologia e história indígena

Segundo a avaliação de Calavia Sáez (2006, p. 40), em determinado momento da história da antropologia, por volta do início da década de 1990, afirmar que os índios têm ou sempre tiveram história equivalia quase a afirmar que eles têm alma ou racionalidade. Para Viveiros de Castro (1993, p. 23) era necessário “desdramatizar a questão: se o humano, o bororo ou o francês, só se revela na história, não é preciso, como diria Paul Veyne, entrar em transe por causa disso”. A noção de que os povos indígenas têm história e possuem uma historicidade

própria foi incorporada à prática antropológica contemporânea e reafirmá-lo tornou-se um truísmo. Hoje ainda mais do que há meia década, no início da pesquisa. Isso não significa, entretanto, que a questão esteja resolvida e que não haja mais nada a ser acrescentado, tanto teórica quanto etnograficamente. Pelo contrário, pois “embora em teoria não mais se levantem barreiras sérias entre estrutura e história, falta ainda uma rotina descritiva que não isole uma da outra” (CALAVIA SÁEZ, 2006, p. 15), pois se há alguns consensos estabelecidos sobre a história indígena, as dissensões sobre sua autonomia e os métodos adequados para sua abordagem não estão superadas⁸, então, “talvez seja o momento de [...] focar desta vez não já suas continuidades com um modo ocidental de palmilhar o tempo, mas precisamente aqueles contrastes que em épocas anteriores permitiam imaginar a existência de povos sem história” (CALAVIA SÁEZ, 2006, p. 41). Se o desenvolvimento da antropologia não pode ser dissociado da noção de tempo (e de história) que informa a construção dos seus objetos (FABIAN, 1983; TRAUTMANN, 1987) não se pode deixar de investigar o tema etnograficamente.

Além disso, o impulso dado à reelaboração dos pressupostos teóricos e metodológicos que estruturavam as pesquisas históricas e antropológicas no final do século passado⁹ não cessou. Se a estratégia dos movimentos indígenas na luta pelos seus direitos políticos, territoriais e humanos foi se apropriar do passado para tornar o futuro possível, estimulando intelectuais indígenas e não-indígenas a reconstruírem esse passado (MONTEIRO, 1999), sua força original não foi perdida. A vitalidade dos movimentos indígenas contemporâneos, a ocupação de espaços pelos indígenas de forma inédita, como as universidades, e a luta na esfera pública contra as investidas do poder público e da iniciativa privada contra os direitos conquistados pelos povos indígenas, principalmente com a Constituição Federal de 1988, demonstram isso.

Apesar das mudanças significativas no campo da história indígena e da grande importância dada às dimensões sincrônicas da descrição etnográfica na etnologia contemporânea, afirma-se que não há muito a se dizer sobre a história de muitos grupos, pois as fontes escritas são escassas e muitas sociedades indígenas não cultivam uma memória de

⁸ Cf. SAHLINS, 2003; ASAD 1993 para uma discussão sobre a autonomia histórica dos povos colonizados GOW, 2001; HILL, 1988 para uma discussão a respeito do papel da estrutura, da mudança e do estatuto dos relatos orais na etnografia.

⁹ Cf. p. ex. Carneiro da Cunha (1992).

grande profundidade temporal, genealogias extensas ou registros de qualquer tipo que permitam ao pesquisador recorrer à história oral. No entanto, mudanças na conceptualização dos processos de construção da memória (e do esquecimento), das redes de relações, dos gêneros discursivos praticados pelos grupos indígenas, além de uma renovação nas questões postas pela leitura de fontes escritas e acervos documentais permitem que esse diagnóstico pessimista a respeito das possibilidades de estudo da história indígena seja profundamente modificado.

Entre as várias definições possíveis da história está aquilo que a define como o que pessoas fazem (ORTNER, 1984, p. 159), ainda que, como Marx ([1852] 2011) observa, isso não resolva o problema¹⁰. No entanto, como aponta Lévi-Strauss ([1962] 2007), a história é algo contingente, relacional. Além disso, distinta da história feita pelas pessoas há a história que os historiadores (e antropólogos) fazem, que não “está ligada ao homem nem a nenhum objeto particular” (LÉVI-STRAUSS, [1962] 2007, p. 290).

Em relação a uma história awa, como mencionado anteriormente, a tese da *regressão* cultural (LÉVI-STRAUSS, [1958], 2008; LATHRAP, [1970] 1975) adquiriu certa centralidade, pois, segundo essa perspectiva, ela indicaria tanto um dos seus marcos temporais mais significativos como uma origem¹¹ de práticas fundamentais da vida awa contemporânea.

Segundo essa tese, alguns povos agricultores e sedentários atingidos por forças exógenas desencadeadas pela Conquista, como a de população, guerras e escravidão, perderam conhecimentos a respeito do cultivo e tornaram-se nômades, caçadores e coletores. Pode-se questionar o quanto há de interferência do imaginário colonial sobre a selvageria das populações das regiões das fronteiras de expansão em oposição à civilização dos índios aliados (BOCCARA, 2001). Isso permitiria uma crítica a uma fonte importante dos relatos sobre a história dos Awa, uma vez que uma das principais fontes que se dispõe sobre os Awa para o início do século XX têm origem nos relatos dos então “pacificados” Tembé (NIMUENDAJU, 1948a) e Ka'apor (RIBEIRO, 1996)¹².

¹⁰ “Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram” (MARX, [1825] 2011, p. 25).

¹¹ E a “origem” acaba tendo aqui o sentido de “explicação”.

¹²No *Dicionário histórico, geográfico e etnográfico do Brasil* (IHGB, 1922, p. 134), por exemplo, afirma-se: “Os Guajás que vagueiam nos sertões do Rio Capim e do Gurupi e que também se servem ainda de machados de pedra, são Tupis primitivos e refratários à civilização [...]”. O relato de Beghin (1951, 1957) tem origem na observação direta, mas sua avaliação sobre um suposto primitivismo awa não difere do das outras fontes.

Alguns autores (RIVAL, 2006; FAUSTO, 2001) ainda apontam que há alguns problemas de ordem metodológica com essa “hipótese regressiva”, e esses apontamentos servem de orientação metodológica mais geral. Segundo Rival (2006), a ecologia histórica acerta ao incluir a ecologia na história e a história na ecologia, porém falha ao adotar uma perspectiva evolucionista com a ideia de *regressão* ou *perda* cultural. Essas ideias implicam que a prática da agricultura e o sedentarismo seriam características de níveis culturais mais avançados, dos quais, portanto, se pode regredir, e que a mobilidade e o forrageio seriam adotados apenas como consequência de forças externas às escolhas e possibilidades culturais endógenas aos grupos em questão. Indo além da questão da interioridade e exterioridade, Fausto (2001 p. 174) aponta: “primeiro, que o estado inicial é uma hipótese heurística; segundo que a força postulada não é homogênea; terceiro, que nosso objeto [as sociedades indígenas] é, na verdade um objeto-sujeito”, desse modo apenas uma elisão desses três fatos permitiria resumir a história dessas sociedades como uma passagem do complexo ao simples pela imposição de uma força exógena (FAUSTO, 2001, p. 174). Assim, uma pesquisa sobre uma história indígena deve justamente evitar essa elisão, levando em conta a heterogeneidade e multiplicidade tanto das forças que atuam sobre a história awa guajá quanto das respostas que esses sujeitos deram a essas forças, bem como as forças endógenas que atuaram tanto no sentido interior quanto exterior.¹³

Ao comentar a imaginação histórica sobre a Amazônia, Heckenberger (2005) contrasta a imagem de passado natural da humanidade, postulado pelo Ocidente, na Modernidade, como os selvagens hipotéticos de Hobbes e Rousseau, com aquilo que se sabe de fato sobre a história da região. Segundo o autor, os primeiros cientistas que se dedicaram ao estudo da Amazônia o fizeram apenas entre os séculos XVIII e XIX, quando os efeitos do colonialismo já tinham se feito sentir sobre boa parte da região e daqueles que viviam nela. Isso causou uma ilusão, persistente na imaginação ilustrada e no senso comum, de que os primeiros registros desses cientistas poderiam ser considerados como um retrato da “Amazônia tradicional”, mais uma vez através de uma elisão, já que ao menos entre o século XVI e o XVIII muito havia acontecido

¹³ Ainda que as fronteiras entre exterior e interior nunca sejam muito claras.

na região¹⁴ e o colonialismo já tinha imposto grandes transformações (HECKENBERGER, 2005).¹⁵

Heckenberger (2005) argumenta, então, que a imagem das sociedades da Amazônia, notadamente as “culturas da floresta tropical” Steward (1948), como sociedades de baixa produtividade, população reduzida e igualitárias, seria derivada de uma falta de profundidade histórica e de uma projeção etnográfica do presente sobre o passado nos estudos sobre a região. Ao se recuar no tempo, surgem sociedades centralizadas, com forte hierarquia e com grandes populações, muito diferentes do panorama atual. No entanto, o autor também alerta para as estruturas de longa duração. Nem toda mudança pode ser atribuída ao contato ou ao colonialismo, seja direta ou indiretamente, uma vez que com certa profundidade temporal¹⁶, pode-se observar quais os reais impactos do contato e da colonização com referência à história local, uma vez que estruturas profundas dificilmente podem ser observadas em períodos curtos. Assim,

O método histórico envolve tirar as coisas do tempo, para comparação, mas deixá-las no lugar (em termos de geografia ou tradição cultural), desenvolvendo analogias históricas ou homologias. O “método generalizante”, por outro lado, tira as coisas de lugar (contexto), mas – geralmente – as deixa (congela) no tempo (HECKENBERGER, 2005 p. 34).¹⁷

Embora Heckenberger (2005) esteja discutindo a história do Xingu, um sistema multiétnico diferente da região do Gurupi, e tome como seu objeto de estudo um recorte temporal de longa duração, suas considerações alertam para alguns problemas para uma investigação da história dos Awa. Como exposto anteriormente, parte do que se sabe sobre essa história está baseada em descrições sobre etnônimos, façam eles referência explícita aos Awa Guajá ou não, auxiliadas por hipóteses etnolinguísticas. Se, por um lado, os dados etnolinguísticos permitem que se façam inferências a respeito dos contatos entre grupos da mesma família linguística e de práticas culturais com certa profundidade temporal (Cf. BALÉE,

¹⁴ E, obviamente, também antes.

¹⁵ O mesmo raciocínio é válido para o período pré-Conquistador. Quando os europeus chegaram à América, muito já havia acontecido e estava acontecendo, afinal, “o objeto de toda transformação é sempre uma outra transformação, e não alguma substância sociocultural preexistente” (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 162).

¹⁶ Heckenberger (2005), por exemplo, se dedica a investigar um milênio da história do Xingu, entre os anos 1000 e 2000.

¹⁷ “*The historical method involves taking things out of time, for comparison, but leaving them in place (in terms of geography or cultural tradition), developing historical analogies or homologies. The ‘generalizing method’, on the other hand, takes things out of place (context) but – generally – leaves them in (freezes) time.*”

2000), a comparação de etnônimos e da projeção de certas práticas culturais contemporâneas no passado, como o forrageio, deixa muitas perguntas sobre o passado dos Awa Guajá sem resposta. Afinal, quando e como os Awa Guajá deixaram de ser agricultores e passaram a ser forrageiros? Quando os *Uaya* se tornaram Guajá? Os *Turiwará* se tornaram Ka'apor? E os Tupinambá Tenetehara? Quando e como os Tupi do Tocantins se dividiram em diversos grupos diferentes? Se os Awa Guajá contemporâneos se chamam de *awa*, quando, onde e quem consagrou o etnônimo estrangeiro *Guajá*, que se repete nas fontes? Como afirma Boccara (2001, §22, grifos meus)

Os índios de hoje tendem a revalidar instituições que se consideravam desaparecidas para sempre, do mesmo modo que defendem que essa ou aquela instituição é uma instituição tradicional, contrariamente ao que atestam as fontes, de que se trata de uma apropriação que seus antepassados realizaram na época colonial. Por fim, *nada nos impede de pensar que essas lutas de classificação não tenham sido produzidas por igual no período colonial ou republicano recente.*¹⁸

Segundo Calavia Sáez (2005, p. 39-41), as principais vertentes dos estudos de história indígena produzidos no Brasil a partir da década de 1980 são: 1) “uma recuperação e uma avaliação otimista do acervo documental produzido ao longo dos séculos pelos agentes da sociedade colonial ou nacional”; 2) “uma atitude renovada em relação à tradição oral, aceitando seu valor de documento, ou mesmo realçando seu significado como visão alternativa à história oficial”; 3) um confronto de uma dualidade central na antropologia, ocupando-se das “relações entre estrutura e história, debelando as versões estáticas da primeira e as versões entrópicas e voluntaristas da segunda”. Monteiro (1999, p. 240-241) lembra ainda que uma história dos índios no Brasil deve lidar com uma série de desafios como 1) a noção de resistência como “reação”, que considera os atores nativos dominados por uma visão conservadora e paroquial em reação às mudanças impostas por fatores externos; 2) “o enfoque no sujeito coletivo como móvel da resistência [...] que esvazia qualquer discussão sobre a política de atores nativos, a qual, como sabemos, nem sempre acontece no sentido da defesa dos interesses coletivos ‘tradicionais’”; 3) a “insistência em tratar as sociedades indígenas como sempre exteriores e

¹⁸ “*Los indios de hoy tienden a revalidar instituciones que se consideraban desaparecidas para siempre, al igual que sostienen que tal o cual institución es una institución tradicional, contrariamente a lo que certifican las fuentes de que se trata de una apropiación que realizaron sus antepasados durante la época colonial. Y por último, nada nos impide pensar que estas luchas de clasificación no se hayan producido por igual durante el período colonial o republicano temprano.*”

radicalmente opostas à sociedade colonial, e posteriormente, nacional”. Um último problema apontado por Monteiro (1999), e que impõe um desafio de como articular tanto as tendências apontadas por Calavia Sáez (2005) quanto com as questões anteriores do mesmo texto (MONTEIRO, 1999), é a “apropriação da história com elemento estruturador de um discurso propriamente indígena, em que a questão da resistência é nodal” (MONTEIRO, 1999, p. 243). Ou seja, lideranças e professores indígenas se apropriam da história como “fonte de informações sobre o processo de subordinação e sobre os direitos legais capazes de sustentar reivindicações concretas no presente e estratégias políticas para o futuro (MONTEIRO, 1999, p. 243-244)¹⁹. Contudo, essa noção de história considera o passado através da *experiência do grupo*, de modo etnocêntrico, ainda que surja num *espaço interétnico*, tendo que “lançar mão de categorias analíticas e de imagens e representações que são produtos do mundo dos brancos” (MONTEIRO, 1999, p. 244), mesmo sendo justamente armas para encontros com os brancos e na luta por direitos. Afinal, como observa Overing (1995, p. 109), “se os ameríndios se interessam pela história ou se não possuem tal interesse é apenas a definição de história que resolvemos aceitar, a deles ou a nossa”.

Assim, quando se fala de história indígena, ou dos estudos sobre a história indígena, fala-se de uma diversidade de concepções e de projetos, com implicações teóricas, metodológicas e políticas também diversas. A partir dessa constatação, quando esta pesquisa teve início, eu propunha uma investigação das noções de história postas em ação pelos Awa e para isso propunha duas estratégias. A primeira era a pesquisa nas fontes escritas sobre sua história, primárias ou secundárias, de modo a construir o passado awa guajá nos espaços e no tempo, e da perspectiva que essas fontes permitiriam. A segunda seria o trabalho de campo, de modo a ordenar e dar sentido à construção dessa história e lidar com outros registros e temporalidades que apenas a etnografia poderia dar acesso.

Algumas questões surgiram dessa proposta, como: “O que se pretende, então, com ‘a história dos Awa Guajá’?”, “Onde ela deve ser buscada?”, “Quais as fontes disponíveis?”, “Esse projeto trata de uma investigação documental, um registro de história oral ou de uma etnografia histórica?”. Outras noções de história permitiriam o uso de outros tipos de “fontes”, sejam elas escritas, orais ou de outro tipo, o que permitiria enfrentar as “armadilhas” da história indígena

¹⁹ Cf. RAPPAPORT, 1998, por exemplo, para o caso da apropriação da história pelos Páez dos Andes colombianos na defesa dos seus direitos.

(MONTEIRO, 1999) e aproveitar o que o desenvolvimento de diferentes tendências desse campo de estudo (CALAVIA SÁEZ, 2005) ofereciam.

As possibilidades que surgiram da abertura da etnologia para diferentes regimes de historicidade, e do que pode ser considerado história, proporcionaram que as diferentes temporalidades em relação nos eventos históricos fossem levadas em conta.²⁰ Essas possibilidades permitem uma multiplicação das fontes disponíveis para a história indígena, indo além tanto da dicotomia entre estrutura e história quanto daquela entre oral e escrita. A história das relações entre grupos indígenas e a sociedade colonial pode ser observadas em uma etnologia da relação entre humanos e não-humanos, sejam animais, plantas, seres sobrenaturais etc. Kohn (2007), por exemplo, descreve um espelhamento entre a hierarquia que se estabelece nas possibilidades de comunicação entre os donos dos animais, os Runa e seus cães, por um lado, e a hierarquia das relações brancos e índios na Amazônia equatoriana, por outro lado. Velden (2012, p. 76ss) descreve, por sua vez, a ausência de “história” para os animais introduzidos pelos brancos entre os Karitiana (VELDEN, 2012, p. 76ss), demonstrando que às criaturas endógenas e exógenas são reservados registros históricos distintos. Diferentes registros para espécies endógenas e exógenas também podem ser observados na classificação de espécies vegetais, como observaram Balée (1997) e Cormier (2005) para os Awa.

A ideia de que “culturas diferentes, historicidades diferentes” (SAHLINS, [1985] 2003, p. 11) se tornou menos um problema do que um ponto de partida das pesquisas antropológicas à superioridade dos registros escritos sobre os registros orais da história indígena quanto à objetividade, que foi central em outros momentos (HILL, 1988), e que parece superada. Desse modo, as oposições entre história oral e mito, ou entre uma etnografia empenhada em lidar com aspectos diacrônicos das sociedades indígenas dissociada da preocupação em apreender seus aspectos estruturais não fazem sentido. Como aponta Overing (1995, p. 128-129), os postulados metafísicos dos Piaroa a respeito do tempo e dos seres que habitam o cosmos regulam também sua prática cotidiana, sua organização do tempo e sua vida social, de modo que “a prática cotidiana dos Piaroa também inclui o próprio ato de *afirmar* postulados cosmológicos a respeito do mundo, o que pode ser associado ao fato de que a prática cotidiana dos Piaroa é constitutiva de uma metafísica específica” (OVERING, 1995, p. 128-129). Portanto, relatos sobre a origem

²⁰ Cf., por exemplo, Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (2009) para um esboço de tipologia dos regimes de historicidade tupi, jê e amazônicos ocidentais.

dos seres, do cosmos, das práticas sociais, bens culturais, ou postulados metafísicos sobre o cosmos e a vida social são alimentados pela prática, pelos eventos, pelas transformações. Sendo o contrário também verdadeiro.

Como lembra Fausto (2002, § 58), pode ser o caso, inclusive, de que aquilo que chamamos de *agência histórica*, ou capacidade de ação histórica, tenha como equivalente nos mundos indígenas a *ação xamânica*. Se a noção de consciência histórica mais corrente é aquela que considera a transformação social uma exclusividade da ação humana²¹, não se devem descartar “outras culturas, outras historicidades”, ou ainda “outros mundos” (HENARE et al., 2007), outras histórias. Ou ainda que a *ação* diga respeito antes a alterações em uma ordem do mundo não-arbitrária e não-convencional, e a relações com seres que nem sempre são humanos, uma vez que o critério de veracidade vigente sobre os relatos seja a impossibilidade de se traçar a origem da sua enunciação (FAUSTO, 2002, §52). Em um contexto desses, é provável até que os relatos míticos estejam muito mais próximos da história do que aquilo que se costuma considerar como relatos históricos²². Uma historiografia que se debruce, por exemplo, sobre os mitos pode ter ainda “seu valor na concretude do relato e no seu alto grau de relação com o contexto” (CALAVIA SÁEZ, 2008, p. 143), uma vez que descrevem para os que os narram “o que aconteceu” em temporalidades que são antes contrastadas do que eliminadas uma em favor da outra. Assim pode-se considerar, inclusive, que “outras histórias não são passado, são virtualidades verificáveis” (CALAVIA SÁEZ, 2008, p. 135).

²¹ Embora a ação humana tenha inaugurado uma nova era geológica, o Antropoceno, que impossibilita qualquer divisão entre história humana e não humana, como aponta Chackrabarty ([2009], 2013) a respeito da história humana e história natural.

²² Sobre os relatos “históricos” sobre o contato que encontrou entre os Yaminawa do rio Acre, Calavia Sáez (2006, p. 201) observa: “O relato do contato que pelo seu conteúdo factual não duvidaríamos em aceitar como ‘histórico’, a seleção do mito formalmente: a sua repetição, a seleção quase invariável dos mesmos elementos, parecem mais aptos a transmitir uma mensagem paradigmática – o conceito Yaminawa de suas relações com o branco – que uma informação genuinamente ‘histórica’”.



Figura 1 Vista da aldeia Awa.

Indo a campo

Com essas questões que fui a campo, tendo algumas delas permanecido e outras ficado pelo caminho. Após um período de pesquisa exclusivamente bibliográfica, estive pela primeira vez entre os Awa no início de 2015, quando obtive autorização provisória da Funai para apresentar minha pesquisa antes da autorização definitiva de ingresso em Terra Indígena. Durante esse período estive nas aldeias Awa e Tiracambu, na Terra Indígena Caru, acompanhado da minha companheira, Flávia Berto, que também iniciava seu trabalho de campo para uma pesquisa de doutorado sobre a língua falada pelos Awa. Chegamos pelo trem de passageiros mantido pela Vale na Estrada de Ferro Carajás, que percorre o trecho entre Parauapebas, no Pará, e São Luís, no Maranhão. Descemos na estação Altamira, localizada no povoado Roça Grande, do município de Alto Alegre do Pindaré. A aldeia Tiracambu fica a cerca de 2km da estação, na margem esquerda do rio Pindaré, que define o limite oriental da

Terra Indígena Caru. Seria naquele povoado, a poucos metros da estação que nos estabeleceríamos alguns meses depois e permaneceríamos até o segundo semestre de 2016.

Distante cerca de 15 km do povoado Roça Grande, descendo o Pindaré, está a aldeia Awa. O acesso às aldeias ocorre ou pelo trem ou pela estrada de manutenção da ferrovia, ao redor da qual estão localizados os povoados da região. A poucos quilômetros de Roça Grande está o povoado Altamira, que dá nome à estação de trem. Seguindo a estrada, a aldeia Awa está entre os povoados Boa Vista e Auzilândia, a cerca de 1 km da estação de trem de Auzilândia. São, principalmente, nestes povoados que os Awa circulam com mais frequência e onde vivem os *karai* que chegaram com ondas migratórias vindas do Leste e com a abertura de estradas próximas, como a BR-222, e da própria Estrada de Ferro Carajás. Outro ponto de referência importante é a cidade de Santa Inês, 115 km distante de Roça Grande, onde está o escritório da Funai²³ mais próximo às aldeias awa e que é um centro comercial importante na região e ponto de encontro entre rodovias estaduais e federais que fazem ligação com outras regiões do Maranhão e com estados vizinhos.

Nesses primeiros dias na aldeia, além de apresentar o que pretendia com a pesquisa, apresentar-me aos Awa e conhecê-los, dei início a outras atividades que marcariam o restante do trabalho de campo e a relação entre mim e os Awa. Aqueles dias estavam sendo bastante agitados para os Awa. Há apenas algumas semanas, um homem awa, ao caçar em uma área mais distante da aldeia, havia encontrado uma família awa vivendo na mata. A família era composta por duas mulheres e um homem. Era um grupo do que o Estado classifica como “isolados”. Como se perceberia depois, estas três pessoas já tinham sido levadas “do mato” para a aldeia uma vez e não quiseram viver no meio dos *karai* (Cf. DINIZ, 2017). Após esse encontro, os Awa da aldeia Awa decidiram reunir um grupo e ir buscá-los, para que vivessem entre eles. A chegada desse grupo de três “isolados” causou um grande impacto, não apenas na vida aldeã, mas na rotina dos *karai* que circulam pela aldeia, principalmente aqueles de órgãos como a Funai e a Sesai, responsáveis pela assistência e proteção dos indígenas. O caso teve grande repercussão nacional e internacional²⁴, e, portanto, o destino daquelas pessoas e os esforços para garantir sua sobrevivência e bem-estar estavam sob a atenção de muitas pessoas. O contato, que até a primeira metade da década de 1980 era o principal objetivo da política

²³ Em Santa Inês funciona o Serviço de Proteção Etnoambiental, subordinado à Frente de Proteção Etnoambiental Awa, que tem sede em São Luís.

²⁴ Cf. por exemplo Ansedé (2015).

indigenista oficial, hoje é considerado uma situação extrema e, se era indicativo de sucesso, agora indica o fracasso de uma política de proteção dos territórios desses grupos e da garantia da sua autonomia para estabelecer ou não relações permanentes com a assim chamada “sociedade nacional”. Apesar de não serem totalmente desconhecidos, uma vez que suas relações com os Awa das aldeias Awa e Tiracambu eram bem conhecidas, a chegada do grupo à aldeia mobilizou esforços de todos para lidar com a sua presença. O homem do grupo contatado, um rapaz jovem, logo se casou com uma mulher da aldeia Tiracambu e adaptou-se à vida aldeã. Já as mulheres, com a saúde bastante debilitada, tiveram que ficar sob os cuidados de médicos e enfermeiros em São Luís por quase um ano e logo que tiveram a oportunidade de voltar para o “mato”, o fizeram.

A expectativa de uma reunião para discutir o Projeto Básico Ambiental (PBA) da duplicação da Estrada de Ferro Carajás também mobilizava a atenção de todos naquele período. Nessa reunião os Awa Guajá apresentariam quais reivindicações queriam ver atendidas pelos programas a serem executados no PBA.²⁵ Os estudos já haviam sido realizados e, na reunião que aconteceria nos dias subsequentes, uma equipe de técnicos discutiriam com os Awa linhas de ação para a formulação dos programas que comporiam o Projeto. Tratava-se de uma discussão complexa e na qual os interesses das comunidades afetadas, das empresas e do Estado estavam muitas vezes em conflito. A Funai participou do processo por meio de uma coordenação em Brasília designada para esse objetivo, a Coordenação Geral de Licenciamento Ambiental (CGLIC), e das suas coordenações locais, e os empreendedores contrataram empresas de consultoria especializadas.

Conforme a legislação brasileira²⁶, que segue acordos internacionais sobre o tema²⁷, as comunidades indígenas devem ser consultadas previamente, de boa-fé, sobre atos que venham a impactá-las. Esse é um desafio significativo, uma vez que as consultas quase nunca implicam na possibilidade de veto e há as dificuldades em se apresentar as questões envolvidas no ato

²⁵Um PBA é um conjunto de programas de mitigação de impactos causados por um empreendimento e é uma exigência dos órgãos licenciadores para a liberação de obras. No caso de obras que estejam a pelo menos 10 km de terras indígenas o licenciamento deve ainda incluir estudos específicos de impacto sobre as populações indígenas e seus territórios nos estudos de impacto, e ações mitigatórias ou compensatórias específicas também devem ser direcionadas a essas populações.

²⁶ Entre os principais dispositivos legais relacionados ao licenciamento ambiental estão a Lei nº 6.938/81, a Resolução do Conselho Nacional do Meio Ambiente (CONAMA) nº 001 de 23 de abril de 1986 e a Resolução CONAMA nº 237 de dezembro de 1997.

²⁷ O principal instrumento jurídico internacional para o tema é a Convenção 169 da OIT, promulgada no Brasil pelo Decreto 5.051 de 19 de abril de 2004.

discutido de forma ampla, em toda a sua complexidade, caracterizando, de fato, a boa-fé. Há a questão da expectativa de celeridade do processo pelos empreendedores e o tempo necessário para que as comunidades discutam e deliberem conforme seus procedimentos próprios. Há ainda os ruídos na comunicação, seja linguística ou intercultural, e as expectativas conflitantes dos participantes da discussão. Para o caso dos Awa, a coordenação da Frente de Proteção Etnoambiental Awa (FPEA), vinculada à Coordenação Geral de Índios Isolados e de Recente Contato (CGIIRC) da Funai, adotou como estratégia para amenizar esses problemas a realização de discussões prévias com as comunidades e suas lideranças, até que elas manifestassem que estavam seguras sobre o que tratava o PBA e para que pudessem discutir suas posições mesmo antes de se encontrarem os técnicos a serviço da Vale. Eu e Flávia fomos então convidados a participar dessas discussões, auxiliando na mediação entre os Awa e os agentes da Funai e na preparação de um documento bilíngue que resumisse o resultado dessas reuniões para ser apresentado na reunião. Essas atividades tomaram praticamente todo o tempo em que estivemos na aldeia Awa. Participamos de reuniões, da redação e tradução do documento, levantamentos de informações e elaboração de propostas. O documento foi posteriormente utilizado como base para a elaboração dos programas do PBA direcionados ao Awa (COMTEXTO, 2015, p. 264). Os desdobramentos dessa reunião e de toda a elaboração e execução do PBA será também apresentada e analisada com mais detalhes, porém, destaco que de início, a primeira relação que estabeleci com os Awa foi de um interlocutor no contexto de busca de garantia de direitos. Isso marcou minha relação com os Awa dali em diante e a minha trajetória acadêmica e profissional.

A atuação dos antropólogos, e outros pesquisadores, entre os povos indígenas no Brasil é marcada pela atuação como assessores e aliados políticos (RAMOS, 1990), e no meu caso com os Awa não foi diferente. Antes de ir a campo, havia recebido recomendações da CGIIRC nesse sentido, solicitando minha colaboração nas atividades que desenvolviam com os Awa. Essa é também uma demanda apresentada pelos próprios Awa, como discutirei no capítulo seguinte. Se fui a campo preocupado com o contexto das relações interétnicas e com a perspectiva dos Awa sobre sua história, me envolvi nessas relações e nas perspectivas de futuro que elas poderiam representar.

Flávia e eu havíamos planejado passar o segundo semestre de 2015 morando em Roça Grande, já que nós dois pretendíamos realizar trabalho de campo para nossas teses de doutorado

com os Awa na TI Caru. Entre meu retorno a São Paulo, após esse primeiro período em campo e início da nossa estadia planejada no Maranhão, fui contratado pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI) para atuar como assistente no projeto “Proteção Etnoambiental de Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato na Amazônia Brasileira”, que era um projeto de cooperação técnica entre o CTI e a CGIIRC, financiado pelo Fundo Amazônia do Banco Nacional do Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES). Minha atuação deveria ser junto à FPEA, em contato direto com os Awa. Assim, além do papel de pesquisador, assumi também um papel de indigenista, ligado à política oficial de proteção aos “povos de recente contato e isolados”.

Entre as atividades que desenvolvia no CTI estavam a assessoria aos Awa nas suas interlocuções com os *karai*, os ‘não-indígenas’, principalmente instituições do Estado, como a Funai e a Secretaria Especial de Saúde Indígena do Ministério da Saúde (Sesai-MS), e a Vale. Isso significava organizar e participar de atividades de formação sobre direitos e políticas públicas. Foi nessa posição que participei de várias das atividades que descrevo aqui com os Awa e que permaneci boa parte do meu tempo com eles na aldeia e fora dela. A área de atuação do projeto do CTI incluía também territórios tenetehara-guajajara da T.I. Caru e T.I. Arariboia e todas as terras indígenas onde vivem os Awa, ainda que tenha convivido mais próximo aos Awa da TI Caru e, especialmente, da aldeia Awa.

É da aldeia Awa, portanto, que são meus principais interlocutores. De certo modo, esta tese se refere a minha experiência com eles. Convivemos nas aldeias, nas casas deles, na nossa casa nas cidades por onde passamos no Maranhão, no interior e na capital, em reuniões em Santa Inês, Imperatriz, São Luís, Belém, Manaus e Brasília. Ao longo do trabalho de campo também me estabeleci em lugares diferentes, mas sempre compartilhando dos locais por onde os Awa circulam, dentro e fora da terra indígena. No início de 2017 tornei-me servidor da Funai, porém sem atuação direta com os Awa, dando maior espaço a nossas relações de amizade, e intelectuais, do que profissionais. O trabalho de campo compreende essa convivência no período de janeiro de 2015 a dezembro de 2018, com maior ênfase, no entanto, no período entre junho de 2015 e dezembro de 2017.

Essa participação observante (ALBERT, 2002) fez com que se destacassem muitas das implicações políticas das questões teóricas que me levaram até o campo, pois eu me tornara um

ator na história do contato e das relações interétnicas dos Awa, de maneiras que escapam ao escopo da pesquisa acadêmica. Como afirma Gallois (2002, p. 205-206) uma pesquisa

que priorize a questão do encontro intercultural, “dentro de contexto sociológicos, históricos e políticos definidos [...] permite contrapor e debater com os índios diferenças de comportamento e de visão de mundo, contribuindo significativamente para o aprofundamento da relação entre o pesquisador e o grupo indígena que o acolhe. Nesse contexto, não cabe apenas ao antropólogo “descrever”, “traduzir” ou “interpretar” a cultura indígena, mas compreendê-la a partir das reivindicações e das alternativas colocadas por estas sociedades para a construção do próprio futuro.

Nos capítulos seguintes apresentarei uma etnografia da relação dos Awa com os *karai*, os não-indígenas, tentando apresentar como meus interlocutores têm refletido sobre sua história recente, na qual o “contato” teve um impacto significativo, seja pelo número de mortes que causou, a perda territorial que provocou e a transformação das condições na qual os Awa se relacionavam não apenas com os não-indígenas, mas com outros indígenas e mesmo entre os grupos awa. No primeiro capítulo descrevo e apresento algumas reflexões sobre o trabalho de campo e minha posição nele e nas relações dos Awa. No capítulo 2, apresento algumas informações sobre eventos importantes e aos quais meus interlocutores fazem referências, como a construção da Estrada de Ferro Carajás e, no caso dos Awa do Pindaré, os contatos promovidos entre o final da década de 1970 e início da década de 1980. No capítulo 3, discuto a questão das mortes causadas pelo contato e as formas do luto e de memória entre os Awa. No capítulo 4, discuto as formas como os encontros com os *karai* são pensados conceitualmente por meus interlocutores e os processos de “acostumar-se” e “criar” que são consequência do contato e expressam algumas ideias awa sobre a relacionalidade e o corpo. No capítulo 5, apresento alguns mitos sobre os *mihua*, inimigos próximos dos Awa, e com os quais mantinham relações hostis antes do contato e identificam como os atuais grupos chamados de “isolados”, que vivem na cabeceira do igarapé Presídio. No capítulo 6, apresento algumas reflexões sobre o território, principalmente a partir do enfrentamento das lideranças awa com a Vale, e sobre a educação escolar, que foi durante o trabalho de campo um dos temas centrais nos seus discursos sobre a relação com os *karai*, como possibilidade de compreendê-los e fazer projetos para o futuro.



Figura 2 Reunião na casa de apoio da Funai em 2015. Foto de Maria de Jesus Bezerra.

Capítulo 1 - Karai no meio dos Awa

Alguns momentos da minha convivência com os Awa, logo no início do trabalho de campo, foram de certo modo paradigmáticos, como se nele estivessem contidas as questões que marcariam tudo o que veio depois, ainda que elas só fossem se revelar adiante. Durante essa minha convivência com os Awa destaco dois desses momentos. Um deles aconteceu logo no primeiro ou segundo dia em campo, quando conheci Karapirua. Eu já conhecia sua história, pela literatura e pelo filme *Serras da Desordem* (2006), que ele protagonizara uma década antes. Nesse nosso encontro, após o primeiro dia de apresentações, ele tentou me contar um pouco da sua história. Nossa comunicação era muito precária, já que ele falava pouco de português e eu menos ainda de awa. Porém, o que ele me mostrou, mais do que disse, fez com que eu não me esquecesse daquele momento e que eu continue a tentar compreendê-lo. O segundo momento fundamental foi uma conversa a respeito de um projeto de documentação da língua awa. Começarei pelo segundo, deixando o primeiro para o capítulo seguinte, pois aquele explicitou as próprias condições nas quais esse trabalho foi possível e como minha relação com os Awa foi se estabelecendo.

Eu estava participando de uma reunião na aldeia Awa no início de 2017, com mais trinta pessoas aproximadamente, na maioria awa. Entre os *karai*, estávamos eu e mais duas colegas pesquisadoras. Estávamos reunidos para encerrar uma etapa de um projeto chamado “*Documentation of Guaja language*”, financiado pelo *Endangered Language Fund* (ELF), um fundo americano que financia a documentação de línguas ameaçadas, e que pretendia fazer um levantamento básico sobre a língua awa seguindo os métodos do Inventário Nacional da Diversidade Linguística (INDL), do Instituto Nacional do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Tínhamos passado duas semanas na aldeia fazendo registros da língua awa, com a elicitación de listas de palavras, mitos, cantos, histórias de vida e treinando algumas pessoas para fazerem seus próprios registros e utilizarem equipamentos como gravadores de áudio e câmeras. Houve uma intensa mobilização na aldeia durante esses dias, com várias pessoas querendo mostrar como era sua “fala”, seus cantos, suas histórias, e observar como tudo era registrado nos aparelhos etc. Tínhamos alguns colaboradores mais assíduos, que convocavam os outros para participar e organizavam o trabalho conosco. O objetivo daquela reunião no final era levantar, a partir de uma discussão coletiva, algumas percepções sobre a

língua, sua vitalidade e verificar se a sua proteção e valorização era uma questão importante para os Awa e, no caso positivo, identificar possíveis ações para isso.

A discussão era estimulada por algumas perguntas elaboradas a partir de um formulário do *Guia de Pesquisa e Documentação do Inventário Nacional da Diversidade Linguística – INDL* (Chacon *et al.*, 2014). Pedíamos, por exemplo, que os falantes da língua classificassem algumas afirmações em uma escala que ia da discordância total à concordância total, passando pela concordância parcial e pela discordância parcial. Assim, quando perguntados sobre a afirmação “a língua awa é bonita?”, ‘*awa’iha parahỹ?*’, houve consenso de que havia uma concordância absoluta. Alguns ainda enfatizaram “*parahỹ ra'o!*”, ‘é muito bonita!’, e ‘*parahỹte!*’, ‘é bonita de verdade!’. Uma resposta, porém, destoou das demais. Itaxíaa, umas das lideranças, intitulado por alguns como o “cacique” da aldeia Awa²⁸, acrescentou com ironia: “Deve ser bonita mesmo, porque tem tanto *karai* querendo aprender”. A reunião seguiu.

Após uma série de perguntas sobre o acesso a serviços e políticas públicas na língua materna, foi perguntado aos participantes da reunião se achavam bom e desejável que os *karai*, os ‘não-indígenas’, aprendessem sua língua. Houve novamente um consenso positivo. Tatura'a, outra liderança, contou que vinha até mesmo dando aulas para os profissionais de saúde que atendem nas aldeias. Segundo ele, os profissionais já haviam recebido lições para poder entender e falar frases básicas, de modo que “os velhinhos, que não falam muito português, podem ir sozinhos ao posto, falar o que estão sentindo, e eles já entendem e dão o remédio”. Por sua vez, os profissionais da Funai, principalmente aqueles que exercem suas funções na cidade, não teriam o mesmo interesse em aprender, na avaliação dos presentes na reunião. Isso era demonstrado pelo fato de que quando aprendem a cumprimentar com *katu*, ‘bom’, dão-se por satisfeitos e passam a se comunicar exclusivamente em português e não aprendem mais nada. Em seguida, Itaxíaa pediu a palavra e opinou: “Eu não acho não”. Ele prosseguiu: “Eu acho que não, porque muita gente já aprendeu e foi embora. Vieram, aprenderam, saíram do lugar e nós nunca mais vimos eles e ficamos no mesmo lugar”. Até ali, as respostas vinham atendendo às nossas expectativas de que os Awa tivessem uma visão positiva da sua língua materna, ameaçada pela hegemonia da língua portuguesa. A resposta de Itaxíaa, porém, revelava um equívoco importante contido na pergunta.

²⁸ A função de “cacique” refere-se mais a uma posição de interlocutor com os *karai* do que a uma posição de chefia.

Essa fala ecoava uma outra, do próprio Itaxã, em um dos nossos primeiros encontros, naquelas primeiras semanas que passei na aldeia Awa. Como mencionei antes, nessa primeira visita recebi uma autorização provisória da Funai para que apresentasse meu projeto de pesquisa aos Awa e, acompanhado de servidores do órgão na região, consultasse a comunidade sobre a anuência para que desse prosseguimento à pesquisa e, então, a autorização definitiva fosse concedida. Foi o que havia feito na aldeia Tiracambu quando cheguei e depois na aldeia Awa. Na tentativa de explicar qual era meu interesse ali, resumi que queria ficar entre os Awa para aprender sobre como vivem, ouvir deles a sua história e aprender sua língua. Itaxã, então, falou sobre as experiências que haviam tido com pessoas que já haviam se apresentado no passado com as mesmas intenções e impôs algumas condições. Segundo Itaxã, muitos já haviam passado por ali, convivido com os Awa, aprendido sua língua, aprendido como vivem e depois foram embora. Com isso, teriam “conseguido muitas coisas, mudado, aprendido muito, enquanto nós estamos aqui, no mesmo lugar”. A queixa, de certo modo familiar aos etnógrafos e esperada, fazia referência, por um lado, a uma política de receber visitantes em troca de bens manufaturados que chegavam com certa raridade às aldeias, como munição para as espingardas usadas na caça, equipamento para pesca, material de costura, roupas, etc, e que estava mudando. Por outro lado, havia a acusação de apropriação injusta de conhecimentos dos Awa, mas que não era injusta apenas em termos de equivalência material ou monetária.

A proposta de Itaxã, que era apoiada por outras lideranças e parecia ser um consenso mais geral, era de que do mesmo modo que eu queria aprender, ele e os demais achavam que eu também deveria ensinar. Se eu quisesse ficar e aprender sobre a vida, a história e a língua dos Awa eu deveria ensinar aos Awa sobre a vida, a história e a língua dos *karai*. Essa seria a troca justa²⁹ e deveria ser a base da nossa *relação*. Havia ainda, no entanto, o problema de que “todos foram para algum lugar e nós, Awa, ficamos parados”. Mas que lugar seria esse? Não parece que o destino dos *karai* e dos *awa* devam ser os mesmos, mas sim o próprio movimento. O motor desse movimento era explícito: a aquisição de conhecimentos. Mas que conhecimentos seriam esses? No caso dos *karai* que, a partir da convivência com os Awa, alcançaram posições profissionais ou sociais de maior prestígio, o movimento parecia mais claro. A convivência com os Awa pode ter como frutos uma pesquisa acadêmica, uma reportagem famosa ou a aquisição

²⁹ A ideia de que as relações entre *awa* e *karai* devem ser baseadas na troca, principalmente em relação aos conhecimentos, é fundamental e reivindicações baseadas nela são constantes. Discutirei com mais detalhes a ideia de troca de conhecimentos no capítulo 4.

de experiência profissional traduzida em uma promoção, por exemplo. Por outro lado, o movimento que Itaxã se queixava que ele e seus parentes, os outros Awa, queriam fazer, não era do mesmo tipo. Não se tratava de aquisição de bens, enriquecimento, empregos ou outras vantagens desse tipo. O que estava em jogo era uma *relação* que devíamos estabelecer e uma *transformação* que ela devia provocar.

Antes de avançar no que seriam essa relação e essa transformação, apresentarei algumas informações contextuais sobre os Awa, complementares ao que apresentei na introdução e que serão importantes para o argumento.

1.1 “Os Awa”

O etnônimo Awa Guajá e suas variações referem-se a um povo indígena que vive atualmente na região entre os rios Pindaré, Turiaçu e Gurupi, nos limites orientais da Amazônia. Há aldeias nas Terras Indígenas Alto Turiaçu, Awa e Caru e o registro de grupos sem relações permanentes com os demais na Terra Indígena Arariboia. Todas as quatro Terras Indígenas estão localizadas no estado do Maranhão. Eles chamam a si mesmos, como outros grupos que falam línguas da família tupi-guarani na Amazônia Oriental (Cf. MÜLLER, 1992; FAUSTO, 2001) de *awa*, ‘homem’, ‘gente’, ou ainda *awatea*, ‘gente verdadeira’. Portanto, ser Awa é antes uma forma de humanidade, que pode constituir diversos coletivos em contextos diferentes, do que uma identidade rígida, ainda que essa entidade, “os Awa”, seja difícil de abandonar, seja no vocabulário oficial ou mesmo etnográfico. Awa pode, por exemplo, referir-se a um homem em oposição a uma mulher, os *Awapahara*, awa da aldeia Awa, em oposição a um *Xirakapupahara*, awa da aldeia Tiracambu, ou um *awaete*, awa ou humano “verdadeiro” em oposição aos *mihua*, os “índios bravos” ou os “índios bandidos”, os *awa* em oposição aos *kamara*, indígenas que não falam a língua e não vivem como *awa*, mas que não são *karai*, os não-indígenas.

Os Awa, ao menos os que moram nas aldeias, somam cerca de 483 pessoas, segundo dados de junho de 2018 do Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (SIASI), órgão vinculado à Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) do Ministério da Saúde. Eles vêm passando por um crescimento demográfico intenso nos últimos anos, sendo que em 2010, ano do primeiro levantamento do SIASI/SESAI, eram 386, e nesse período não houve contatos com

grupos de tamanho significativo. Nos períodos mais críticos dos contatos, entre 1979 e 1980, a mortalidade chegou a 80% dos Awa conhecidos. A língua falada pelos Awa faz parte do subgrupo oriental do subgrupo nuclear da família tupi-guarani, junto com o Ka'apor e o Avá-Canoeiro, de acordo com classificação filogenética proposta por Michael *et al.* (2015). A família tupi-guarani, por sua vez, faz parte do ramo Maweti-Guarani do tronco Tupi, conforme classificação proposta por Galucio et al (2015).

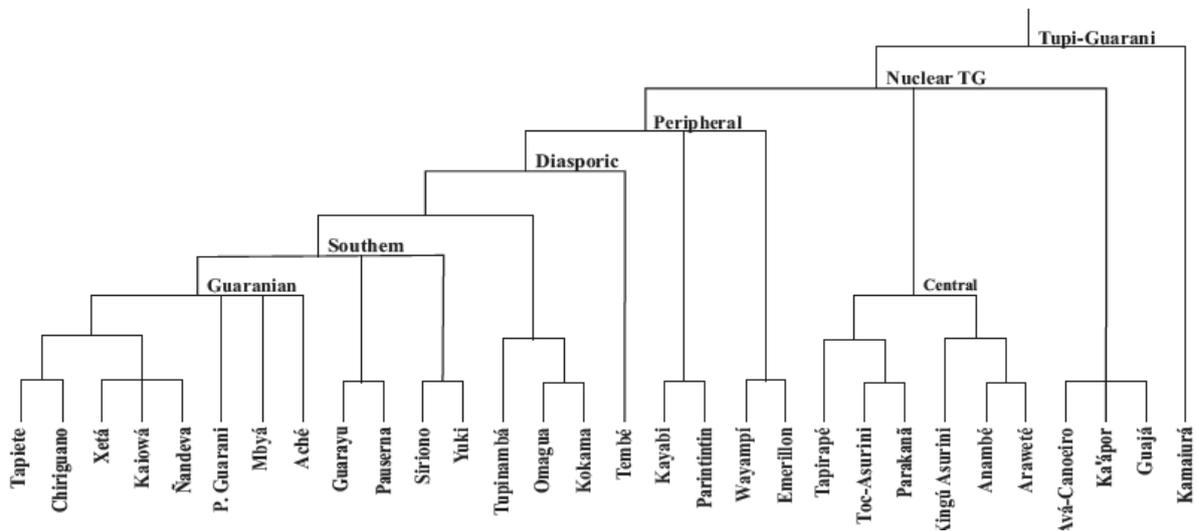


Figura 3 Classificação das línguas tupi-guarani proposta por Michael *et al.* (2015, p. 204).

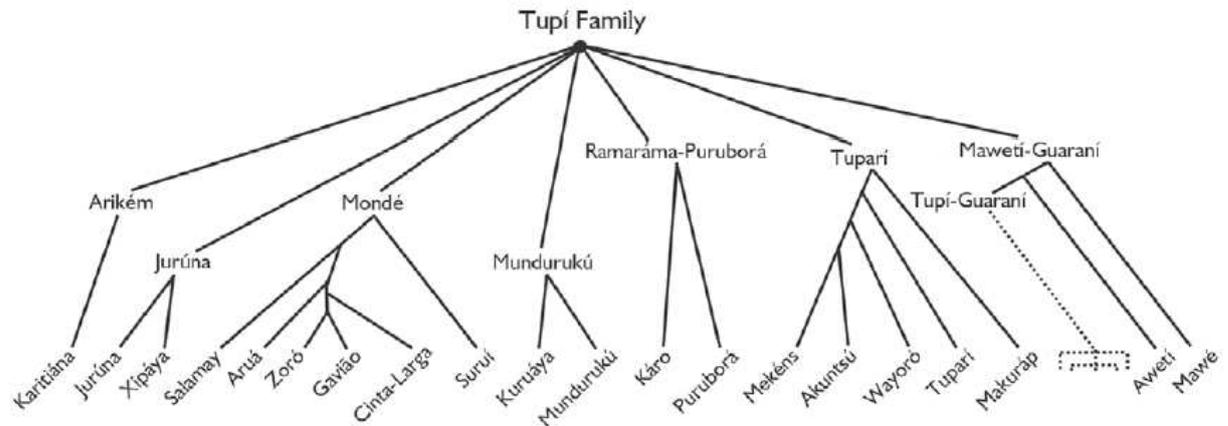


Figura 4 Classificação das línguas do tronco tupi proposta por Galucio *et al.* (2015, p. 230).

Em linhas gerais, após episódios esporádicos de contatos entre o final do século XIX e no início do século XX (BEGHIN, 1957; NIMUENDAJU, 1948), e novamente na primeira metade do século XX (FORLINE, 1997), os Awa Guajá passaram a ser alvo de uma política de atração pela Funai (O'DWYER, 2002) na década de 1970. Nesse período ocorria um processo de expansão da fronteira econômica no oeste do Maranhão, que incluiu a construção de estradas, projetos de colonização e que culminou com o Programa Grande Carajás na década de 1980. Os Awa, que viviam em uma região que ocupava parte considerável da Amazônia Maranhense, sofreram com a perda de áreas significativas do seu território, massacres que reduziram sua população, e grupos sobreviventes passaram a viver nas aldeias. Os contatos foram realizados em diversos momentos e com vários grupos. Os grupos contatados ao longo da década de 1970 se estabeleceram na Terra Indígena Alto Turiaçu, onde viviam também os Ka'apor, formando o que hoje é a aldeia Guajá. Os grupos contatados ao longo da década de 1980, próximos ao rio Pindaré, foram estabelecidos na Terra Indígena Caru, onde também viviam os Tenetehara-Guajajara. Já os grupos contatados na década de 1990 em diante foram estabelecidos próximo ao rio Caru, na Terra Indígena Awa, a única demarcada exclusivamente para os Awa.

Os meus principais interlocutores são os moradores das aldeias Awa e Tiracambu. Como será descrito no próximo capítulo, essas aldeias foram formadas a partir de grupos vindos das áreas no entorno do rio Pindaré e seus afluentes, e que também tinham membros vindos da região do rio Turiaçu e mesmo do Alto Pindaré (PARISE, 1988). A primeira aldeia foi a aldeia Awa, próxima ao posto da Funai de mesmo nome. A aldeia Tiracambu foi formada por algumas

famílias que caçavam a montante do Pindaré, mais próximo ao igarapé Água branca e ao acampamento da frente de atração da Funai, e se mudaram para a região. A aldeia mais populosa é a aldeia Awa, com pouco mais de 180 pessoas, enquanto na aldeia Tiracambu vivem por volta de 100 pessoas. São também as aldeias mais próximas dos *karai*. Ambas estão localizadas às margens do rio Pindaré, que estabelece o limite oriental da Terra Indígena Caru, a apenas algumas centenas de metros da Estrada de Ferro Carajás e os povoados à sua volta.

-Uma consequência importante, com desdobramentos fundamentais dessas mudanças territoriais, é uma mudança no padrão de ocupação espacial e na economia awa. Até o contato, eles tinham a caça e a coleta como seus principais meios de obter alimentos (BALÉE, 1994). No entanto, o cultivo de produtos agrícolas, com técnicas introduzidas pela Funai (FORLINE, 1997), passa a ganhar importância. Com a justificativa, que permanece no discurso da maioria dos indigenistas até hoje, de que apenas a agricultura é capaz de garantir a segurança alimentar dos indígenas e de que essa é, ou deveria ser, uma prática tradicional indígena, a Funai passou a estimular que os Awa se dedicassem cada vez mais à prática agrícola. A necessidade dos produtos agrícolas é justificada por uma suposta impossibilidade de manutenção de uma economia baseada na caça e coleta, uma vez que ela depende de grandes áreas ambientalmente conservadas e essas áreas não estariam mais disponíveis, ainda que o propósito da demarcação de terras indígenas seja justamente a garantia da “reprodução física e cultural” dos povos indígenas, conforme a Constituição Federal. A mobilidade espacial dos Awa também foi reduzida devido a novas estratégias econômicas (CORMIER, 2003a), às invasões territoriais por posseiros, madeireiros e fazendeiros (O'DWYER, 2002), além da limitação de mobilidade imposta pela delimitação dos territórios nas terras indígenas. Ainda assim, a caça, a coleta e a mobilidade pela floresta mantêm a centralidade na sua economia simbólica (GARCIA, 2010), mesmo que venham perdendo espaço para outras atividades na sua vida cotidiana e para sua subsistência, dando espaço a outras práticas, como o cultivo nas roças, a criação de pequenos animais domésticos (como a galinha) e a alimentação baseada em produtos industrializados.

Um desafio enfrentado pelos Awa, como de boa parte dos povos indígenas no Brasil hoje, é a proteção da integridade dos seus territórios e a garantia do uso exclusivo dos seus recursos. Grande parte da Amazônia no Maranhão está degradada e as principais áreas de floresta remanescente são as terras indígenas, principalmente as ocupadas pelos Awa. Esse fato, aliado à importância da atividade madeireira na economia regional, tornam os territórios awa

alvo do tráfico madeireiro. Além disso, como o Estado brasileiro não tem sido capaz de fiscalizar e garantir a proteção das terras indígenas, as invasões são constantes. Os relatos de invasões de caçadores, madeireiros, narcotraficantes e posseiros são cotidianos nas aldeias. A degradação ambiental decorrente dessas invasões e da pressão do entorno das terras indígenas também é bastante grave (CELENTANO *et al.*, 2018). Em 2015, um incêndio de grandes proporções atingiu as Terras Indígenas Caru, Awa, Alto Turiaçu, Arariboia e a Reserva Biológica do Gurupi. Segundo dados do Centro Nacional de Prevenção aos Incêndios Florestais (Prevfogo) e do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), entre setembro e dezembro de 2015 foram queimados 225 mil ha da T.I. Arariboia, correspondente à 54,4% da sua área total, 75 mil ha da T.I. Alto Turiaçu, correspondentes a 14,1% da área total, 67 mil ha da T.I. Awa, correspondendo a 57,5% da área total e 11 mil ha da T.I. Caru, 6,3% da área total (NAKAMURA, 2016). Os incêndios destruíram áreas importantes da floresta e causaram prejuízos ambientais que ainda hoje não puderam ser completamente dimensionados devido aos seus efeitos sobre a caça, pesca, coleta e qualidade e disponibilidade de água.³⁰ Por fim, os Awa e vários outros povos indígenas do Maranhão e do Pará enfrentam outro inimigo bastante incômodo: “o trem da Vale”.

A construção da Estrada de Ferro Carajás e as demais obras de infraestrutura do Programa Grande Carajás na década de 1980 rasgaram o território awa ao meio, e trouxe consigo muita gente, criaram cidades, abriram fazendas e trouxeram ainda mais *karai* para perto. Além disso, a atividade dos trens que levam principalmente minério, combustível e grãos de Carajás, no Pará, até São Luís, são responsáveis por um barulho constante e inconciliável com a caça, tão importante para os Awa (PÚBLICA, 2013).

³⁰ Para um balanço das consequências dos incêndios cf. Garcia (2017).



Figura 5 Reunião na aldeia Awa.

1.2. “Nossa mata”

Os *karai* e a Vale são por vezes aliados estratégicos dos Awa, mas também são inimigos com um poder nefasto, como apontado por Hajmakoma'ã, liderança da aldeia Tiracambu, durante uma reunião:

“Minha mãe [...] conhecimento de branco. Isso aqui inteiro, só mata, mata grande. Isso aqui, nossa área aqui. A Vale... Ninguém conhecia *karai*. Ninguém conhecia *karai*. Uma pessoa, minha mãe, [...] conhecimento do branco. O Ximira, pai do Tatuxa'a, tinha conhecimento de branco. Eu para ter conhecimento de branco, conhecer muito *karai*, eu sei. Até hoje. Trinta anos. A pessoa, minha mãe, viu o branco. Outra coisa. Porque isso aqui...a estrada. Diz a Vale, ela vem cortar no meio da nossa área. Nossa área, a Vale cortou no meio. Isso aqui trouxe coisa boa para a gente não. E outra coisa. Nessa minha mata...minha mãe, meu pai. Acho que sumiu meu pai. Não tinha conhecimento do *karai*. Nós, os índios no meio dos *karai*. A Vale traz coisa boa para gente é nada. Vamos fazer mais dinheiro, vamos fazer aumentar mais. [...]. Nós também precisamos. Precisa que a Vale faz para nós coisa boa, não faz nada. Não tem posto aqui, não tem médico aqui, por quê? Isso aqui,

nossa preocupação, porque nossa preocupação não é [...], nós, todo mundo, a Vale. O barulho do trem né? A gente espera aí. O trem parou. Fazer resolver, fazer coisa boa e nada. Como vai fazer? A Vale vai fazer bom para nós. [...] E vai ficar. Nossa área, fazer fogo né. Nós vamos fazer projeto, vamos fazer documento, que a mata aqui queimou né? [...] Porque a mata queimou. Vamos fazer documento [...] fazer documento, fazer um projeto, porque nós vamos caçar [e] vai sofrer demais. [...] Porque a Vale tem que fazer documento, fazer projeto, fazer recursos, levantar né? Falei para o Guilherme, vamos fazer. [...] caçar, é muito difícil. Matar caça, matar caititu ali, como vou fazer para matar cutia? [...] vai pegar jabuti, muito cansado né. Difícil demais. Vamos fazer as coisas [...]. Nossas coisas precisam assim. Porque a Vale tem coisa que vai fazer [é] nada. Eles ficam trinta anos aqui fazendo estrada. Isso aqui nosso inteiro. Era mata aqui, nosso plano, nossa terra. Quando o *karai* chega, aí acaba mesmo. A Vale vai fazer estrada, o Guajá correu. Isso aqui era o mais importante. [...] A gente [está] preocupado. [...]”.

Essa fala foi ouvida durante uma reunião entre servidores da Funai e os moradores da aldeia Tiracambu para discutir a aplicação dos recursos de um acordo firmado entre a Vale e a Funai para benefício dos povos Awa, Ka'apor e Guajajara que vivem nas Terras Indígenas Alto Turiaçu, Awa, Carue Rio Pindaré. Esse acordo remonta a um acordo estabelecido em 1982 entre a Companhia Vale do Rio Doce (CVRD) e a Funai para assistência aos povos indígenas afetados pelo Programa Carajás, a partir de exigências do Banco Mundial e da Comunidade Econômica Europeia, principais financiadores do projeto. O objetivo desse convênio inicial era o “fortalecimento das comunidades que sofrerão com o impacto e com o contato com civilizados, oferecendo maior aporte de assistência em saúde e saneamento, serviço social, educação, promoção comunitária, transporte, agropecuária, energia e administração” e com execução prevista para ter início em 1982, com vigência de cinco anos ou até que as ações do “Projeto de apoio às comunidades indígenas” fossem completamente executadas (CVRD, 1983). O convênio (CVRD, 1983, fl. 1) tinha por objeto

a prestação, pela CVRD, de apoio financeiro à FUNAI, para implantação de projetos sócio-econômicos as comunidades indígenas localizadas na área de influência do “Projeto Ferro Carajás”, nos Estados do Pará, Maranhão e Goiás, garantindo-lhe recursos no valor de U\$ 13.600,000 – (treze milhões e seiscentos mil dólares), correspondendo a Cr\$ 1.700.544.000,00 (hum bilhão, setecentes milhões, quinhentos e quarenta e quatro mil cruzeiros), com base na taxa de câmbio do mês de dezembro de 1981, no valor de Cr\$ 125, 04 (cento e vinte e cinco cruzeiros e quatro centavos).

O convênio sofreu várias críticas e não teve o resultado esperado. Entre as obrigações da CVRD estava “destacar antropólogo para acompanhamento no campo dos trabalhos relacionados com os projetos sócio-econômicos, através de visitas rotineiras” (CRVD, 1983, fl. 2), que seriam indicados pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA). A avaliação dos antropólogos consultores indicados pela ABA, em 1985, era de que o Convênio “possuía graves defeitos de concepção: entendia por atendimento às populações indígenas a manutenção e implementação da infra-estrutura da FUNAI” (MAGALHÃES *et al.*, 1985, p. 3). Os antropólogos avaliavam que o Convênio servia mais à manutenção do funcionamento da Funai, que consideravam ineficiente, do que à assistência aos povos indígenas e à proteção dos seus territórios. Em 1987, ao fim dos 5 anos estipulados inicialmente para vigência do Convênio, Iara Ferraz e Maria Elisa Ladeira avaliaram que os “trabalhos de consultoria antropológica prestada à CVRD permite constatar o êxito extremamente limitado das medidas supostamente destinadas não só a ‘proteger’ as populações afetadas como a ‘desenvolvê-las’” (FERRAZ, 1987, p. 9).

Mesmo com as grandes transformações políticas e econômicas pelas quais o país passou, o quadro não foi significativamente alterado nos anos seguintes. Em 10 de fevereiro de 2007 foi firmado um novo acordo entre a Vale e a Funai, com vigência de 10 anos. O texto do acordo destaca a “política voluntária de apoio às comunidades indígenas localizadas nas proximidades de seus empreendimentos, por intermédio de Acordos de Cooperação com a FUNAI” (BRASIL, 2007), e que o acordo é firmado pelo “interesse das partes em dar continuidade aos projetos de atividades produtivas em desenvolvimento pelas comunidades indígenas”, tendo como referência uma versão do acordo de 2003. Esse acordo de 2007 previa, então, o repasse de recursos financeiros pela CVRD, a serem geridos pela Funai, para aplicação em projetos produtivos das comunidades Awa Guajá, Guajajara (das TI Caru e Rio Pindaré) e Ka’apor, no valor total de R\$ 7,6 milhões, divididos em 10 parcelas de valores decrescentes. À Vale caberia o repasse dos recursos e à Funai caberia a fiscalização da sua aplicação, o apoio técnico na implementação dos programas e o acompanhamento e gerenciamento da sua execução. Em 2013, o acordo foi alterado por um termo aditivo, no qual o formato de repasses da Vale para a Funai foi modificado (BRASIL, 2013). A partir de então a Vale passou a administrar, por meio de uma entidade jurídica indicada por ela, em acordo com a Funai, a execução dos recursos financeiros. O papel da Funai passou a ser o de atuar como interlocutora junto aos povos indígenas, fiscalizar, monitorar e acompanhar a execução.

A entidade jurídica indicada pela Vale foi o Instituto Sociedade, População e Natureza (ISPN), com sede em Brasília, e que a partir da contratação pela Vale, abriu um escritório em Santa Inês. O novo formato do acordo previa ainda instância de governança compartilhada, com a criação de um grupo de trabalho e um conselho fiscal para acompanhar a aplicação dos recursos. O grupo de trabalho foi formado por representantes do ISPN, da Vale, da Funai e dos povos indígenas para discutir e propor uma programação de aplicação de recursos, e o conselho fiscal, também com representações da Vale, Funai e povos indígenas ficou como responsável pela aprovação da programação proposta pelo grupo de trabalho e pela fiscalização da sua execução.

A reunião onde estávamos Hajmakoma'ã, eu e os demais era então uma discussão preliminar para uma reunião do grupo de trabalho do Acordo que ocorreria nos próximos dias na aldeia Awa. O objetivo da reunião era a apresentação pelo ISPN da prestação de contas da execução financeira em 2015 e para que fossem definidos os montantes de cada um dos itens que seriam adquiridos com os recursos de 2016, como financiamento das roças, compra de combustível e itens de consumo como roupas, chinelos, panelas etc. A realização dessas discussões preliminares era uma tentativa de explicar aos Awa esse emaranhado burocrático do acordo e traduzir suas reivindicações e necessidades para a programação de execução financeira. Essa tentativa de garantir sua “autonomia” nas decisões esbarrava no fato de que toda a linguagem administrativa, financeira e a lógica da aquisição das mercadorias eram estranhas para a grande maioria dos Awa. Antes que a liderança awa fizesse o discurso transcrito acima, eu e os outros *karai* participantes havíamos sugerido que pensassem sobre o impacto dos convênios anteriores da ferrovia, para que avaliassem como utilizar melhor os recursos nos anos seguintes. Propúnhamos que a prática de exigir da empresa a compra de produtos como facões, chinelos e gasolina fosse substituída pela elaboração de programas para o “etnodesenvolvimento das comunidades”, como “exploração econômica sustentável” de produtos da floresta e outras atividades de baixo impacto ambiental. Havia o desafio de traduzir, no sentido amplo, esses conceitos para os Awa para que eles pudessem avaliar as propostas. No entanto, o problema que preocupava os Awa era outro.

Hajmakoma'ã associava a chegada da Estrada de Ferro Carajás ao aparecimento dos *karai*, até então conhecidos por alguns poucos, como sua mãe, Amỹ Paranawãja e Ximira. Ximira havia encontrado os *karaie* se estabelecido perto deles, onde hoje é a aldeia Awa, no

início da década de 1980. Alguns anos mais tarde ele convenceu Amỹ Paranawãja a também buscar proteção próximo aos *karai*. A família de Amỹ Paranawãja comporia parte do que é hoje a aldeia Tiracambu. A chegada dos *karai* teve como consequência a perda do território – mais especificamente, a “mata”, que era grande e ficou pequena, a morte dos familiares, como seu pai, e gerou uma situação inédita: a partir dali eram “nós, os índios no meio dos *karai*”. Isso implica em uma dívida da responsável por essa situação, a Vale, e nessa conta estão a redução na disponibilidade da caça, o fogo que queima a mata e a necessidade de fazer documentos e elaborar projetos de “etnodesenvolvimento”. E é uma dívida que não foi e jamais será paga. Essa é uma acusação não direcionada apenas à Vale, mas que ouvi várias vezes feita também à Funai com a seguinte formulação: “Nós estávamos lá no mato e a Funai que foi buscar a gente e trouxe para cá, então ela tem que cuidar da gente”.

Logo antes de Hajmokama'ã falar, após alguns avisos e discussões sobre assuntos diversos, alguns dos homens presentes haviam tentado apresentar o tema da reunião em awa para os demais³¹, ao mesmo tempo em que tentavam definir qual era, afinal, o assunto a ser discutido. Um deles sugeriu: *pĩka'a*, ‘a mata de vocês’. Enquanto outro respondeu: *arika'a*, ‘nossa mata’. O primeiro, depois de alguma hesitação, acrescentou *awaka'a*, ‘mata de gente, mata dos Awa’. Seguiu-se, então, um falatório, resumido no final por alguém que se dispôs a traduzir para os *karai* presentes: “Coisa boa, coisa boa, *aripe*”, ‘para nós’. Essa pequena discussão mostrava que estavam sendo experimentadas algumas possibilidades de conexão entre o território e o coletivo ligado a ele, a partir da constatação de que talvez pode ter sido esse o principal impacto da construção e funcionamento da Estrada de Ferro Carajás. Dito de outro modo, falar sobre a ferrovia e a Vale era também discutir a posse do território.

Essa experimentação com a ideia de *ka'a*, ‘mata’, expõe um processo de articulação entre algumas noções awa de territorialidade e sua articulação com a forma como as relações entre os Awa e os *karai* se estruturam. A mata “é um local onde se come bem” (GARCIA, 2010, p. 58). É também um local fresco, ‘*haxỹ*’, e bom, bonito, ‘*parahỹ*’, em oposição à aldeia que é quente, ‘*haku*’ e ruim, ‘*manyhỹ*’ (GARCIA, 2010, p. 36). No entanto, como Garcia (2007, p. 49, grifos do autor) destaca:

³¹ A tradução em reuniões é uma tarefa exclusivamente masculina, mesmo que na maioria dos casos as mulheres dominem melhor a língua portuguesa do que os homens da mesma geração.

A relação aldeia-mata, que encontramos em diversas etnografias é aqui recolocada como aldeia na mata, onde aldeia e mata não são faces muito diferentes de uma mesma vida sob as árvores. Isto não significa que as pessoas desejem mesclar as aldeias-acampamentos com a grossa paisagem da floresta, ao contrário. Todo novo acampamento, por mais provisório que seja, é erguido sobre uma área previamente limpa (*paná'ó*, “limpar”; ou *tatipí* “varrer”), nenhuma folha seca deve restar no solo, e o chão de terra (praticamente invisível na floresta coberta de folhas) deve aparecer por inteiro. Preferencialmente, os tapiris³² são feitos com folhas novas e frescas, ao contrário dos humanos, são os fantasmas *Ajỹ* que gostam de tapiris cobertos com folhas secas (*Ajỹ tapãi*, “tapiris dos *Ajỹ*). Além disso, durante a noite o fogo nunca morre, é essa luz que marca a diferença entre a floresta dos bichos (*hama'á*, “minha presa”) e a vivenda dos humanos (*awá*), ainda que esteja coberta pela floresta.

O que chamou a atenção logo no início da fala de Hajmakoma'ã é a relação estabelecida entre a ferrovia, o conhecimento dos não-indígenas e o território. É comum entre os Awa Guajá referir-se ao contato e seus desdobramentos como “conhecer os *karai*”. O contato é apresentado como um “conhecimento dos *karai*”, seguido de um processo de “acostumar-se aos *karai*” e de, então, “viver no meio dos *karai*”. Porém, se do ponto de vista da política oficial o contato é encarado como uma sucessão de fases de menor a maior integração entre os coletivos indígenas e a sociedade nacional, o conhecer, acostumar-se e viver no meio dos *karai* não são etapas lineares de integração, mas relações estabelecidas entre os Awa Guajá e os *karai*. Que alguns indivíduos particulares, como Ximira e a mãe da liderança da aldeia Tiracambu, tenham conhecido os *karai* em um momento histórico particular, não significa que o “contato”, como relação, tenha sido concluído ou diga respeito apenas a um *evento*, mas algo que não deixa de acontecer, ao menos enquanto os Awa estiverem no meio dos *karai*.

³² Tapiris são abrigos provisórios construídos com folhas e galhos comuns na Amazônia.



Figura 6 Manã discutindo o Acordo Vale/Funai com seus parentes em 2015.

A liderança da aldeia Tiracambu afirma estar ele mesmo engajado, como seus antepassados, no conhecimento dos brancos. A invasão dos *karai* na área dos Awa Guajá exige esse conhecimento. Seja de um modo mais trivial, já que a ameaça exige conhecimento do inimigo, seja de outra perspectiva sobre a convivência entre *awa* e *karai* no espaço. É importante destacar que o fato de que os “índios” antes viviam na sua mata e agora vivem no meio dos *karai* está associado a um processo de conhecer os *karai* e do novo território que se configurou a partir de então.

A relação entre território e conhecimento tem sido enfatizada na etnologia dos Awa. Garcia (2010, p. 46) sugere uma conexão entre a ideia de *hkwaha*, tradução de território dada pelos Awa com quem realizou sua pesquisa, e o verbo *-kwa*, ‘saber’, ‘conhecer’. Cormier (2003a) oferece como tradução de *hkwaha*, ou sua forma em primeira pessoa do singular *harakwa* como “meu conhecido” ou “conhecido de germano do mesmo sexo”, ao mencionar as áreas de forrageio awa guajá. Cormier (2003a, p. 72) menciona ainda que uma das formas possíveis de mencionar o território awa como um todo seria *Mai'irakwa*, ou *-akwa* de *Maira*, o herói cultural da mitologia awa. Vimos acima que entre as possibilidades para referir-se ao

território de todos os Awa Guajá estão *pika'a*, *arika'a* e *awaka'a*. Garcia (2010, p. 46) afirma, sobre outra forma possessiva de *ka'a - haka'a* -, uma forma lexical tupi-guarani conhecida, relacionando-o ao silvitório parakanã, tradução sugerida por Fausto (2001, p. 104-105) para o cognato *oreka'a* ‘nossa mata’. O conceito de silvitório expressaria que não se trata de uma terra abstrata, sob a soberania de um sujeito coletivo, mas “uma faixa de floresta conhecida na atividade cotidiana e reconhecida pela inscrição desses atos, através do tempo, no espaço físico e na memória coletiva (FAUSTO, 2001, p. 105). O silvitório, no sentido que lhe dá Fausto (2001, p. 103-106), é uma área onde experiências coletivas estão sedimentadas, efetivamente exploradas, onde há uma relação duradoura entre o espaço físico e as pessoas. Assim, segundo Garcia (2010, p. 46), o *harakwaha*, o *hakwaha* na sua forma possessiva de primeira pessoa do singular, seria uma expressão da relação entre humanos e não-humanos no que o autor chama de seus “sítios de vida”. Sua tradução em português, como “nossa área”, estaria relacionada a uma simplificação na tradução sob medida para a compreensão dos interlocutores não-indígenas, principalmente no contexto da demarcação da área indígena Awá (GARCIA, 2010, p. 46), hoje Terra Indígena Awá, que ocupou boa parte do tempo e imaginação dos Awa Guajá e seus aliados na última década.

Além da territorialidade, o regime de propriedade que poderia ser associado à propriedade da terra no caso ameríndio e em outros contextos indígenas tem sido discutido na antropologia (COELHO DE SOUZA, 2017, grifos da autora), destacando o caráter intangível da terra:

Evidência das relações que fazem esses coletivos [melanésios e ameríndios], a terra *cria* pessoas e tudo o mais como *suas* extensões. Se pudermos estender para a Amazônia algo desta analogia entre terra e recurso intangível, então a correlação apontada por Carneiro da Cunha [entre direitos privados sobre a terra e direitos sobre bens imateriais] não significaria que nessas sociedades não existam direitos sobre a terra, mas que os direitos em questão são direitos sobre “bens imateriais”: tratam-se de direitos sobre o *potencial criativo* da terra (e dos lugares) enquanto evidência das relações entre pessoas que *pertencem a ela*”.

Desse modo, além da perda territorial que a construção da ferrovia, outras obras de infraestrutura e uma ocupação mais geral do que antes era *arika'a e hakwaha*, a invasão dos *karai* e suas consequências têm um efeito de igual importância que são as transformações nas relações que aquela terra torna possíveis. Ademais, há uma questão. Ainda que eu use as noções de *arika'a e hakwaha*, (ou *arirakwa*, flexionado na primeira pessoa do plural) como se fossem

de alguma forma equivalentes, elas parecem expressar ideias diferentes. Discutirei essa diferença no capítulo 6, mas *hakwaha* parece enfatizar uma série de relações sociais, com humanos e não-humanos, como o lugar que se frequenta, se caça, se coleta e se conhece, enquanto *-ka'a* se aproxima mais de uma ideia de um “território awa”, de um modo mais objetivante. Falar sobre a posse da floresta é falar também de determinadas perspectivas, se ela é “de vocês” ou “nossa”, ou “dos awa”, ou seja, uma perspectiva que afirma antes que a terra é propriedade de um coletivo, com menos ênfase no potencial criativo de *hakwa*. Era essa final a perspectiva, objetivante e de propriedade que estávamos tratando na reunião e era esse o diálogo que havia sido proposto, ainda que, como se pode perceber, não era exatamente o que mais importava para os Awa ou tudo sobre o que eles queriam tratar.

Essa mesma conexão colocada pelos Awa entre um regime de conhecimento, de propriedade e das relações sociais, ajuda a iluminar a fala de Itaxã sobre os *karai* que chegam, aprendem e vão embora, deixando-os “no mesmo lugar”.



Figura 7 Vista da parte oeste da T.I Caru, próximo à aldeia Awa.

1.3. Dívida

Itaxïa via com desconfiança que tantos *karai* aprendessem sua língua e afirmo que sua preocupação estava ligada à uma ideia de *relação* e sobre um tipo de *transformação*, expressa pela ideia de “trocar para também sair do lugar”. Strathern (2014a, p. 139), ao comentar as queixas dos estudantes da Universidade Papua-Nova Guiné em 1970 de que os antropólogos estariam se apropriando de informações dos melanésios e usando-as em benefício próprio, afirma que é obscurecido o fato de que a circulação de modelos teóricos entre os antropólogos tem sua origem em outras vidas e outras culturas:

Nesse sentido, a antropologia domestica um mundo exógeno, fabricando novos usos para materiais que se originam em circunstâncias bastante distintas, assim englobando os diversos usos que as pessoas fazem da forma como vivem sua vida. Esse englobamento é vivenciado como exploração quando as pessoas percebem que outras pessoas têm o poder de transformar os dados em materiais cujo valor não pode ser compartilhado com elas ou restituído em retribuição (STRATHERN, 2014a, p. 140).

Isso não significa, ainda segundo Strathern (2014a, p. 141), que as informações não sejam produzidas a partir de uma troca em que antropólogos e seus interlocutores em campo mantenham sua autonomia ou de que elas possam ser alienadas dos seus produtores. A questão é que, e a autora fala a partir do seu trabalho entre os Hagen, “a conversão de valor nessa situação [...] consiste na reavaliação da relação entre ambas por uma das partes com base na analogia que se faz com a redução de uma parceria a um serviço”. Nesse caso, a questão do sentimento de exploração encontra-se em um descompasso entre aquilo que o antropólogo “produz” por meio do seu “trabalho” e aquilo que as pessoas estudadas consideram como produção e trabalho. No caso de Strathern e os Hagen, o problema com a conversão dos conhecimentos obtidos pela antropóloga na troca era de que os Hagen consideravam um tipo de exploração preferir uma relação em favor de relações em outro lugar ou converter uma relação em prestígio pessoal (STRATHERN, 2014a, p. 142). Assim, a partir de uma base político-econômica própria, ao considerarem que a antropóloga obteria prestígio em esferas às quais eles não teriam acesso, consideravam a relação de pesquisa, exploração.

Desse modo, ainda que a relação entre o antropólogo e as pessoas com as quais conduz seu trabalho de campo carregue certa equivocidade (VIVEIROS DE CASTRO, 2004) e mesmo que não haja necessariamente um desequilíbrio quanto a autonomia das partes ou reivindicações sobre à usurpação de autoria do relato resultante, a questão parecia ser outra. Ao expor que uma

troca justa entre um pesquisador e os Awa deveria ocorrer de determinado modo, Itaxã expõe suas expectativas, e dos seus coaldeões, referente àquela relação e ao trabalho que seria realizado.

Essas expectativas estão relacionadas a uma troca que envolva “os conhecimentos dos Awa” e “os conhecimentos dos *karai*”. Ao improvisar para explicar qual era o interesse da minha pesquisa e o que fazia um antropólogo, apresentei uma invenção (WAGNER, 2010) da “cultura” Awa (seu modo de viver, sua língua e sua história) que Itaxã me devolveu, manifestando interesse na minha “cultura” (meu modo de viver, minha língua, minha história), uma vez que já estava familiarizado com as expectativas dos pesquisadores e outros interessados nos Awa. Porém, como a cultura que inventamos para os nativos não é sempre a mesma que eles inventam para nós (WAGNER, 2010), ela não tinha o mesmo sentido para nós dois. Segundo Wagner (2010) a cultura não é algo objetivo, porém é objetivada a partir de uma relação. É nesse sentido que a cultura é *inventada*, ou seja, quando conjuntos de convenções distintos são postos em relação, os indivíduos que possuem um conjunto como referência tentam compreender o outro sistema em termos familiares. Assim, do mesmo modo que o antropólogo em campo “inventa a cultura” das pessoas com as quais está convivendo para encontrar sentido nas suas experiências, essas pessoas também “inventam a cultura” do antropólogo, para dar sentido às suas experiências. Assim, para Wagner (2010) a invenção é esse processo de estender significados a partir das experiências e por meio de analogias com termos familiares. A cultura possui, portanto, uma natureza criativa e relacional. É nesse sentido que eu e os Awa “inventamos cultura”³³ um para os outros. Saber sobre a “cultura” para Itaxã é “sair do lugar”, pois enquanto o aprendizado dos pesquisadores lhes transformou, os Awa ainda são os mesmos na perspectiva dos meus interlocutores, principalmente em relação aos seus *efeitos*. Como afirma Coelho de Souza (2014, p. 198, destaques da autora) em relação às preocupações dos Kĩsêdjê sobre projetos de “conhecer o conhecimento dos outros” e de “ver seu conhecimento conhecido por outros”:

³³ Não me refiro aqui à “cultura” no sentido que lhe dá Carneiro da Cunha (2009c), ou seja, um conceito acadêmico apropriado pela política étnica e que se relaciona à propriedade de determinados conhecimentos por povos tradicionais. O termo não foi usado por Itaxã nas ocasiões que descrevo aqui. Esse sentido de “cultura” também tem sido utilizado com frequência entre os Awa Guajá, porém esse uso será descrito e discutido em capítulos posteriores.

[...] em regimes em que o conhecimento é demonstrado nas pessoas, na pessoa dos conhecedores, assim como nas pessoas que eles conhecem, o desafio crítico não é a *preservação* de conhecimentos eventualmente “passados adiante”, mas a sua *continuação* nas pessoas, enquanto *efeitos* perceptíveis em corpos que conhecem e são conhecidos (efeitos em/de suas “relações”).

A autora ainda chama atenção para a importância de nos indagarmos sobre os múltiplos efeitos dos conhecimentos indígenas, observando quais são as definições de conhecimento dos nossos interlocutores.

Outra reflexão que ilumina essa relação entre os conhecimentos e seus efeitos é a de Gallois (2012) sobre as discussões de modelos de gestão do plano de salvaguarda da sua arte gráfica pelos Wajãpi, que passa pelas estratégias de restrição máxima e livre circulação dos seus conhecimentos. Por um lado, há um modelo de gestão que defende que a circulação de saberes e práticas tradicionais implica em uma perda, pois consideram que há um perigo da transferência de valor dos saberes indígenas para os *karai kô*, os não-indígenas. Reproduzo a fala de uma liderança, Kuripi, transcrita por Gallois (2012, p. 21), que resume essa preocupação e que dialoga com a fala de Itaxã:

Se uma pessoa vem estudar esse conhecimento, aí ele descobre tudo, o valor desse desenho (*kusiwa*) e o valor dele não vai ficar aqui com a gente mais. Por isso que a gente tem medo, porque daqui a pouco não vai ser valorizado o nosso conhecimento, valorizado as nossas pinturas e por isso a gente tem de cuidar disso aí... Quando uma pessoa tem interesse em aprender e entender esse conhecimento, quando a pessoa descobre esse conhecimento, ele não vai ter mais valor porque ele já aprendeu, ele não vai mais ser interessante para aprender mais. Então ele vai usar a valorização fora da terra indígena... Mas se a gente autorizar, aí ele vai levar, vai produzir muito, fazer livro, muitos, vai servir para ela a valorização. Ele pode vender, ganhar dinheiro e a gente não ganha nada por aqui, porque ele já levou o valor dela.

O que Itaxã coloca em termos de transformações, Kuripi coloca em termos de valor. Entretanto, ambos expressam uma preocupação com o fato de que aqueles que aprendem aquilo que interessa vão embora levando os conhecimentos e não fica nada para aqueles que ensinaram, ainda que a preocupação com valor monetário dos conhecimentos seja praticamente ausente entre os Awa, ao menos na minha relação com eles³⁴.

³⁴ Os Awa são muito procurados por fotógrafos, jornalistas, pesquisadores e mesmo curiosos, em busca de imagens e relatos dos “último caçadores-coletores da América do Sul”, ou do “povo mais ameaçado do mundo”, como são

Em outra ocasião, Manã, irmão de Itaxã, ao falar sobre o contato contou:

[...] ele pensava que pegava mandioca escondido do *karai*, depois *karai* encontrou ele. ‘É índio, que você está fazendo aqui?’ ‘Não, eu tô...’ falando na língua dele mesmo para ele. ‘Tô arrancando *taramy*³⁵ aqui...’. Tem o *karai* bom também, não tem? ‘Ah, pode arrancar aí’. Aí o *karai* passou no meio dele. Aí passou no caminho dele mesmo. Passou e foi embora. Depois que eles mudaram o barco. Tão vindo para cá, né? Tabocão. Depois que acharam de novo a roça do *karai*. Que pegaram a roça do *karai*. Tem uns índios acostumados a comer arroz também, mandioca, abóbora. Depois que o Papai, depois que vieram de lá viera da frente de novo. Até o Papai Véio pegou um tiro na bunda. *Karai* atirou na bunda do Papai Véio. Até que a gente ficou assim agora: será que os *karai* gosta da gente? Agora que nós...o *karai* deu tiro atrás de nós. Encontrou com a família do Xamã aqui no Pindaré agora. (Teu pai com a família do Xamã?) É. Xamã, o finado Xipaxa’a. Eles contaram. Papai, a gente pensava que os *karai* era bom, mas tem os *karai* ruim também. Deu tiro atrás de nós. O Xamã falou para ele ‘Pois é, por isso que eu não gosto do *karai*, *karai* matou um bocado da minha família’. Tem a história. É isso. E hoje também a gente. Nós ficávamos aqui na aldeia. Ninguém sabia. Aquele, o finado Xipaxa’a, a finada Mirakexa’a, pensavam que os *karai* que foram atrás deles. Os *karai* da Funai né. Nós íamos ficar no mato, ele, com o pai. Mas a finada Mirakexa’a pensava, ‘o *karai* gosta da gente’, ‘que foram eles que foram atrás de nós, pegaram nós’. Se fosse assim, que nós viéssemos atrás do *karai*, era outra coisa. Mas *karai* que foi atrás da gente para pegar a gente, para trazer para a aldeia. Para fazer aldeia aqui com a gente. Aí é obrigado a ter que comer a farinha dele, a farinha do *karai* né. Nesse posto agora. Fazer a farinha, pedir com o *karai*. Faz tempo que ele morava aqui, o *karai*. O antigo *karai* que morava aqui. Pedia farinha para ele. Mas não era que Awa pediu para ele não. *Karai* antigo que levava açúcar, sem saber para o índio. ‘Índio, toma açúcar aqui, come sal, olha espingarda aqui, olha munição aqui, olha a abóbora aqui!’. Até... *karai* que levantou a cabeça do índio. Até o índio pedir para ele.

O pai de Manã e Itaxã, Xipa Waha, fazia parte de um grupo de Awa que ficou conhecido como “grupo do igarapé Timbira” (PARISE, 1988) ou ainda “grupo do Tabocão”. Esse grupo contatado em 1980 era liderado por Xipaxa'a³⁶ e dele faziam parte, além de Xipa Waha, Mirakexa'a (esposa de Xipaxa'a) e Tatajkamaha (o “Papai Véio”), todos já falecidos. Xamã (conhecido também como Xipa Ximira, o mesmo citado na reunião na aldeia Tiracambu) e sua família foram contatados próximo à região das cabeceiras do igarapé Presídio. Ele foi um dos

retratados pela imprensa ou em campanhas que utilizam esses slogans supostamente em seu favor, mas isso raramente se traduz na exigência por eles de ganhos monetários ou materiais equivalentes à repercussão que os materiais produzidos têm e dos quais eles muitas vezes nem chegam a tomar conhecimento.

³⁵ ‘mandioca, farinha’.

³⁶ Para um relato do contato do grupo de Xipaxa'a conferir Gomes (2011).

responsáveis por agregar diversos grupos dispersos e convencê-los a se estabelecer com os *karai* próximo ao rio Pindaré. Segundo o relato de Manã, o contato marca a dependência dos Awa em relação aos *karai*, principalmente em relação à alimentação (a roça, a espingarda para caça, a farinha), pois os *karai* os *acostumaram* com coisas que somente os *karai* podiam fornecer³⁷. O relato de Manã revela algo além da uma denúncia da relação de dependência a que os Awa foram submetidos e um deslocamento em relação ao que foi expresso pela expectativa de Itaxã a respeito do que os pesquisadores podem oferecer.

Esse deslocamento tem, em primeiro lugar, relação com o contexto das duas falas. Se um dos principais efeitos do contato é o estabelecimento de uma relação de dependência material dos Awa em relação aos *karai*, ela tem passado por transformações nos últimos anos. Se essa dependência era, de certa forma, mais marcada nos anos anteriores, quando cheguei à Terra Indígena Caru, havia uma expectativa de melhora significativa com a negociação próxima de um novo acordo com a Vale e a negociação de ações do Plano Básico Ambiental da duplicação da Estrada de Ferro Carajás. Isso ocorria após um período em que a assistência prestada pela Funai havia diminuído, a segurança alimentar nas aldeias estava em risco e as invasões impediam o acesso à caça e a outros alimentos na floresta. Mas não era apenas desse valor que tratava Itaxã (nem Manã), como no caso de Kuripi.

Gallois (2012, p. 22) destaca que o valor que mais preocupa os Wajãpi não é monetário, mas “um modelo de circulação de saberes explicitado pela tradição oral e fundamental na prática do xamanismo”, pois é perigoso para o xamã o aprendiz revelar a origem das substâncias que lhe dão força, podendo gerar uma reação de vergonha ou ira do seu dono e a sua perda. Assim, os saberes que são apropriados por outros podem se tornar indisponíveis para os Wajãpi. Transações de saberes, de acordo com um regime de propriedade e criatividade como o nosso é, então, problemático. Isso porque, por um lado, o xamã não é inventor do saber, mas recebeu de outro xamã, que por sua vez recebeu de um outro, em uma cadeia de transmissão, e, por outro, “porque a força de seu ‘pajé’ dependerá da continuidade das relações de compartilhamento, tecida entre xamãs, sejam eles humanos ou não-humanos” (GALLOIS, 2012, p. 24). Aí é que se encontram, e não se excluem, as propostas de outras lideranças de que os saberes devem circular e não serem restritos. Além disso, a circulação explicaria, segundo Gallois (2012, p. 25), a “pouca preocupação, entre a maior parte dos adultos, em permitir que

³⁷ Essa é uma ideia fundamental da ideia que os Awa fazem do contato e que será discutida no capítulo 5.

seus filhos adotem modas e saberes dos não-índios, apropriando-se das ‘coisas dos *karai*’ que resultam em ambíguo desprestígio para os que circulam nas cidades e voltam sabendo se comportar como branco”.

No caso dos Awa, apropriar-se dos conhecimentos dos *karai* tem outra ênfase, como apresentou novamente Itaxã durante uma conferência sobre política indigenista em 2015, da qual participaram indígenas dos povos Awa, Guajajara, Akroá-Gamella e Tremembé:

“Nós somos...do Awá né. Todo mundo me conhece. Meu nome é Itaxã. [...] A gente vai [...] A respeito da gente [...] digamos [...], mas [...] os karai [...] e aconteceu né. [...] Eu fico assim pensando [...] Para impedir não é fácil assim para a gente. E...seguinte: e acontece [...] com a gente também. A Funai, eu digo assim, da Funai, da Vale, do Estado também, também a gente ficar, podia fazer outra coisa para a gente, Porque a gente fica... Como se fosse, por exemplo, digamos, alguém já veio de longe para visitar a gente, para... como se fosse para [...] de nada né. Como os Guajá e os Guajajara, existe né [...] os Awá, o que que nós pensa hoje, ou daqui para amanhã, fica pensando, por que a Vale, a Funai fazer assim? Já que tem contato com os índios, com os Guajajara, com os Guajá também né. Mas existe, ainda, e ficar como nós estamos ainda. Mas se é verdade. [...] E também [...] dizendo que tem a lei, somos isolados ainda, somos recente contato ainda, nós somos isolados. Por que [...] Todo mundo já sabe que nós somos isolados. Podia respeitar a gente. Por exemplo, [...] Porque cada vez mais a Vale, a Funai, podia assim dizer nós não podemos. Mas será que ainda tem respeitando a gente ainda? Como estão dizendo aí, não tinha a lei para impedir a ferrovia que está aí. E estão dizendo que respeito agora. Para mim, não está respeitando ainda. Aí também tem que a gente ficar rodeado por eles, tem que ficar no meio, tanta gente que trabalha com a gente, e as pessoas ficam querendo que a gente fica, não se mexe, e fica no mesmo lugar. Não aceitar uma melhoria para a gente. Então, podia fazer assim: [...] no próximo que [...] os parentes isolados, na verdade, nós também temos um pouco, um dia tivemos um pouco para aproveitar e dizer então pra que que nós vamos buscar os índios? Até hoje [...] Guajá e Guajajara né. Podia respeitar a gente também assim né. [...] Porque eles vão crescer um pouco. Graças a Deus nós estamos crescendo um pouco na aldeia, né? Crescendo na aldeia. [...] O tempo passando e nada melhora para a gente. Nós procuramos mais as pessoas, que chamando a Funai, chamando a [...] e tá procurando os índios para buscar e para trazer também. Para que isso!? Tem que saber isso também. Para que a Funai fazer isso? Para que é? Precisa saber para a Funai dizer [...] Se cada vez mais vai crescer o povo, nós temos que entender para que é que a Funai fazer isso. Porque é que foi atrás dos outros para fazer aldeia e deixar a gente na aldeia. Para que é? Eu fico assim, pensando, nós os índios, as pessoas do governo, do estado, respeitam a gente. Para que também a gente fica...por exemplo, tá falando, falando, discutindo, discutindo [...] Como a gente existe agora, tem que fazer alguma coisa [...] Por exemplo, a educação e a saúde. [...] Porque já sabe isso. O Brasil todo tem isso. Só os Guajá, pode observar, os Guajá, na minha aldeia, na aldeia dos parentes da Tiracambu e Guajá e Juriti. Só na aldeia do Guajá não tem escola bom para a gente estudar. Na minha aldeia do mesmo jeito. [...] Por que a gente vai ficar na mão das

peessoas? Para dizer: não pode. Mas é um direito que a gente tem que pedir. Isso não é verdade? [...] Ia dizer que a escola boa para gente, para as crianças estudar e pronto, passa. Não é verdade? E nada. [...] E também queria saber, fiquei muito curioso para saber se índio não tem melhoria, se o índio tá aceitando alguma coisa, se tá aceitando, [...] coisa que não tem melhor para a gente. [...] É isso aí.”

Assim, apropriar-se dos “conhecimentos dos *karai*” e, em certo sentido, “sair do lugar” poderia ser interpretado a partir de uma linguagem baseada em direitos de acesso a políticas públicas. De fato, muitas vezes durante o trabalho de campo ouvi os Awa reclamarem de que não tinham acesso a políticas públicas a que têm direito, como a educação escolar, ou de que essas políticas não eram executadas adequadamente, como o atendimento básico de saúde nas aldeias e as fiscalizações para prevenir atividades ilícitas e invasões nas terras indígenas. A essas reclamações eram às vezes acrescentadas à acusação de que eram discriminados pelo Estado por serem “índios isolados e de recente contato”. Assim, obter conhecimentos sobre a língua portuguesa e o funcionamento do mundo dos *karai* significa também dominar códigos culturais que podem ser usados na disputa política pela garantia de direitos. A própria formulação do discurso nessa linguagem de direitos, e dito em português, é uma demonstração disso.

Porém, o que os Awa se queixavam a respeito da sua relação com pesquisadores não é de que eles, os Awa, tivessem menos acesso a direitos do que eles ou de que queriam mais condições de reivindicá-las. A questão era que os pesquisadores haviam “ido em frente”, enquanto os Awa “não saíam do lugar”.

Essa acusação pode estar, por um lado, relacionada a que, como afirma Coelho de Souza (2012, p. 246), “a etnologia das última décadas tem demonstrado, à exaustão [...], aqui quase tudo que define a cultura humana veio de fora, foi apropriado de potências exteriores, em um movimento que é essencial ao modo de constituição e diferenciação de entidades e identidade na Amazônia”, segundo um modelo de apropriação que “remete a um amplo conjunto de problemas etnográficos e, de modo geral, ao tema mítico da aquisição da própria ‘cultura’, isto é, do aparato e das práticas que definem a vida propriamente humana”, tematizado por Lévi-Strauss (1993) na discussão da “abertura para o Outro” no pensamento ameríndio. Partindo dessa ideia, contrastando os regimes de propriedade ameríndios e dos antropólogos em relação ao patrimônio cultural, Coelho de Souza (2007, p 14, destaques da autora) observa que para os ameríndios:

sujeitos (individuais ou coletivos) se constituem como tais por meio da *circulação* de coisas que ninguém *criou*; essa circulação não só é uma maneira de determinar relações, constituí-las como relações específicas, como de assim posicionar-se (isto é, constituir-se) como sujeito em relação a um outro específico em um momento específico. As diferenças entre os grupos humanos – e não-humanos também – não se devem aos traços ou elementos culturais que cada um detém por algum tipo de originário (de autor, digamos), mas às posições em que se situam em relações sociais particulares que estabelecem por meio da circulação desses elementos. As coisas “preexistem, e os “indivíduos” os “coletivos” que as possuem em um dado momento são o efeito das relações especificadas, particularizadas, por essa circulação.

É a circulação das coisas e as relações por ela determinadas que criam os próprios sujeitos e coletivos. Assim, uma troca que se encerra põe fim às relações e, portanto, cessa seus efeitos. Durante a pesquisa e o estabelecimento das relações entre o pesquisador e seus interlocutores recebe-se dádivas, e, portanto, contrai-se dívidas, sendo que qualquer contrapartida do etnógrafo “difícilmente, aos olhos de seus interlocutores indígenas, terá realmente – definitivamente – ‘pago’ qualquer coisa” (COELHO DE SOUZA, 2007, p. 7).

Essa dívida que contrai com os Awa, ao menos nessa negociação inicial e que creio que vem se mantendo, esteve, como venho argumentando, baseada na troca de conhecimentos. Sempre que aprendia alguma coisa me via na obrigação de retribuir com algum conhecimento que meu interlocutor considerasse importante. Se tomava o tempo de um interlocutor com sessões de traduções e gravações procurava dedicar tempo a uma atividade em que considerassem que eu pudesse ser útil. Assim, íamos trocando a partir de um interesse mútuo uns nos outros. Além das razões que apresentei até aqui há um elemento político que estrutura não apenas essas minhas relações com os Awa, mas entre os povos indígenas e os antropólogos nas últimas décadas no Brasil.

Albert (2004, p. 130) destaca que as ilusões epistemológicas da antropologia clássica em relação à evidência da circunscrição de seus objetos e à transparência científica de sua metodologia, ou seja, “a observação participante como uma simples ferramenta para o registro de dados sociais preexistentes”, se esvaem em um contexto de “empoderamento indígena e a globalização político-simbólica da etnicidade” (ALBERT, 2004, p. 132), dando lugar a uma situação etnográfica e de campo que ele chama de “pós-malinowskiano”. O crescimento do destaque que as organizações indígenas e organizações não-governamentais envolvidas com direitos humanos, desenvolvimento local e defesa dos direitos indígenas a partir da década de 1970 fez com que os antropólogos se vejam

confrontados com duas obrigações éticas e políticas eludidas pela etnografia clássica, mas atualmente indiscutíveis: de um lado, prestar contas de seu trabalho a povos que eram tradicionalmente apenas os “objetos” de seus estudos; de outro assumir a responsabilidade que o seu conhecimento implica para as estratégias de resistência desses povos diante das políticas discriminatórias e espoliadoras dos estados-nação dominantes (ALBERT, 2004, p. 132)

Essa demanda implica que o trabalho do antropólogo não fique limitado apenas à sua pesquisa, mas que haja um envolvimento de outra ordem do antropólogo com a comunidade com a qual ele desenvolve seu trabalho, como a realização de atividades de mediação, documentação, pesquisas orientadas para a ação, e que Albert (2004, p. 133) chama de etnografia didática, que é a produção de materiais técnicos e pedagógicos para treinamento de agentes de saúde e educação indígenas e não-indígenas, por exemplo. Assim, “o engajamento social do etnógrafo não pode mais ser visto como uma escolha pessoal política ou ética, opcional e estranha a seu projeto científico”, sendo que a “‘observação’ do antropólogo não é mais meramente ‘participante’; sua ‘participação’ social se tornou ao mesmo tempo condição e enquadramento de sua pesquisa de campo” (ALBERT, 2004, p. 133). A isso se acrescenta que esses aspectos do engajamento do antropólogo com a demanda política indígena se tornem também objetos das suas etnografias (ALBERT, 2004, p. 135). Ainda segundo Albert (2004, p. 136), realizadas nesse contexto, as pesquisas ganham, em primeiro lugar, em termos temáticos, uma vez que “as dinâmicas sociais e simbólicas no coração das quais o antropólogo trabalha oferecem muitas novas áreas de pesquisa”, como o próprio envolvimento do antropólogo com os movimentos étnicos e com as organizações não-governamentais que lhe dão apoio. Em segundo lugar, há um envolvimento de longo prazo, o que permite que se observe as sociedades indígenas tanto pela perspectiva da sua reprodução cultural quanto da sua mudança histórica, por sua vez, também observada pela autoprodução dessas sociedades e pelas transformações induzidas pela ação dos estados-nação.

A etnografia nesse contexto implica numa responsabilidade do etnógrafo, “um pacto implícito” (ALBERT, 2015, p. 521), do qual o material etnográfico seria o alicerce e o produto. O esforço daqueles que recebem os etnógrafos nas suas comunidades de lhe oferecer seus conhecimentos teria como objetivo “tentar reverter, tanto quanto possível, a troca desigual subjacente à relação etnográfica”, fazendo com que o etnógrafo passe de “embaixador

improvisado de um universo ameaçador ao papel de tradutor benevolente, capaz de fazer ouvir nele sua alteridade e eventualmente possibilitar alianças” (ALBERT, 2015, p. 521). Para o etnógrafo, o pacto implica em assumir com seriedade o papel de tradutor e intermediário a serviço dos indígenas, um “*truchement* às avessas”, como define Albert (2015, p. 522), de modo que ele esteja à altura da *dívida de conhecimento* que contraiu sem abrir mão da sua curiosidade intelectual, que é o que garante sua eficácia como mediador.

O pacto explícito que fiz com os Awa, assumido na negociação com Itaxã, apresentada neste capítulo, e o material etnográfico produzido a partir de então também carrega esse pacto implícito. Os temas tratados, as questões abordadas e a ficção controlada pela teoria antropológica apresentados aqui são tentativas de objetivar o que meus interlocutores consideravam que eu devia aprender e entender, e pudesse ser o aliado que esperavam ter. Isso implica, portanto, na própria reflexão sobre qual o lugar que esse engajamento teria para eles.

Desse modo, os termos que Itaxã coloca para a realização da pesquisa, ciente de quem são e do que são capazes seus interlocutores, enfatizam um aspecto fundamental na relação entre eles e os pesquisadores, que pode se estender à relação com os *karai* de maneira mais geral, que é a própria manutenção da relação e a contração de uma dívida que não deve necessariamente ser paga, mas como coloca Albert (2015), o devedor deve se colocar à altura dela.

Retorno, assim, à outra cena fundamental durante o trabalho de campo, com Karapiru, logo na minha chegada. No segundo ou terceiro dia na aldeia Tiracambu, como era de costume pela manhã, várias pessoas foram até o antigo posto da Funai, onde estava hospedado com os outros *karai*, para tomar remédios, já que ali também funcionava uma enfermaria improvisada. Karapiru reclamava de dores nas costas. Depois de ser atendido e dos demais pacientes terem voltado para suas casas, ele ficou mais um tempo no posto. Tentei conversar com ele, apesar de não entender muito do que ele dizia em Awa e ele do que eu dizia em português. Mas não foram necessárias muitas palavras para ele me explicar o porquê das dores. Ele mostrou que tinha um projétil alojado nas costas, seqüela do ataque que ele e seu grupo haviam sofrido no final da década de 1970, próximo ao município de Porto Franco. Apesar de conhecer a história dos Awa por artigos, teses, filmes, documentos, etc, as dores e a marca da violência no corpo de Karapiru tornou aquilo muito concreto e mostrava como, apesar da alegria e do bom-humor dos Awa que

marcam o ambiente das aldeias, toda a violência que já haviam sofrido e ainda sofrem não tinha como ser esquecida.

Nos dias seguintes, ao começar a conhecer as pessoas, fui percebendo que eram raros aqueles que tivessem muitos parentes vivos nas gerações anteriores. Eram muitos órfãos, viúvos e viúvas. Alguns meses depois, quando conversávamos eu, Flávia, Itaxã e Amiria, no antigo posto da Funai da aldeia Awa, Itaxã e Amiri nos contavam sobre as mortes dos seus parentes causadas pelos *karai*. Diante do relato de perseguições e extermínio, Flávia perguntou por que eles achavam que foi possível ainda se aproximar dos *karai* durante o contato e continuar convivendo com eles. A resposta de Amiri foi que: “nós éramos poucos, se a gente reagisse não teríamos chance, era melhor usar outra estratégia”. O próximo capítulo abordará essa forma de lidar com a violência e a tentativa de extermínio, vivendo, como definiu Hajmakoma'ã ao falar da chegada da Estrada de Ferro Carajás, “no meio dos *karai*”.



Figura 8 Casas na aldeia Aldeia Awa.

Capítulo 2 - “Por que foram atrás de nós?”

Mencionei no final do último capítulo uma fala de Itaxã na Conferência Nacional de Política Indigenista. Ela toca em temas importantes, discutidos ao longo deste trabalho, como a escolarização e a relação entre o Estado e os Awa chamados de “recente contato” e os “isolados”. Porém, transcreverei a seguir algumas outras falas da mesma reunião. Elas são significativas, devido ao seu conteúdo, como demonstrarei, mas também pelo contexto em que foram proferidas.

A reunião fazia parte de uma série de eventos ocorridos no Brasil todo, que preparavam a partir das “bases” as propostas que seriam discutidas por lideranças indígenas e representantes de órgãos governamentais e não-governamentais em Brasília no final daquele ano. As etapas locais foram organizadas autonomamente por cada aldeia, povo ou povos de uma mesma região ou ainda organizadas pelas coordenações regionais da Funai, como foi o caso da reunião na aldeia Maçaranduba, na Terra Indígena Caru, e da qual os Awa participaram. O objetivo da Conferência Nacional de Política Indigenista, em que a de 2015 foi a primeira e a única, era estabelecer prioridades gerais da atuação do Estado brasileiro em relação às políticas voltadas para os povos indígenas. Nas etapas locais eram elaboradas propostas e eleitos delegados para etapas regionais, que seguiam a divisão territorial das jurisdições das várias coordenações regionais da Funai. Nas etapas regionais, por sua vez, eram escolhidas as propostas e eleitos os delegados que participariam da etapa nacional.

Naquele momento, a presidenta Dilma Rousseff, cujos mandatos foram marcados pelo apoio ao agronegócio e a um desenvolvimentismo nacionalista que confrontava os direitos indígenas como, por exemplo, a paralisação de demarcações de terras indígenas e a política de construção de barragens na Amazônia, já tinha *oimpeachment* no horizonte. Em nível nacional, portanto, a Conferência Nacional de Política Indigenista significava um aceno aos povos indígenas, com a disposição de ouvi-los e construir políticas de alcance nacional de modo participativo e popular³⁸. A própria presidenta esteve na Conferência em Brasília e anunciou

³⁸ Cf. Virtanen e Veber (2017) para uma avaliação das contradições das políticas dos governos populares e nacionalistas que estiveram no poder ao longo das duas últimas décadas na América Latina em relação aos povos indígenas, principalmente da Amazônia.

em um pronunciamento a assinatura de um decreto que criava o Conselho Nacional de Política Indigenista (CNPI).

Para os Awa, por sua vez, também foi um evento com um significado político muito importante. Ali algumas das suas lideranças jovens se afirmaram não só internamente, mas na política local que envolve lideranças das terras indígenas onde vivem os Awa e do seu entorno. Até então, como eles mesmos e vários dos presentes definiram na época, os Awa participavam das reuniões com lideranças dos movimentos indígenas locais e regionais com muita timidez, em um espaço dominado principalmente pelas lideranças guajajara. Porém, nessa reunião foram as lideranças Awa que deram o tom das discussões e apresentaram qual era sua agenda política³⁹. Para isso, a memória dos contatos e suas consequências foi um tema central.

No primeiro dia de reunião, após algumas palestras e orientações gerais da organização pela manhã, foi dada a palavra para as lideranças indígenas. Os Awa apresentaram-se todos juntos. Um dos primeiros foi Amiri, da aldeia Awa:

A gente precisa saber o que é isso. Por que esses fazendeiros mataram nosso povo também? Faz tempo né? Por isso que a gente está estudando, para saber o que é isso. Quem é que mandava o pistoleiro matar os Guajá? Faz tempo. Por quê? Por que a gente teria que saber o que é que foi, como é que foi que aconteceu essa... no mato assim né? Por quê? Aí a gente precisa, então a gente vai poder estudar, saber, quem são as pessoas que mataram nós. Queria saber também. Por que esses *karai*, que não é nosso parente, não é nosso amigo, eles estão matando os índios né? Não respeita direito. Mas tem gente, para poder estudar, que a gente sabe fazer documento para ele, para conhecer índio, para conhecer os Guajajara também, para conhecer os Guajá também, né? Minha vó, meu pai, também contam histórias assim também. A antiga Funai, o fazendeiro que mataram a gente direto. Por que botou cachorro atrás de gente? O cachorro pegou gente. Aí o dono foi lá e deu tiro em gente. Por quê? Se a gente vai ter, se a gente estudar, para fazer os documentos para ele, para conhecer os Guajá também. Porque nós somos gente também. Não somos nenhum animal. Se é um animal pode matar, né? Tem que ter respeito [com] índio. Respeito [com] os parentes Guajajara também, né? Respeita a gente, Guajás, também. Respeita direitos também. Respeita nosso povo indígena, Awa Guajá, também.

Antigamente, a Funai... não é essa Funai que está entrando agora, é a Funai antiga. Por que a Funai foi atrás dos Awa no mato? Por quê? Eu pergunto para

³⁹ Outro marco dessa afirmação dos Awa na política interétnica local foi a ocupação da Estrada de Ferro Carajás organizada por eles um ano depois, em junho de 2016. Se em junho de 2015 foi o momento em que os Awa resolveram falar onde, segundo eles, eles só ouviam enquanto os *kamara* e os *karai* falavam, a ocupação da ferrovia marcou uma iniciativa inédita de enfrentamento contra a Vale sem estar sob a liderança e nem mesmo contar com a participação dos Guajajara.

o meu pai, para minha vó, Mirakexa'a, [que] já morreu né? Aí ela contava a história assim. Ah, porque a gente tinha muita gente! E lá...nessa área aqui, Cocal, né? Tinha vindo muita gente para cá. Por que gente morreu um bocado de gripe, gripado assim, né? Dor de cabeça, febre. Aí a gente não tem [mais], morreu, pronto, né? Aí eu penso assim: por que que a Funai não pensa isso e tem preparado remédio para os índios isolados para curar [a] gente, né? Para cuidar [da] gente. Trazer para matar os índios aqui? Aí eu mesmo, fico pensando assim. Aí nós também, hoje a gente ouviu a fala, história assim: Ah! Como que a gente faz com Estado? Que manda fazendeiro tomar nossa terra?

Em seguida, falou seu pai, Hajkaramykã:

Antigamente, a Funai me criar, né? Eu não conheço meu pai. E nós precisar muito [do] meu pai. Eu não conheço meu pai. Eu, tudo pequeno. Nosso vivia aqui no Awa. Nós [fomos] criados lá no Awa. Principalmente, eu estou acostumando, saber [conhecer]⁴⁰ o branco. Não conhece o branco. Hoje está [estou] sabendo.

Após algumas outras falas, foi a vez de Manã:

Eu queria falar aqui também, porque como os parentes do Tiracambu falaram também aí, vou falar a mesma história também. A história triste que a gente tem. Todos nós tem[os]. [...] começa aqui, não sei quanto, que ano passou aí, tomou nosso território. A terra era nossa, é de lá, Tabocão. Ele passou aí, passou aí, quanto índios que morreram aí? Quando a estrada apareceu, quanto índios que morreram? Acho que bem 10 índios morreram [da] nossa família, de lá do Tabocão. O jeito que eu conheço a história do meu avô, finado Xipaxa'a, que diz que, segundo a mãe do meu marido [esposa] que morreu também. O governo podia respeitar isso também? Mas, quando nós todos direitos para saber isso, contar história, saber como é que o índio veio, a Funai, o governo, o prefeito...que acha que a gente vive...que é fácil no meio do *karai*. Que nós vivíamos no mato, [a] vontade, tranquilo. Como os parentes falaram aí, essa mata é mãe da gente. Igarapé, o pai da gente. Porque a gente vive nele. E a floresta, parece que a avó da gente. Porque deixa tudo para a gente. E nós vive... meu avô desapareceu e nós...eu...vive na terra. Todos que vive nela, ele deixa a floresta para nós. E nós... não sabia isso. Quando os *karai* pensa: Ah! Índio vive na aldeia. Principalmente que... nós vivemos na aldeia, isolados...mas...a Funai podia procurar isso. Mas tem muito, a conversa que a gente soube, daqui uns dias a Funai vai acabar. Como é que vai ficar a história do índio Awa Guajá?

Faz tempo... por que é que a Funai foi atrás do meu avô, da minha tataravó? A gente queria muito saber isso. Por quê? Era para deixar aí na aldeia. A Funai podia pensar [n]isso. Que etnia do índio é esse? A antiga Funai que não sabe, que tipo [de] índio, que tipo [de] índio, né? Podia saber isso. “Mas, esse índio aqui, então, como é que vai ser? O Guajajara nós conhecemos, outros índios

⁴⁰ Na língua awa o mesmo verbo, ‘-kwa’ pode significar tanto “conhecer” quanto “saber”.

nós conhecemos”. Podia deixar nós, como foi falado hoje, índio isolado. Podia deixar isso. Que nem hoje existe. Quando apareceu... os *karai* apareceu, morreu um bocado [de] índio do lado dos *karai*. O governo podia respeitar isso. Que nem hoje a Vale aí. Ela não procurar saber isso. “Awa, nós vamos fazer estrada. Como foi que a estrada passou aí? Vocês estão vivendo muito bem na hora que passar a estrada aí?” A gente podia responder para ele. Na hora que passou a linha de trem aí nós morremos um bocado [de] índio. E aí? Como é que vai ser agora? Nós podíamos procurar isso.

Antes de discutir as falas de Amiria, Hajkaramykã e Manã, apresentarei na próxima seção quem eram esses *karai* que encontraram os Awa no Tabocão e no igarapé Presídio e o que eles dizem sobre esse encontro.



Figura 9 Amiria durante a etapa local da Conferência Nacional de Política Indigenista em 2015.

2.1.No caminho do Brasil

A cena final de *Serras da Desordem*, filme dirigido por Andre Tonacci, mostra Karapiru, seu protagonista, sorridente, contando algo em Awa, sem tradução. Ele faz gestos

que fazem entender que está contando sobre o pouso de um objeto voador. Então, a câmera movimenta-se em direção ao céu e mostra um avião militar sobrevoando a cena, sobre a mata, e o som da fala de Karapiru é sobreposto pelo som da turbina. A câmera lentamente retorna para o enquadramento anterior, com o personagem principal do filme no centro e sobem os créditos.

É justamente com um pouso na mata, ao menos anedoticamente, que começa uma história com repercussões imensuráveis na vida dos Awa. Em maio de 1967, com o suporte da Companhia Meridional de Mineração, subsidiária da *United States Steel*, teve início o *Brazilian Exploration Program*, para prospecção mineral na Amazônia, em busca de manganês (SANTOS, 1986, p. 295). Segundo o relato do chefe da equipe em campo, o geólogo Breno Augusto dos Santos (1986), a equipe destacada para as primeiras atividades em campo do projeto foi instalada na ilha de São Francisco do Xingu, no Pará, e percebeu com curiosidade em fotografias aéreas que a leste havia extensas clareiras na mata. A região das clareiras estava muito distante da base da equipe, que, então, no final de julho, resolveu mudar-se para uma base recém-construída no encontro do rio Itacaiúnas e do igarapé Cinzento. Na época, o helicóptero não tinha grande autonomia de voo e nem havia equipamentos de comunicação eficientes, então foi traçada uma rota que permitisse vários pousos em rios e igarapés conhecidos para abastecimento e para facilitar um eventual resgate. Durante um desses pousos, desceram em uma das clareiras indicadas pelas fotografias aéreas e perceberam que ali cresciam apenas arbustos. Em agosto, outros aviões perceberam anomalias magnéticas nas clareiras. Na última semana do mês, helicópteros finalmente foram verificar o que havia nas clareiras: “O ferro dos Carajás estava descoberto” (SANTOS, 1986, p. 299).

Pesquisas revelaram que aquela era a maior reserva de minério de ferro de alta graduação do mundo, o que levou a *US Steel* a requerer ao governo brasileiro os direitos de exploração de uma área de 160.000 ha (Hall, 1991, p. 60). Após três anos de negociação, em 1970, o governo brasileiro formalizou a criação da Amazônia Mineração S.A. (AMSA), composta de 51% de capital da Companhia Vale do Rio Doce e 49% da *US Steel*. (Hall, 1991, p. 60-1)

A descoberta das reservas minerais em Carajás tinha antecedentes na atuação de empresas americanas no mapeamento da Amazônia, como as prospecções realizadas pela *Union Carbide* na busca por manganês e da própria *US Steel* (KOWARICK, 1995, p. 27) e foram acompanhadas de uma série de medidas administrativas e legislativas que estabeleciam

a exploração mineral na região como prioritária para o governo. Desde o golpe militar de 1964, medidas vinham sendo tomadas para a exploração da Amazônia, como a criação do Banco da Amazônia, da Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), do Fundo para Investimentos Privados do Desenvolvimento da Amazônia (FIDAM) em 1966, e da Zona Franca de Manaus em 1967 (KOWARICK, 1995, p. 28-27).

No governo Médici, foi lançado o I Plano Nacional de Desenvolvimento (I PND) para o período entre 1972 e 1974, que incluía entre suas propostas: “deslocar a fronteira econômica, e notadamente, a fronteira agrícola para as margens do rio Amazonas, [...] integrar a estratégia de ocupação econômica da Amazônia e a estratégia de desenvolvimento do Nordeste [...]”, e, por fim, “reorientar as emigrações de mão-de-obra do Nordeste em direção aos vales úmidos da própria região e à nova fronteira agrícola” (KOWARICK, 1995, p. 38). Após esse período foi lançado o II PND, já no governo Geisel, para os anos de 1975 a 1979. Em seguida, o Decreto-Lei nº 74.607 de 25 de setembro de 1974 criou o Programa de Polos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia (POLAMAZÔNIA), ligado ao Ministério do Interior e implementado pela SUDAM, pela Superintendência do Desenvolvimento do Centro-Oeste e pelo Banco da Amazônia, todos articulados com a Secretaria de Planejamento da Presidência da República (KOWARIC, 1995, p. 51). Entre as 15 áreas de colonização na Amazônia definidas como prioritárias para as ações governamentais de exploração econômica, representadas pelos polos, estavam “Carajás” no Pará e “Pré-Amazônia Maranhense” no Maranhão. O POLAMAZÔNIA reconheceu e formulou a importância estratégica dos depósitos de minério de ferro, manganês e outros minerais na Amazônia Oriental mesmo antes do Programa Carajás (HALL, 1991, p. 62). A AMSA propôs em 1978 planos para extração de minério de ferro em Carajás e a construção de uma ferrovia ligando a mina a São Luís, no Maranhão. Mesmo com a retirada da *US Steel* do negócio em 1977, a CVRD iniciou o projeto de extração de minério de ferro e a construção da hidrelétrica de Tucuruí em 1978, financiada pelo governo brasileiro em uma versão menor do projeto inicial, passando de 4,5 bilhões de dólares para 2,4 bilhões de dólares (HALL, 1991, p. 62). No entanto, foi com a chegada de Figueiredo à presidência em 1979 que o projeto de exploração de Carajás foi consolidado. Técnicos da Cooperação Internacional do Japão (JICA), parte do Ministério das Relações Exteriores, participaram dos estudos da CVRD que foram a base dos planos de desenvolvimento regional do Programa Grande Carajás e elaboraram relatórios que deixaram marcas nas

propostas do governo brasileiros para o desenvolvimento industrial, agrícola, pecuário e silvicultural de Carajás nos anos seguintes (HALL, 1991, p. 63).

Para enfrentar a questão dos conflitos de violência rural, em 1º de fevereiro de 1980 foi criado pelo Decreto nº 1767 o Grupo Executivo de Trabalho do Araguaia Tocantins (GETAT), que se tornou responsável pela titulação de terras e colonização na Amazônia Oriental, sendo posteriormente subordinado ao Conselho de Segurança Nacional. Segundo Hall (1991, p. 53), a atuação do GEAT teve como resultado “em vez de efetivamente redistribuir terra aos necessitados, suas atividades de titulação consolidara uma estrutura polarizada de propriedades [...]”, demonstrando “crescente intervenção militar e estatal em favor de empresas de grande capital, que nega acesso permanente ao campesinato” e aos povos indígenas. Com os planos de desenvolvimento da Amazônia Oriental do governo e sob influência dos projetos para exploração de Carajás foram estimuladas mudanças significativas na estrutura fundiária da região. Almeida (1986, p. 266-267) descreve que nas frentes de expansão daquela região, havia um contraste entre as modalidades de apropriação da terra do Estado e as formas de ocupação dos grupos indígenas e camponeses. Estes últimos não considerariam a terra como um bem a ser apropriado individual e permanentemente. O autor descreve assim a principal forma de ocupação da terra na região:

[O movimento de ocupação da terra] adquire sua expressão mais concreta nos pequenos aglomerados que vão se formando próximos aos novos locais de plantio que os camponeses, com o encapoeiramento dos antigos roçados, estabelecem, sucessivamente, no interior das extensões de mata. Designados como *centros*, tais locais de moradia e trabalho, onde são abertos os novos roçados, constituem a ponta de lança das frentes de expansão [...]. Manifestam certo tipo de “posse itinerante”, em que a apropriação de certas áreas não é permanente nem são contíguas às terras que cada grupo familiar explora. Ao conjugarem antigas áreas de cultivo, denominadas *capoeiras*, com aquelas recém-desmatadas, evidenciam certas regras peculiares de uso da terra e preceitos dos repetidos deslocamentos. (ALMEIDA, 1986, p. 266-267).

Nos centros, as famílias camponesas estabelecem relações de cooperação entre si, auxiliando-se mutuamente nas atividades sazonais, criando regras coletivas para evitar o cercamento dos roçados e reservar áreas coletivas de mata, igarapés e cocais (ALMEIDA, 1986, p. 267). As diferenciações internas, devido a diferenças na colheita e ao sucesso no comércio dos produtos colhidos, são resolvidas com a abertura de novos centros e novos acordos entre os grupos domésticos.

Nas regiões de fronteira não se registra um patrimônio constante em terras e benfeitorias, sujeito a ampliação e/ou fracionamento, tradicionalmente repassado de uma geração a outra. Observa-se uma característica de ocupação efetiva por gerações de um campesinato expropriado, que já procederam a contínuos ou intermitentes deslocamentos, do Nordeste até essa região de terras disponíveis, designadas por eles como *terra liberta* ou *terra sem dono* (ALMEIDA, 1986, p. 268).

A ação do Estado, por meio da “regularização fundiária”, teve como objetivo incorporar as terras ao mercado, garantindo direitos individuais com a formalização jurídica da propriedade. Na Amazônia Oriental, notadamente nas áreas dos empreendimentos estimulados pela exploração de Carajás, a atuação do Estado teve como resultado a concentração de terras e sua disponibilização para empresas agropecuárias, madeireiras e de mineração, privadas e públicas, que enfrentavam casos de “dupla titulação, de fraudes cartoriais e a presença efetiva de coletores de castanha, seringueiros, garimpeiros e pequenos produtores agrícolas e grupos indígenas em áreas tidas como desocupadas, obrigando a uma relativização da ideia corrente de ‘grandes espaços vazios’ (ALMEIDA, 1986, p. 280). Em 1986, o ministro do planejamento do governo José Sarney, João Sayad, ainda justificativa o *slogan* do regime militar “uma terra sem homens para homens sem terra” declarando em Washington que “ao menos que ele estivesse enganado, não existem índios na região de Grande Carajás” (TREECE, 1987, p. 46).

Em 24 de novembro de 1980, com o Decreto-Lei nº 1.183, o Programa Grande Carajás (PGC) foi oficialmente instituído, estabelecendo incentivos fiscais e financeiros para projetos minerais, de infraestrutura e agro-silvicultura (HALL, 1991, p. 63). No mesmo dia foi publicado o Decreto 85.387 que criou um Conselho Interministerial composto inicialmente por 8, depois por 11 ministros e o chefe do Conselho de Segurança Nacional. A esse Conselho foram incluídos os governadores do Pará, Maranhão e Goiás com o fim do regime militar em 1985. O PGC abrangia toda a área localizada “ao norte do paralelo de 8° (oito graus) e entre os rios Amazonas, Xingu e Parnaíba, abrangendo parte dos Estados do Pará, Goiás e Maranhão [...]” e seus principais empreendimentos eram a Ferrovia Serra de Carajás-São Luís, a instalação ou ampliação de sistema portuário para a criação de corredores de exportação de Carajás, obras para instalação e criação de hidrovias para transporte de grandes massas, outros projetos de infraestrutura e transporte que fossem necessários ao projeto, o aproveitamento hídrico de bacias hidrográficas e projetos relacionados à exploração mineral, agricultura, pecuária, pesca,

agroindústria, indústria madeireira e atividades econômicas na região do Programa (BRASIL, 1980a). Nos meses seguintes foram editados outros Decretos e Decretos-Lei que concederam incentivos fiscais e financeiros para o PGC e regulamentaram o funcionamento do seu Conselho.

As operações na mina de minério de ferro tiveram início em janeiro de 1986, com uma produção anual de 13 milhões de toneladas de minério de ferro.⁴¹ Em 1985, já havia sido inaugurada pelo presidente Figueiredo a estrada de ferro de 900 km que passou a ligar a mina a São Luís, onde em março de 1986 foi inaugurado o porto de águas profundas da Ponta da Madeira (HALL, 1991, p. 65). Em 1982 haviam sido iniciadas as obras do complexo de Tucuruí, que incluía uma hidrelétrica para fornecer energia para as atividades do PGC. A represa entrou em operação em 1984 e o restante do complexo foi inaugurado em 1985 (HALL, 1991, p. 73). Ainda havia o componente de produção de alumínio e alumina na região de Barcarena, no norte do Pará, e nas proximidades de São Luís, no Maranhão, com as empresas ALUNORTE e ALUMAR (HALL, 1991, p. 74).

Além dos componentes mineral, industrial e de infraestrutura, o PGC tinha um componente agrícola. Em 1983 foi lançado pelo Ministério da Agricultura o Programa Grande Carajás Agrícola (PGCA), que propunha investimentos na produção mecanizada em larga escala comercial para exportação em polos de desenvolvimento distribuídos pela região do programa, com ênfase na produção de milho, feijão, arroz, mandioca, soja, gado, verduras, etanol e carvão vegetal (HALL, 1991, p. 83). Apesar do programa não ter atingido suas metas, consideradas por Hall (1991, p. 84) como ambiciosas, teve como resultado a reprodução das desigualdades no acesso à terra, aumentando a concentração fundiária e os conflitos violentos. Além da formação de pastagens e da mecanização da produção agrícola em substituição às áreas de cultivo tradicional itinerante, o PGCA estimulou a degradação ambiental e o desflorestamento. Este último efeito foi agravado por, além da construção da hidrelétrica de Tucuruí, pelas atividades agropecuárias e pela ocupação crescente da região, pela necessidade de abastecimento das indústrias de ferro gusa na região do PGC, que exigiam grandes quantidades de carvão vegetal produzido a partir de madeira nativa, a única capaz de tornar o negócio lucrativo (HALL, 1991, p. 85).

⁴¹ Além do minério de ferro, a mina de Carajás é rica em cobre, cromo, níquel, cassiterita, tungstênio e ouro.

2.2.O fim da paz

Na década de 1940, o Posto Indígena Gonçalves Dias, onde hoje está a Terra Indígena Rio Pindaré, no município de Bom Jardim, no Maranhão, funcionou como um Posto de Atração do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) (GOMES, 1982). Porém a “atração” não foi bem-sucedida. A região dos rios Pindaré e Turiaçu já vinha sendo ocupada pelos não-indígenas desde o início do século XVI, com o estabelecimento das missões jesuíticas na região do encontro dos rios Caru e Pindaré e onde hoje se encontra a cidade de Viana, porém sua expansão foi controlada pela resistência indígena até o século XX, principalmente com ataques dos Gamella durante os séculos XVIII e XIX e dos Ka'apor na primeira metade do século XX (Cf. GOMES, 2002).

No início do século XX teve impulso um movimento migratório de agricultores do Nordeste e do próprio Maranhão em direção a oeste e sudoeste, fugindo da seca e em busca de terras, no sentido contrário à migração dos Ka'apor e Awa que ocorria no mesmo período, vindos do Leste (Cf. BALLEÉ, 1997). Segundo a descrição de Velho (2013, p. 108) da ocupação da região:

Aos poucos estabelecem-se determinadas rotas de penetração, cada uma das quais tendendo a ser preferida de acordo com a área de origem dos migrantes. Quando a SUDENE resolve realizar uma política de povoamento dos vales úmidos verificará que em boa parte ele já estava se dando. O Segundo Plano Diretor falará da existência de aproximadamente 50 mil pessoas na área do projeto, entre Pindaré-Mirim e Alto Turi.

Andrade (1968, p. 83-84) descreve que a frente pioneira nordestina chega a Codó em 1920, em Pedreiras em 1940, em Bacabal em 1950 e, em 1957, ao Arraial de Santa Inês, onde terminava a estrada de ferro do Engenho Central de Pindaré-Mirim no fim do século XIX, e que até então abrigava alguns poucos caçadores e agricultores. Com a chegada dos migrantes, Santa Inês

tornou-se do dia para a noite um aglomerado de perto de 7.500 habitantes, com casas comerciais bem sortidas, bares, hotéis e movimentados bordéis. No estio, dezenas de caminhões por aí passam trazendo os produtos da terra – arroz e babaçu – e levando os produtos da cidade. Como em todo centro pioneiro, porém, faltam as mínimas condições de higiene, de conforto. Não há saneamento nem água encanada, as ruas não são calçadas havendo uma poeira tremenda que envolve habitações e habitantes durante todo o ano, não há médicos, dentistas, advogados, escolas secundárias, nada que indique

civilização e conforto. Apenas muita gente que se movimenta procurando dinheiro o mais rapidamente possível (ANDRADE, 1968, p. 84).

Ainda segundo o relato de Andrade (1968, p. 84), a frente pioneira atravessou o rio Pindaré em direção ao oeste, na direção do rio Turiaçu. Em 1959 foi criado o “centro” de Bom Jardim, que 6 anos depois já tinha 5.000 habitantes. Em 1961 os migrantes chegaram até as margens do Turiaçu, com um modo de ocupação que aproveitava antigas picadas utilizadas para instalação de linhas de telégrafos e que “após a travessia do Pindaré, [...] não ataca a floresta formando uma frente, ao contrário, avança pelas picadas existentes formando tentáculos que se tornam amplas faixas cortando a floresta” (ANDRADE, 1968, p. 84).

Em 1943 há o registro de um encontro entre o botânico Ricardo Fróes e um grupo de Awa no alto Caru (NIMUENDAJU, 1948) e em 1948 François-Xavier Beghin encontra um grupo no alto Turi, que mantinha uma relação amistosa com uma família que vigiava as linhas telefônicas que passavam pela floresta. No entanto, é na década de 1970, logo após a chegada das frentes pioneiras na região dos rios Turiaçu e Pindaré, e na década que antecede o PGC, que a Fundação Nacional do Índio empreende uma política de atração dos Awa e há a mudança mais radical nas possibilidades da sua ocupação territorial e na sua relação com outros povos indígenas e com os *karai*.

Apresentarei a seguir dois episódios fundamentais da história recente dos Awa: os contatos no Igarapé da Fome em 1973 e o contato no igarapé Timbira em 1980. As principais fontes de informação sobre esses episódios são os relatórios produzidos pelos antropólogos Valéria Parise e Mércio Pereira Gomes. Valéria Parise, nascida na Itália, viera ao Brasil com o irmão, o sertanista da Funai Fiorello Parise, para fazer trabalho de campo com os Tembé, para sua dissertação final. Sob orientação de Eduardo Galvão, diretor do Museu Paraense Emílio Goledi, os irmãos Parise estiveram também entre os Guajajara, onde hoje é a Terra Indígena Rio Pindaré. Valéria, após um período trabalhando no governo do Maranhão, conduziu como funcionária da Funai as primeiras expedições do órgão para contato com os Awa no rio Turiaçu no início da década de 1970 (PARISE, 2015, p. 172-173). O também antropólogo Mércio Pereira Gomes fez seu trabalho de campo durante o doutorado entre os Guajajara entre 1975 e 1977, e participou de uma equipe designada pela Funai para entrar em contato com um grupo awa no município de Santa Luzia em 1980, tornando-se, em 1982, assessor da Companhia Vale do Rio Doce disponibilizado para a 6ª Delegacia Regional da Funai em São Luís para a

coordenar o Programa Awa. O Programa Awa era parte de um acordo firmado entre a FUNAI e a CVRD para “implantação de projetos sócio-econômicos beneficiando as comunidades indígenas localizadas na área de influência do ‘Projeto Ferro Carajás’” (FUNAI, 1982) para cumprir exigências do Banco Mundial para financiar o Programa Grande Carajás (TREECE, 1987, p. 29).



Figura 10 Valeria Parise fazendo curativos em um homem awa (FUNAI, 1973).

2.3. As expedições

O primeiro contato dos irmãos Parise com um grupo awa ocorreu em 1969. Fiorello Parise (1973) descreve assim esta experiência:

Em 1969 fizemos um contato com um pequeno grupo Guajá, era um grupinho, apenas uma família remanescente de um ataque que sofreram. Eles estavam protegidos por uma família de agricultores locais. Havia sido atacados por jagunços, sobreviveram três índios Guajá desse ataque que sofreram. Resgatei essa família e os levei para a aldeia Guajajara do rio Pindaré.

Alguns anos depois, em 1973, ocorreu outro contato, anunciado no Boletim Informativo da Funai do segundo trimestre daquele ano (FUNAI, 1973)

Uma equipe da Funai, integrada pela antropóloga Valéria Parisi [sic] e pelos técnicos de indigenismo Jairo Patusco e José Carlos Meirelles, além de índios intérpretes e remadores, conseguiu manter, em maio deste ano, o primeiro contato com os índios Guajá, uma das últimas tribos arredias do estado do Maranhão.

Em 15 de março daquele ano, o chefe do Posto Indígena Urubu-Kaapor, José Carlos dos Reis Meirelles Júnior, havia comunicado ao Delegado da 6ª Delegacia Regional da Funai em São Luís que havia encontrado um grupo awa em uma área de cocais localizada há 8 ou 9 dias subindo o rio Turiaçu, a partir de um local chamado Turi (MEIRELLES, 1973):

Em um destes cocais existe um civilizado por nome Antonio Raposo, caçador profissional de peles, o qual abriu uma clareira de um quarto de hectare, para seu ponto de apoio de caçadas. Próximo desta clareira encontrei 19 índios Guajás (incluindo mulheres e crianças), que se aproximaram de seu barraco. O grande perigo, é que cada vez que este caçador sobe o Turi, leva consigo mais pessoas, e os índios podem ser acometidos de um surto de gripe ou outra doença epidêmica. Encontrei índios com início de gripe. E creio eu, que o único objetivo destes caçadores são as peles, e pelo que pude depreender, estão ensinando os índios a tirar a pele de animais que costumeiramente comem com couro.

O grupo falava uma língua que, segundo o funcionário da Funai, era próximo do Ka'apor e do Guajajara, alimentava-se basicamente da amêndoa do coco babaçu, da caça, da pesca, da bacaba e do açaí, vivia em tapiris, dividia-se em pequenos grupos de 10 a 20 pessoas, encontrava-se com boa saúde e as famílias tinham em média de três a quatro crianças e praticavam a poligamia. O sertanista afirma que neste primeiro contato havia 86 pessoas (MEIRELLES, 2015, p. 290). No seu relatório, Meirelles (1973, grifos meus) recomendava que

Com a afluência de caçadores na área, com o contato com o Sr. Antonio Raposo, já citado anteriormente, que tem ultimamente levado outras pessoas em sua companhia para verem “os seus índios”, e por fim com o começo das doenças como pude sentir, a FUNAI deve imediatamente interditar a área com ajuda da Polícia local ou Federal, para que possam posteriormente funcionários da FUNAI reunir condições de ressençar, tratar e *manter a paz dos Guajás, que me parece estar terminando*.

A partir dali os relatos, seja de funcionários do Estado, de moradores da região e dos próprios Awa é de que a paz havia de fato terminado. Na expedição de maio, a equipe de Valéria

Parise, formada pela antropóloga, pelos técnicos indigenistas Jairo Patusco e José Carlos Meirelles, pelos intérpretes Sebastião Guajajara e Nonato Guajajara e pelos remadores Benedito, Domingos e Floriano Diniz, encontrou os Awa em um local próximo a uma base de apoio de caçadores. Pelas informações coletadas pelos funcionários da Funai poderia haver mais de 20 grupos awa entre o Alto Turi, o Alto Caru e o Alto Pindaré (PARISE, 1973a).

Em agosto, outra equipe chefiada por Valéria Parise, acompanhada de Francisco Araújo e os intérpretes Tomashinho Guajajara e João Guajajara, deslocou-se de São Luís até o igarapé da Fome, afluente do igarapé Turisinho, no Alto Caru (PARISE, 1973b). A viagem fora motivada por uma informação do chefe do Posto Indígena Pindaré, no início do mês, de que havia no igarapé da Fome três meninos awa, sobreviventes de um grupo de 14. Após alguns dias de viagem entre São Luís e os postos Pindaré e Caru, a equipe chegou em 22 de agosto no povoado de São João do Caru. Depois de caminhar por cerca de 3 horas, chegaram a Cocalinho, próximo à foz do igarapé da Fome e encontraram “um rapaz Guajá vestido com um calção e estendido no chão, apresentando 16 anos aproximadamente, com febre alta, respiração dificultosa, gemendo, olhos e boca cheios de mosquito, desidratado e quase à morte” (PARISE, 1973b, fl. 04). O menino, chamado Tona, foi medicado e alimentou-se. Em seguida, a equipe foi informada de que um menino awa de cerca de 8 anos morreria de malária há duas semanas e outro menino, de cerca de 5 anos, estava em uma casa do outro lado do igarapé Turisinho. No lugar onde os meninos moravam foi encontrado apenas um tapiri e os ossos do menino que havia morrido. Em outro lugar, que havia servido de moradia para os meninos, restavam apenas um machado usado e algumas flechas. O outro menino, que estava vivendo no povoado, que se chamava Geí também estava doente. O grupo de trabalho da Funai e os meninos awa foram, então, para São João do Caru e lá ficaram sabendo que poderia haver ainda uma menina de 3 anos, do grupo de Tona e Geí, no Igarapé dos Índios, a cerca de 50 km dali. Três dias depois a equipe que fora verificar a informação voltou com a notícia de “que esta menina havia morrido há um mês e fora levada por um caçador que a encontrou no acampamento Guajá no igarapé Nicolau ou dos Índios, junto a três mortos, um homem, uma mulher (durante o parto) e uma criança recém-nascida. Nos dias seguintes, Tona e Geí foram levados ao Alto Turi, onde havia sido estabelecida uma base da Frente de Atração Guajá (PARISE, 1973b, fl. 6).

Segundo o relato de Parise (1973b, fls. 6-10), o grupo de Geí e Tona vinha mantendo contato com os *karai* de São João do Caru desde o verão de 1971. O grupo, “composto de 1

velho, dois homens com as respectivas mulheres e três meninos, sendo 1 de 13 anos, 1 de 06 anos e 1 de 05 anos, mais uma menina de alguns meses” estabeleceu um acampamento próximo ao sítio Cocalinho, de onde procuravam farinha e pescavam com timbó nas lagoas da região e no igarapé dos Índios. No inverno afastaram-se e retornaram no verão de 1972. As mulheres estavam então grávidas. Parise (1973b, fl 7) relata então:

Durante os dois meses que moraram no Cocalinho, apareceu um índio mestiço Guajajara chamado Cícero Gurupi, residente no povoado Dedico, na Barra do rio Caru, que levou três índios Guajás: dois homens e uma mulher, para o povoado de São João do Carú e em seguida até o Dedico, onde os abandonou por não prestarem a continuar a viagem e trabalhar para ele.

Um dos homens era irmão da mulher e o outro seu marido. O marido morreu de febre e os dois irmãos viajaram até Cocalinho para juntar-se ao grupo de Geí e Tona. No inverno, o grupo afastou-se novamente. Porém, quando chegou o verão de 1973, do grupo original só três meninos apareceram no sítio. O dono do sítio então seguiu os meninos até o acampamento para saber o que havia acontecido e encontrou

um homem morto em estado de putrefação, uma mulher morta durante o parto e mais uma menina de 03 anos ainda viva, chorando e com febre. O dono proibiu aos meninos de pescar com timbó nas lagoas que considera de sua propriedade e levou a menina para dentro de sua casa onde disse que morreu quatro dias depois, comendo terra (PARISE, 1973b, fl. 8).

Os meninos então fugiram, alguns dias depois voltaram e fizeram um tapiri próximo ao sítio. Duas semanas depois um morador levou Tona, o mais velho, para São João do Caru para assistir à missa e participar de uma festa. Dois dias depois, este mesmo morador, acompanhado de um caçador, voltou ao acampamento com a intenção de pegar o irmão de Geí e Tona, então com cerca de 9 anos, para criá-lo. Os meninos fugiram assustados. Uma semana depois o irmão de Geí e Tona haviam morrido e os dois apareceram doentes no sítio. Os irmãos foram separados e tomados por famílias da região para serem criados. Foi então que um madeireiro da região, preocupado que seus trabalhadores pudessem ser responsabilizados pelas mortes, avisou ao chefe do Posto Indígena Pindaré sobre a presença dos Awa no Igarapé da Fome.

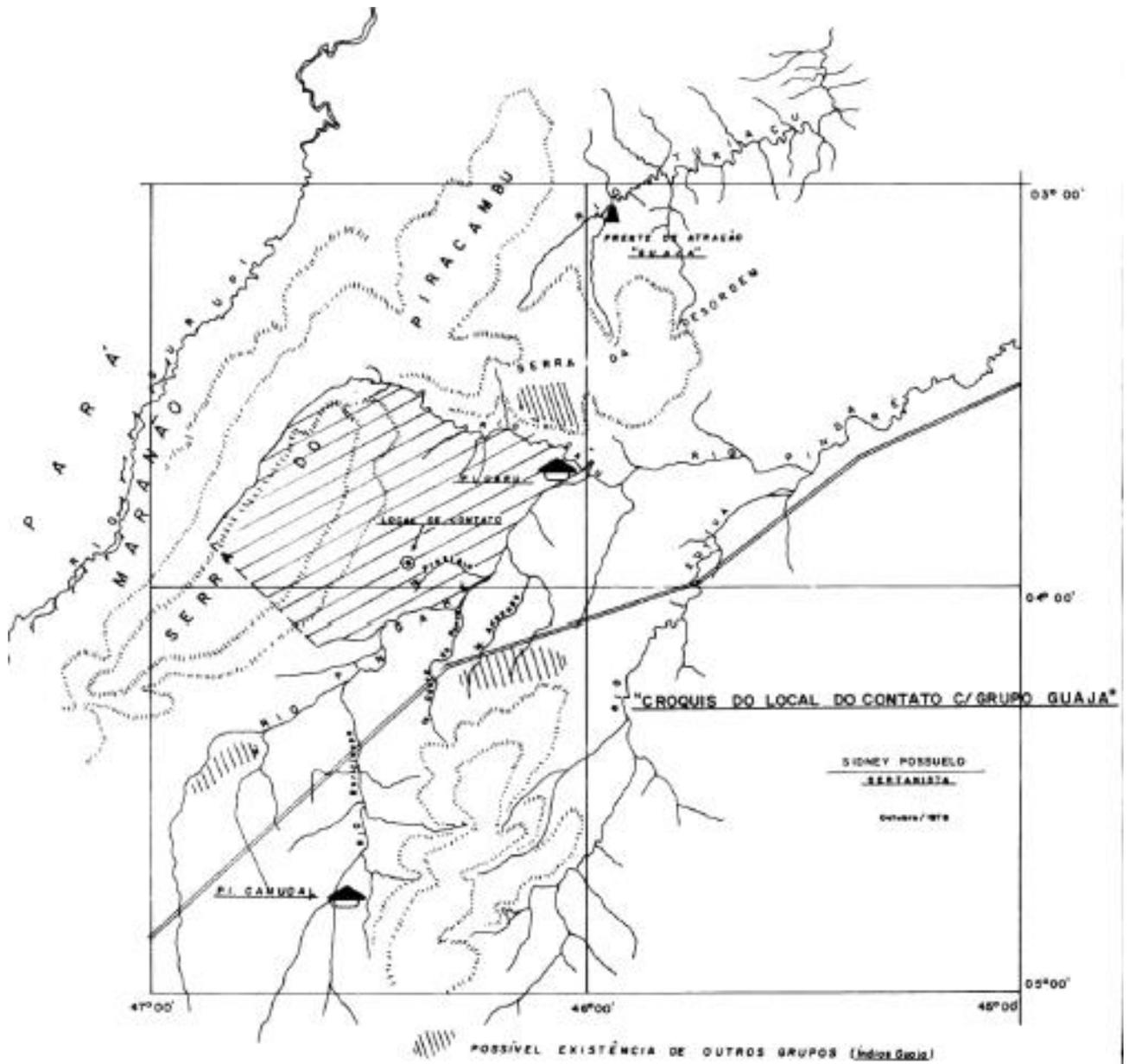


Figura 11 Croqui das regiões das expedições de contato da Funai (Funai, 1980).

A Frente de Atração Guajá, com base nas margens do rio Turiaçu foi criada em agosto de 1973 e funcionou até 1978. Em 1976, a Frente de Atração chegou a ser frequentada por 91 awa. Quando o sertanista Sydney Possuelo passou a chefiá-la em julho de 1978 foram contados 50 awa. Fiorello Parise (1988, fl. 03) relata que

Em fins de novembro chega a primeira equipe médica para vacinar todos os índios do posto, na época 34, já que um grupo de 04 permanecia mais isolado. Devido às reações das vacinas os índios se assustaram e fugiram para o mato

onde vieram a falecer 6 mulheres e 2 homens. Em fevereiro de 1981 a população no Pin [Posto Indígena] Guajá chegou ao seu nível mínimo, 28 índios dos quais, 21 homens e 7 mulheres, sendo que 03 rapazes guajá haviam vindo de outras regiões. Em suma, de 91 índios conhecidos em 76, restava 25, em 05 anos depois.

Em 02 de março de 1979, o jornal *O Estado de S. Paulo* publicou uma notícia sobre a confirmação pela Funai de que 5 awa haviam morrido, “aparentemente” por envenenamento. Segundo a reportagem

Os índios denunciaram que receberam de presente um tipo de “farinha misturada com fumo” de pessoas com quem mantiveram contatos dentro de sua área de perambulação. Depois de comer a mistura, os índios começaram a morrer, o que levanta a suspeita de que a farinha estaria misturada com uma espécie de formicida.

Ainda em 11 de abril de 1978, o sertanista João Fernandes Moreira relatou um massacre contra um grupo awa próximo a Porto Franco. Segundo depoimentos de fazendeiros locais, em 18 de março, uma equipe de vaqueiros, acreditando ter encontrado um grupo de ladrões de gado, encontrou-se com 4 indígenas, dois homens, uma mulher e um menino. Todos conseguiram fugir ao ver os *karai* chegando, exceto o menino, que ficou preso na cerca, foi capturado e enviado a Porto Franco (MOREIRA, 1978, fl. 03). Outros fazendeiros relataram que em janeiro um grupo de indígenas havia abatido três éguas e cavalos em uma fazenda. O dono da fazenda organizou um grupo que, seguindo os vestígios deixado pelos indígenas, encontrou 8 tapiris à beira de um rio, todos abandonados. O grupo awa apareceu então em outra fazenda, e mesmo que eles não tenham abatido nenhum animal, o dono da fazenda confidenciou ao sertanista e à polícia “ter visto os índios e dado descarga de espingarda para o alto, soltando os cachorros em cima dos mesmos para afugentá-los” (MOREIRA, 1978, fl. 04). Outro fazendeiro relatou que os índios haviam sido mortos por um dos proprietários da região. As vítimas foram 3 homens, uma mulher idosa e uma criança (MOREIRA, 1978, fl. 04). Parise (1988, fl. 05) afirma que esse grupo que fora assassinado em Porto Franco tinha vindo do Alto Pindaré, onde hoje é a Terra Indígena Arariboia. O menino que ficou preso na cerca, Xiramukûa, foi levado para São Luís e tornou-se intérprete da Funai. Hoje, vive na aldeia Guajá, na Terra Indígena Alto Turiaçu. Um dos membros do grupo, Karapiru, conseguiu fugir e foi

encontrado em novembro de 1988, no município de Barreiras na Bahia. Sua história ficou conhecida no país todo e hoje ele vive na aldeia Tiracambu, na Terra Indígena Caru.



Figura 12 Amirihua em fotografia tirada durante expedição do contato (FUNAI, 1980).

A expedição de contato liderada em 1978 por Possuelo, segundo ele, em relatório de 24 de novembro, foi realizado pois “cercados de ameaças dentro de seu último refúgio, não nos

resta outra alternativa se não efetuar o contato com a finalidade de protegê-los” (POSSUELO, 1978, fl. 02). Uma reportagem publicada em março de 1979 na *Revista de Atualidade Indígena*, editada pela Funai, publicou: “Os últimos índios isolados do Maranhão: O sertanista Sidney Possuelo contactou novo grupo Guajá, no vale do rio Pindaré. Encurralados entre as Serra do Piracambu e da Desordem, esses índios vêm sofrendo permanente pressão de caçadores e coletores de babaçu. O contato visou proteger e fixar o grupo no seu ‘habitat’” (FUNAI, 1979). O sertanista relata que, na Serra do Tiracambu, a dois dias subindo o igarapé Presídio, que deságua no rio Pindaré, encontrou os rastros que levariam ao contato, assim descrito:

Assim na tarde do dia 27 de outubro, surpreendemos no meio da mata, um grupo que descansava [sic] momentaneamente. Após um período de indecisões dos intérpretes que por receio não se aproximavam, fui obrigado a romper no centro do grupo gritando várias vezes as poucas palavras aprendidas da língua Guajá. Estabeleceu-se um período de confusão com a fuga das mulheres. Fui rodeado pelos homens. Logo após entra um intérprete e o resto do nosso pessoal, para iniciarmos difíceis explicações vez que todos nós encontrávamos sob forte comoção. Aos poucos, a vista de nossas atitudes e mais tarde com o retorno das mulheres e crianças, tudo foi voltando a normalidade. Pernoitamos a boa distância de seus tapiris, e iniciamos o retorno na tarde do outro dia, acompanhados de 3 índios. Nos dias subsequentes fomos por diversas vezes por eles visitados, inclusive um rapaz de seus 16/17 anos ficou mais de uma semana vivendo conosco, e nos acompanhando nas diversas andanças que efetuamos a procura de outros grupos na região, cuja existência foi negada pelos índios contatados. Encontramos com os índios 2 machados, um terçado e uma faca, tudo muito usado, fruto dos pequenos furtos que praticam contra os civilizados coletores de babaçu e caçadores que ali penetram, e que tem provocado até mortes, com um deles de nome [...], que através do nosso garoto/intérprete, Geí, nos contou como o seu filho foi morto a tiros por um furto que tentou efetuar no tapiri de um caçador (POSSUELO, 1979, fl. 03).

Esse grupo, do qual faziam parte vários dos meus interlocutores, ficou conhecido como o grupo do Presídio, *Wa'ituhuma'apahara*, ‘os que são do cocal’, e são um dos grupos formadores da atual aldeia Awa. Como será apresentado com mais detalhes no capítulo 4, esse grupo reunia, sob a liderança de Ximira, algumas famílias e sobreviventes de outros grupos que sofreram massacres dos *karai* e dos *kamara*. O próprio Ximĩ e sua esposa, *Imuĩ*, haviam tido suas famílias completamente dizimadas pelos Ka'apor e pelos *aramukua*⁴². Outros grupos

⁴² Os *aramukua* são descritos por meus interlocutores como um povo de guerreiros canibais que habitam principalmente as cabeceiras do igarapé Presídio.

depois iriam se juntar ao de Ximĩ e aproximar-se do Posto Indígena Awa nos anos seguintes. No ano seguinte ocorreu o contato com o outro grupo formador da aldeia Awa, o grupo do Tabocão, no igarapé Timbira. Segundo o relato de um dos participantes do contato, o antropólogo Mercio Gomes (1980, fls 81-82), onde na época era o município de Santa Luzia e havia uma área predominantemente de floresta, vivia um grupo de 35 awa que em 1970 tiveram alguns contatos com moradores de povoados a beira do rio Pindaré, como Alto Alegre (hoje um município) e Mineirinho. Segundo Gomes, os membros desse grupo “contraíram doenças infecciosas, resultando na morte de mais de uma dezena deles, cujos cadáveres eram encontrados por esses caçadores, conforme depoimento de alguns dos primeiros moradores dessa região”. Nos anos seguintes a mata foi tornando-se cada vez menor, com a ocupação de moradores de Santa Luzia, fazendas e pastos. Gomes (1980, fl. 81) relata:

Esse ano de 1980 parece ter sido o seu ponto de carência máxima até agora. Em fins de fevereiro de 1980, três civilizados que estavam marcando um terreno para suas futuras roças, foram aproximados por um grupo de quatro homens Guajá. Nesse contato, embora um tanto quanto tenso, aceitaram farinha de mandioca e calções e camisas que lhes foram oferecidos. Posteriormente, a convite dos mesmos regionais, um grupo de 7 homens, 2 mulheres e uma criança de colo se aventuraram a aparecer no povoado “Centro dos Paulo”, situado a uns 15 km de sua aldeia temporária. Lá aceitaram farinha, carne de porco e foram vestidos, recebendo outras roupas velhas para levar aos seus outros companheiros. Em 21 de março, fazem nova visita, desta vez já acostumados com muitas das pessoas que deles se aproximaram, numa ocasião em que algumas pessoas do povoado estavam acometidas de sarampo. Por sorte não contraíram sarampo, mas ficaram fortemente acometidos de gripe.

O grupo todo foi contatado por uma equipe formada por servidores da 6ª Delegacia Regional da Funai, os intérpretes awa Geí e Takyx'a'a, e o antropólogo Mércio Gomes em 9 de abril, e tinha 27 pessoas (8 homens adultos, 7 mulheres adultas, 1 menina casada, 8 meninos e 3 meninas com menos de 10 anos de idade). Eles haviam sofrido um ataque recente. Um dos homens, Tatajkamaha havia levado um tiro de um *karai*, mas que não fora fatal. A equipe da Funai permaneceu com o grupo recém-contatado por algumas semanas, tentando convencê-los a serem transferidos para outro lugar. Mesmo com as recentes e trágicas experiências da transferência dos Xavante em 1960 e dos Panará em 1973 (Cf. VALENTE, 2017), Gomes (1989, fl. 82-83) defendia que a transferência do grupo do igarapé Timbira para uma área

protegida, a assim chamada na época Reserva Caru (a 60 km de distância), era a saída para evitar outro massacre e para que recebessem o apoio necessário à sua sobrevivência.

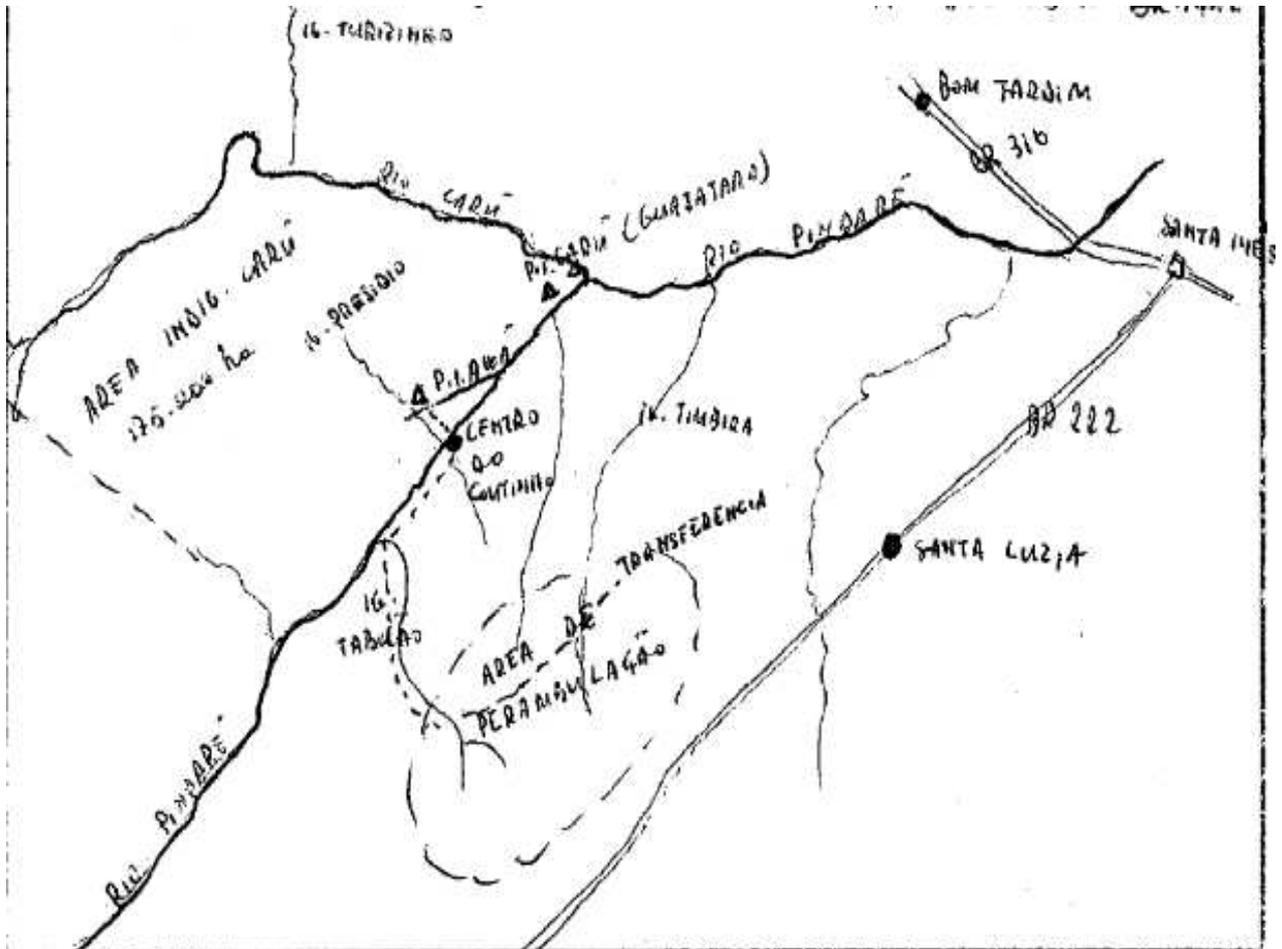


Figura 13 Croqui da região da expedição de contato no igarapé Tabocão (UBBIALI, 1980)

A transferência do grupo do igarapé Timbira custou as vidas de um quarto das pessoas transferidas. Gomes (1985, p. 10), que participou da ação junto a Domingos Pereira, ao médico Reinaldo Dames, a João Chaves da Silva, ao missionário Padre Carlos Ubbiali e aos indígenas Taktjia e Txiapanamhu relata que o grupo contatado foi levado até o igarapé Tabocão e de lá seguiu por 60 km até a Reserva Indígena Caru, às margens do rio Pindaré, onde deságua o igarapé Presídio:

[...] a certa altura o grupo de Guajá resolveu se subdividir em três subgrupos sendo que um de 10 pessoas permaneceu na companhia de equipe de transferência. Em poucos dias contraíram uma forte gripe. Foram

medicados os presentes, enquanto os ausentes permaneciam sem contato. Sete dias depois três sobreviventes de um grupo de 13 voltaram ao acampamento matriz dizendo que os outros haviam morrido nos últimos três dias, causada pela gripe e inanição. A equipe de transferência foi à procura desse subgrupo encontrando três ainda vivos, e trazendo-os de volta ao subgrupo dos 10. Em seguida apareceram os cinco restantes que haviam tomado rumo diferentes. Porém, ainda antes da transferência final, morre uma mulher das que foram resgatadas do grupo de 13. A transferência final se dá portanto com 20 do grupo original de 28, liderados por Txipatxia.

O grupo do Tabocão, como os sobreviventes e os descendentes desse grupo se chamam atualmente, passou a se relacionar com o grupo do Presídio, que visitava o acampamento próximo ao rio Pindaré. Algumas pessoas passaram a viver ali onde seria instalado o Posto Indígena Awa. Em dezembro de 1981 todos contraíram malária, devido ao contágio de trabalhadores contratados pela Funai para manter roças dentro da Reserva para oferecer alimentos aos Awa (GOMES, 1985). Três pessoas morreram. Em agosto uma mulher havia morrido. Em 1983, morreu outra mulher em meio a uma epidemia de sarampo.



Figura 14 Figura 6 Anúncio publicitário da CVRD da inauguração da Estrada de Ferro Carajás (FSP, 1985).

Esses episódios de encontro entre os Awa e os *karai* são alguns eventos exemplares da violência do contato e suas consequências. O contato é, por um lado, resultado da inviabilidade de ocupação do território e consequentemente da vida. Políticas governamentais baseadas na exploração predatória da Amazônia, em uma aliança entre o governo autoritário brasileiro e o capital internacional, estimularam o avanço de populações não-indígenas e as obras gigantescas sobre os territórios indígenas. Entretanto, isso não era tudo ainda. Se o território awa, que pelos relatos apresentados até agora ia pelo menos desde o alto Pindaré até ao sul, até o alto Turiaçu ao norte e o Gurupi no Leste, já havia sido rasgado pelas rodovias federais BR-136 e BR-222, no início da década de 1980 teve início a construção da Estrada de Ferro Carajás, uma das principais obras de infraestrutura do Programa Grande Carajás. A ferrovia ligou a mina de Carajás, no sul do Pará, ao porto da Ponta da Madeira, em São Luís, no Maranhão. A obra

custou US\$ 1,5 bilhão e teve o trecho de 213 km que ligam Santa Inês a São Luís inaugurados pelo presidente Figueiredo em 1985 (HALL, 1991, p. 77). A obra era gigantesca, tendo sido completada em apenas 780 dias e contando com 61 pontes e viadutos com 11 km no total, composições de três locomotivas movidas a diesel com 160 vagões cada, levando 52 horas na viagem completa de ida e volta (HALL, 1991, p. 77). A estimativa era de que com a produção máxima de minério na mina a EFC dispusesse de 2.867 vagões e 68 locomotivas, podendo operar com o transporte de 50 milhões de toneladas por ano. Além do minério, a EFC tornou-se um meio de transporte importante entre os povoados e as cidades por onde passava, uma vez que sua estrada de serviço era a única que dava acesso a maior parte das regiões e mesmo a outras estradas que ficavam intrafegáveis durante o inverno amazônico.

Capítulo 3 - “Os *karai* sempre mataram a gente”

Em abril de 2017, foi realizado em Brasília a 14ª edição do Acampamento Terra Livre (ATL). O evento durou 4 dias e teve a participação de mais de 4 mil indígenas, de 200 povos, e foi considerado pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil a maior edição de todas as realizadas até aquele ano (APIB, 2017). Durante a manifestação, grupos de trabalho discutiram a paralisação das demarcações de terras indígenas pelo governo federal, o enfraquecimento da política indigenista oficial, movimentações anti-indígenas no Congresso Nacional e a tese jurídica do Marco Temporal⁴³. O documento final da manifestação, resultado dessas discussões, foi entregue ao Palácio do Planalto e aos ministros da Educação, da Saúde e da Justiça. No mesmo evento também foi lançada uma campanha pelo avanço das demarcações de terras indígenas, que tem enfrentado grande resistência a partir dos governos de Dilma Rousseff no início da década. A campanha teve a participação de artistas brasileiros bastante conhecidos do público em uma canção com o refrão “Demarcação Já!”.⁴⁴

No dia 25 de abril, uma marcha com cerca de 3 mil indígenas e apoiadores se dirigiu do Teatro Nacional de Brasília até ao Congresso Nacional, carregando caixões que simbolizavam as lideranças indígenas assassinadas no país em conflitos fundiários (APIB, 2017). A marcha foi recebida pela polícia legislativa com bombas de efeito moral e gás. No mesmo dia, em frente à Aldeia Awa, um grupo de Awa ocupou a estrada de manutenção paralela à Estrada de Ferro Carajás e demonstrava intenção de ocupar também a ferrovia e bloquear o trânsito dos trens. O movimento foi dissuadido após uma negociação entre servidores da Funai e funcionários da Vale, que concordaram em fornecer alimentos para o grupo que estava se manifestando. Entre a “comunidade” de *karai* que circula entre as aldeias Awa, composta por funcionários que prestam assistência de saúde, servidores da Funai, professores, funcionários de ONG’s, etc,

⁴³ A tese do Marco Temporal faz referência ao acórdão do julgamento da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol pelo Supremo Tribunal Federal (Pet. N. 3.388/RR) que considera a data da promulgação da Constituição Federal como referencial para ocupação indígena com a finalidade de que sejam reconhecidos seus direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Segundo essa tese, deve ser reconhecido o direito às terras tradicionalmente ocupadas apenas aos povos indígenas cuja ocupação nas terras reivindicadas possa ser comprovada em 5 de outubro de 1988 ou que estivessem em disputa judicial pela terra na mesma data. A principal crítica a essa tese é a de que foi negado a muitos povos indígenas a ocupação das suas terras pela violência colonial e que até 1988 os indígenas não eram considerados capazes para ingressar judicialmente com ações por conta própria. Para debates sobre a tese do marco temporal Cf. Carneiro da Cunha e Barbosa (2018).

⁴⁴ Cf. Capiberibe e Bonilla (2015) e Carneiro da Cunha et al. (2017) para balanços dos ataques aos direitos indígenas e as mobilizações dos indígenas para enfrentá-los, notadamente na segunda metade de década de 2010.

surgiram algumas hipóteses sobre a motivação do protesto da ferrovia: seria um apoio ao grupo de homens Awa que foram a Brasília participar do Acampamento Terra Livre ou uma manifestação a favor de uma greve geral nacional convocada por sindicatos e que aconteceria no dia 28 seguinte. Todos estavam surpresos, pois um acordo de cooperação entre os Awa, além dos Guajajara e Ka'apor da região, fora assinado há pouco tempo, estabelecendo uma série de doações financeiras da Vale e o compromisso das comunidades indígenas de não utilizar a paralisação dos trens como protesto, sob o risco de cancelar o acordo.

Na época eu não estava nas aldeias e fui para a aldeia Awa algumas semanas depois. Lá conversei com várias pessoas sobre o ocorrido. Presenciei ainda uma reunião sobre a manifestação, pois a Vale havia mandando a conta dos alimentos fornecidos aos manifestantes na negociação pela desocupação da estrada e exigia que o valor desembolsado fosse descontando da próxima parcela a ser paga pela empresa à comunidade no âmbito do acordo.⁴⁵ Chamou minha atenção nos relatos que esse foi um protesto espontâneo e que estava ligado a uma reação aos acontecimentos em Brasília, desencadeada por uma memória das relações que os *karai* costumam estabelecer com os Awa.

O que motivou o protesto foram imagens da ação da polícia em Brasília que chegaram até a aldeia. Algum dos *karai* que estava trabalhando lá naquele dia mostrou para um grupo de mulheres que a polícia estava jogando bombas e gás nos indígenas que participavam da marcha. As imagens divulgadas pela imprensa eram de caos, muita fumaça, tiros e pessoas correndo. Entre os participantes da marcha havia muitas crianças e idosos, que não foram poupados dos jatos de *spray* de pimenta e dos tiros. Aparikỹ, que foi uma dessas mulheres que viram as imagens primeiro contou:

Eu vi assim. Primeiro a gente viu para lá. Gente! O *karai* está jogando bomba no seu marido! Gente! Vamos mexer⁴⁶ na estrada mesmo! Vamos mexer mesmo! Vamos lá, gente! Ela disse. Pode ser que o *karai* mate eles. Vamos! Vamos mesmo! O governo está jogando bomba neles. Vamos lá! Vamos juntos. A gente foi correndo para a estrada. A gente foi ver primeiro. A [...] disse: “o *karai* está jogando bomba nos maridos de vocês, olha aí. Vão jogar bomba nos maridos de vocês”. “A gente vai mexer na estrada, a gente vai lá

⁴⁵ Essa reunião será apresentada com maiores detalhes nos próximos capítulos, destacando os termos dessa negociação entre a Vale e os Awa e as avaliações que algumas lideranças fizeram dessa cobrança feita posteriormente pela empresa.

⁴⁶ Traduzi o verbo em Awa *-jaky* como “mexer”, porém ele também tem o sentido “bagunçar”, “estragar” ou ainda “agredir”. “Mexer” foi a tradução que meus interlocutores me deram, mas poderia ser traduzido neste contexto também por “atacar”, pois foi um ataque aos maridos e este ataque gerou um revide contra a estrada.

na estrada mexer nela”, a gente disse. “Vamos, minha irmã!” disse o Inajÿ, “Vamos, vamos correndo para a estrada”. **O karai sempre matou a gente.** O *karai* está mexendo mesmo com os maridos de vocês. Vamos mexer na estrada! Vamos mexer mesmo! O *karai* vai só te matar mesmo. Vamos! Vamos correndo! Pega seu irmão, eu vou correndo para lá. Nós fomos por ali. [...] Nós falamos da alimentação, a gente está passando fome [...]

Para essas mulheres, o que a polícia estava fazendo em Brasília só podia ser aquilo que os *karai* sempre fizeram com os Awa: matá-los. Neste capítulo, discutirei algumas ideias dos Awa sobre a morte e a memória, destacando o lugar da lembrança e do esquecimento.

3.1. A pessoa dividida

No capítulo anterior, apresentei algumas informações e relatos que dão a dimensão da ocupação não-indígena no território awa e, principalmente, da chegada da Estrada de Ferro Carajás. Além da desestruturação das redes de trocas, da ocupação territorial e da economia awa, destaca-se o efeito letal dessa ocupação. Uma das faces do contato é a morte. Ao tratar da entrada em cena do trem na história awa, Cormier (2003b) também tem que falar dos mortos e da memória desses mortos. A autora menciona a constatação de Taylor (1993) a de que na Amazônia indígena o esquecimento, junto a sistema onomásticos que tendem a dissolver a identidade, é uma das formas da memória desses “outros” que são os mortos. Para Taylor (1993, p. 654) há uma ênfase na Amazônia indígena na descontinuidade radical entre os vivos e os mortos, sendo que os mortos são considerados sempre presentes, em uma vizinhança não-territorializada, ou seja, o que a escatologia ameríndia enfatiza é a contemporaneidade e a alteridade dos mortos⁴⁷. Ainda que Taylor (1993) baseie suas reflexões na sua etnografia entre os Achuar, ela indica alguns caminhos que ajudam a pensar no caso awa.

Os ritos funerários e o luto achuar, por exemplo, são, segundo Taylor (1993), um processo de “desmemoração” [*disremembering*] dos mortos. Quando uma morte ocorre, “a preocupação imediata para todos os membros do grupo local é, de modo bastante literal, perder o falecido, separando-o forçosamente dos parentes vivos” (TAYLOR, 1993, p. 662). O perigo de não o fazer é que a “imagem” do morto, *wakan*, aproxime-se dos vivos como *muisak*, um

⁴⁷ Outros trabalhos, como o de Carneiro da Cunha (1978) com os Krahô e o de Viveiros de Castro (1984) entre os Araweté, haviam dado destaque às relações entre a escatologia, as noções de pessoa e a sociologia ameríndia.

fantasma vingativo e assassino que busca o assassino da vítima de homicídio ou como um espectro cego. Assim, é fundamental que depois que o corpo tenha sido enterrado ou deixado em algum lugar afastado, os vivos devem ser separados do corpo, do “processo biológico” da morte, que não é a mesma coisa que a “causa” da morte, pois esta é atribuída a uma intencionalidade humana (TAYLOR, 1993, p. 663). Os vivos devem “desmemorar” [*disremember*] o morto, pois os mortos não são capazes de perceber por si só que estão mortos.

Essa disjunção das partes que compõem a pessoa que é causada pela morte é destacada também por Viveiros de Castro (1986, p. 494) para o caso dos Araweté, para quem “assim que morremos, a pessoa se divide”. Na morte, a pessoa araweté é decomposta em: “o cadáver; o espectro (*ta' o we*) terrestre; o espírito celeste, *Mai pihãñĩ* (‘o que estará com a Divindade’)” e “as relações que articulam essa tríade são complexas, como complexa é sua relação com a pessoa do vivente”. O cadáver, ‘*te' õ me'e*’, é “o que apodrecerá”. O período de apodrecimento do cadáver é perigoso e corresponde a um tempo de dispersão da aldeia na mata e que também é o tempo do *ta' o we*, um espectro que ronda a terra durante o apodrecimento do corpo e que é “um corpo – um *hiro*, continente-envoltório-, dotado de materialidade e forma humana” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 497). Apesar de tratar-se de um duplo do morto, o *ta' o we* é impessoal, “sua aparência física lembra a do morto – e nem sempre -, suas ações são típicas de qualquer *ta' o we*; os espectros não falam (os dos xamãs, se cantam, repetem-se), e se têm uma singular mobilidade face à rigidez do cadáver, manifestamentretanto uma impotência ou diminuição do ser face aos viventes” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 502), sendo, afinal, a “marca de uma ausência” (VIVEIROS DE CASTRO). A outra parte da pessoa que é separada na morte é o *ĩ*, ou *Mai pihã ñĩ*, “futuro companheiro dos deuses”, que é uma “sombra”, imagem” ou ainda, um “princípio vital-animado” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, 514). É a *ĩ* do xamã que viaja aos céus e encontra os deuses e que após a morte vai residir no céu.

Alguns paralelos entre a morte e o processo de disjunção das suas partes pela morte podem ser estabelecidos entre os Awa e os Araweté, como o faz, por exemplo, Garcia (2010, pp. 89-119, 2011). Destacarei alguns pontos, principalmente aqueles relacionados ao luto e à memória. Segundo os Awa, a pessoa é constituída por três partes que são separadas na morte: *ipirera*, *hajtekera* e *ha'aera*. Garcia (2012, p. 36-37) as descreve assim:

Poderíamos traduzir grosseiramente *ipirera* por “corpo-pele”; *hajtekera* por “vitalidade” (cujo correspondente ocidental, apenas como paralelo, seria

“alma”); e *ha'aera* por “raiva” ou “alma penada”. Nenhum destes elemento é um princípio abstrato, tais como “representações” do que seria a pessoa humana, pelo contrário, todos relacionam noções fisiológicas centrais – como anatomia e sintomatologia – e fornecem terminologia apropriada para o entendimento das relações humanas (...) Se, por um lado, o *haitekera* pode ser superficialmente comparado às nossas noções de “espírito” ou “alma”, tal princípio não poderá ser devidamente compreendido se o reduzirmos somente a isto. Dentro outras particularidades, o *haitekéra* englobaria elementos físicos, como o coração (*ja'aina*) e o fígado (*ipia'á*).

Oipirera é a parte da pessoa que apodrece após a morte. É usada para se referir à pele, seja de humanos, animais ou plantas, no sentido de casca. Diz-se, por exemplo da casca de uma árvore, *ira*, que é *irapirera*.⁴⁸ Por sua vez, *hajtekera* e *ha'aera* são partes que mantêm sua existência após a morte. Sendo que *ohajtekera* é a parte que sobe ao *iwa*, que são as camadas superiores do cosmos – chamado por meus interlocutores em português de ‘céu’, enquanto *ha'aera* é a parte que permanece no *wy*, a camada dos cosmos onde vivemos -, traduzido como ‘chão’.

O *hajtekerados* homens pode subir ao céu também em vida, durante os rituais. Acompanhado do sufixo totalizador *pāj* pode ser traduzido como “corpo”, no sentido que damos na linguagem corrente do corpo como um organismo completo ou a unidade “física” que compõe uma pessoa. Garcia (2010, p. 99, destaques do autor) ainda descreve que o *hajtekera* pode ser interpretado como a própria noção de pessoa:

o *haitekéra* não é uma parte invisível do nosso corpo, tal como prescreve a ideia “alma”, mas um elemento formado pela vitalidade de alguns de nossos órgãos internos. Dado a seus aspectos interiores (constituente da vida do corpo) e exteriores (ao próprio corpo), o *haitekéra* está sujeito a abandonar o corpo (*iperéra*) em diversas situações, e a ausência prolongada implica na morte, que é sinônimo da permanência definitiva do *haitekera* no *iwa*, e a sua consequente transmutação em *karawa*.

O *ha'aera*, liberado após a morte é “parecido” com o morto, tendo sua aparência, sua voz e cantando da mesma maneira que ele, podendo ser confundido com a sua forma em vida. Os animais também têm *ha'aera*, há *osjumexĩra'aera*, o *ha'aera* do jumento, *jawara'aera*, o

⁴⁸ A raiz desse item lexical é *-pirera*, sendo que *i-pirera* é sua forma acrescida do prefixo que indica a terceira pessoa. Como trata-se de um item inalienável na língua guajá, a pele é sempre pele de alguém. Nesse caso está indicado um possuidor de terceira pessoa. O mesmo acontece com *h-a'aera* e *h-ajtekera*, que também são acompanhados pelo prefixo de terceira pessoa, *h-*. Nos dois últimos casos, quando os possuidores são nomes, há entre o possuidor e o item possuído um prefixo relacional *r-*, como em *awa-r-a'aera*.

ha'aera do cachorro, o *warira'aera*, o *ha'aera* do capelão e assim por diante, inclusive o *karaira'aera*, *ha'aera* do *karai*. O de aparência humana é o *awara'aera*. O *awara'aera* é perigoso, pois pode, como me explicou uma vez Itaxã, “entrar na pessoa” e lhe causar mal, “como se fosse uma doença”. Essa “doença” tem efeitos imediatos, causando febre e podendo levar à morte, ou pode ainda desaparecer em alguns dias. O fim de uma doença causada pelo *awara'aera* depende da sua vontade e não pode ser curada por nenhum meio. Outra característica do *awara'aera*, mas também dos *ha'aera* dos animais, é sua semelhança com humanos e animais vivos. Durante uma caminhada na mata, pode-se ouvir alguém falando, cantando, chamando um cachorro ou mexendo em objetos do mesmo modo que um humano faria. A *aparência* é humana, apesar de ser uma figura que aparece e desaparece muito rapidamente. Um *awara'aera* ronda a casa do morto e os caminhos por onde ele andava e caçava⁴⁹ ou pode viver perto de uma árvore que dá frutos dos quais ele gostava. Segundo Itaxã, os *awara'aera* são mais comuns hoje em dia do que era antigamente, quando transformavam-se em *ajỹtea*. Os *ajỹtea*, que são os *ajỹ* “verdadeiros”, em contraste com os *ajỹ*, seres maléficos, podiam conviver com os humanos, interagem com alguns homens capazes de controlá-los e apareciam apenas para pedir coisas. Os *ajỹ* têm a aparência de uma criança pequena com garras de gavião ou preguiça no lugar das mãos, tem o rosto sujo, “melado”, cheiram mal (*inamyhỹ*, ‘é fedido’), podem tomar a forma de animais ou imitar humanos, moram em buracos, são vingativos e causam doenças. Apenas alguns homens mais velhos, os mesmo que podiam ser “amigos” dos *ajỹtea*, podiam matá-los.

A descrição dos *ajỹ* e do *ha'aera* dada pelos interlocutores de Garcia (2010, p. 110) é ligeiramente diferente dessa versão que apresentei, mas tem em comum com ela o fato de serem constitutivos tanto de humanos quanto de animais, e de vagarem após morte: “O *ha'aera* não é só o espectro de um morto recente, uma sombra da pessoa morta que um dia se transformará em *ajỹ*, ele é uma substância que também compõe a vida e, só após a morte, vaga como ‘alma penada’ e se mescla à massa de seres *ajỹ*, que são dependentes do *ha'aera* para viver.” Garcia (2010, p. 111) chama atenção para o fato de que os *ajỹ* dominam o *ha'aera* e esse domínio é o que lhes dá o poder de fazer alguém adoecer ou morrer. Além disso, o *ajỹ* é constituído de *ha'aera*, o que faz com que os dois termos sejam usados às vezes como

⁴⁹ O tema da repetição aparece também no caso Araweté, pois o *ta'owe* dos xamãs apenas repete-se ao cantar (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p.502), e no caso Krahô, os *mekarô* andam apenas por onde já andaram, têm os filhos que já teve, come o que já comeu e só conhece suas lembranças (CARNEIRO DA CUNHA, p. 2009 a,73).

sinônimos. O *ha'aera*, traduzido por Garcia (2010, p. 38) também como “raiva”, quando liberado pela morte de uma presa, pode vingar-se do caçador, atingindo ele ou seus parentes, causando doenças e, no caso do caçador, causando *paneemuhũ*, que pode significar desde um azar na caça, indisposição, dores, cansaço, doenças graves até a perda do *hajtekerá*.

A morte, portanto, não é um fim, mas uma disjunção entre as partes que compõe a pessoa. Como me disse um interlocutor, “quando a gente morre, fica vivo igual”, pois o que acontece é, principalmente, uma mudança de lugar da pessoa, do *wy* para o *iwa*.

Enquanto o *ipirera* apodrece e o *ha'aera* vaga pela casa e pelos caminhos do morto, o *hajtekerá* vai para o *iwa*. Lá ele é recebido por um *karawara* chamado Kamajua, que é como um “médico”, conforme me explicaram Tatura'a, Irakatakó e Wirixia, durante uma espécie de debate sobre o *iwa* e seus moradores que fizeram após cada um mostrar uma série de cantos. Depois de chegar, o morto é então rodeado pelo fogo, dentro de um recipiente de barro. Depois de um tempo nas chamas, o barro racha e Kamajua chama outro *karawara*, Karamaxixã, que canta até que o morto “vire gente” novamente⁵⁰. Transformada ela mesma em *karawara*, a pessoa passa a viver no *iwa* e não volta mais. Quando alguém morre, os Awa dizem que foi para o céu, “*oho iwape*”. Na versão contada por Garcia (2010, p. 421-422), quando o morto chega ao *iwa* é recebido por Kirimixixa'a, avisado por seu filho da presença do recém-chegado. Kirimixixa'a então limpa as feridas do morto e aquece-o com uma água vermelha e quente exclusiva do *iwa*. O morto é em seguida deitado em uma rede de fibras brancas e o *karawara* assopra-o, lançando uma energia brilhante produzida por flechas mágicas. Na sequência o morto recebe os adornos dos *karawara*, diademas e braceleiras, *jakaita* e *jamakwaha*, e as mulheres também com saias de fibra de tucum, *tapaja*, e é envolto na rede até despertar, quando ela é novamente aberta, já transformado em *karawara*.

O *iwa* é, na descrição de Garcia (2010, p. 72) “um local belo, claro, limpo, e farto em comida, com poucas árvores e muitas pessoas, e muitos são os seres que povoam o *iwá*: parentes mortos, duplos celestes, animais, plantas, e uma infinidade de seres próprios deste lugar, sendo os principais deles os *karawá*”. Outra característica importante do *iwa* é ser muito populoso, habitado por muitas pessoas, tanto *karawara* quanto *kamara* e *karai*. Apesar de ser traduzido pelos Awa como céu, o *iwa* é composto por várias camadas do cosmo além do céu que vemos

⁵⁰ Uma das formas principais da transformação para os Awa é “cantar sobre” ou “cantar em cima” de alguma coisa. Por exemplo, foi cantando sobre os ossos da caça que os *karawara* fizeram suas versões celestes e foi cantando sobre um pedaço de pau que Maixa'amỹna fez sua mulher.

da terra, inclusive subterrâneas. Quando me falam do *iwa*, meus interlocutores enfatizam que, ainda que ele seja habitado por seres diferentes dos que habitam o chão e ter caça e frutas mais abundantes, lá é semelhante, *a'e rawyĩ*, ao *wy*, o chão onde vivemos⁵¹. A visita ao *iwa* em vida é realizada durante um ritual realizado durante o verão amazônico e é restrita aos homens. Para este ritual constrói-se uma tocaia feita de folhas de palmeira, a *takaja*, onde os homens entram um a um e cantando sobem ao *iwa*, enquanto os *karawara* descem ao chão para cantar e dançar na aldeia, além de promover curas assoprando sobre os doentes e falar com aqueles que estão no chão. O canto é fundamental na mediação entre o *iwa* e o *wy*⁵². Cada *karawara* tem seu canto característico e os homens aprendem a cantá-los no *iwa* e ouvindo seus pais cantando. As mulheres também cantam, guiando seus maridos para que possam retornar ao chão com segurança. Espera-se de um homem adulto que saiba cantar e subir ao *iwa*, e que sua esposa também saiba cantar e auxiliá-lo. O ritual tem ainda uma função importante para a caça, sendo realizado principalmente antes de expedições com esse fim.

⁵¹ Cf. Garcia (2010, p. 72) para uma descrição dos diversos patamares do cosmos awa. No capítulo XX descrevo a política dos *karawara* no *iwa* e seus paralelos com a política terrestre.

⁵² Cf. Heurich (2017) para uma análise comparativo entre sobre o papel do canto e das tocaias no xamanismo Awa, Araweté e Wajãpi. Cf. também Garcia (2010, p. 399-421) para uma descrição do ritual e da música awa.



Figura 15 Mulher e seu bebê observando os karawara dançando na aldeia. Ao fundo a *takaja*.

Os *karawara*, por sua vez, são gente, *awa*. Antigamente, quando não havia caça no céu eles viviam no chão, juntos com os Awa. Até que ao matar os animais, eles passaram a juntar seus ossos e a cantar sobre as cabeças dos animais abatidos até que eles voltassem à vida no *iwa*. Quando o *iwa* estava cheio de caça, não precisaram mais descer ao chão para caçar, apesar de ainda o fazerem para outras atividades, como pegar água, mel e frutas. Os karawarasão seres que vivem no *iwa* e tem a forma de um *awa*, adornado com diademas feitos de penas de tucano, *jakaita*, braçadeiras, *jamakwaha*, feitas com sementes de *ijo'ña* e penas de tucano, ou saias de fibra de *tucum*, *tapaja*, podendo assumir uma forma animal ao descerem ao chão. Ao contrário dos humanos no chão, que “comem tudo misturado”, cada *karawara* tem uma alimentação restrita a uma única caça ou fruta. Por exemplo, Takwajara, o dono da taboca, é um *xahu'uhara*, ‘comedor de queixada’, e *Tapi'ijara*, o dono da anta, é um *kypy'uhara*, ‘comedor de cupuaçu’. A noção de *-jara*, traduzida mais geralmente como “dono” por meus interlocutores e às vezes como “gente”, como no caso de *jawarajara*, ‘onça-gente’, para falar da onça que devorou a esposa de Maixa'amÿna, o herói cultural awa. As duas ideias, de gente e dono, refletem traços da noção de *-jara* e dos *karawara*, pois, como define Fausto (2007, p. 330, grifos do autor)

sobre o universo ameríndio como um “mundo de donos”, o “dono” é um “modelo da *pessoa magnificada* capaz de ação eficaz sobre esse mundo”. Há entre os *karawara* e os seres relacionados a eles, aqueles de quem eles são “donos” uma relação de englobamento, ou como “a forma pela qual uma pluralidade aparece como singularidade para outros” (FAUSTO, 2007, p. 334).

Fausto (2007, p. 335) afirma que o “dono” se apresenta na figura de pai protetor para seus xerimbabos e na figura de predador para aqueles que o veem como expressão singularizada e, portanto, magnificada da coletividade que ele contém. No entanto, os *karawara* têm como seus *nima*, cognato awa para xerimbabo, “pequenos animais, insetos, plantas e alguns objetos” (GARCIA, 2015, p. 107). Além disso, importa mais para os Awa o que os *karawara* caçam ou se alimentam do que aquilo que criam (GARCIA, 2015, p. 107). Nesse sentido, Garcia (2010, p. 381; 2015, p. 113) define os *karawara* como potência animais, ou ainda como “criador”, “quem anda junto”, “duplos”, “cuidadores”, segundo uma teoria awa da relacionilidade baseada na ideia de criação entre *jara* e *nima*⁵³. Além disso, nem todo *karawara* é um dono. Como mencionei anteriormente, ser *karawara* é o destino de todos os viventes e como enfatizam os Awa, eles são muitos⁵⁴.

⁵³ No capítulo 4 voltarei ao tema da maestria e da criação a propósito do contato e da relação dos Awa com os *karai*.

⁵⁴ Cf. Garcia (2010, p. 383-394) para uma lista de alguns dos *karawara*.



Figura 16 *Takaja* utilizada no ritual.

3.2. Esquecer e lembrar

Quando os mortos passam pela transformação em *karawara* no *iwa* eles esquecem sua vida no chão e lembram-se apenas da sua vida como *karawara*, pois lá há muitas belezas e fartura (GARCIA, 2010, p. 422), diferentemente, por exemplo, dos mortos yudjá, que podem voltar à casa dos seus parentes sofrendo de saudade transformados em juriti, e têm que ser reconduzidos por um xamã para onde habitam os mortos (LIMA, 1995, p. 225). Por isso, os vivos devem esquecê-los, pois eles não se lembrarão dos parentes que ficaram. Ao contrário dos Araweté, que falam muito dos mortos, “do que diziam, do que faziam, de sua aparência e gestos” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 55), esquecer-se, *imare*, é uma das principais formas do luto para os Awa.

Quando alguém morre, a casa do morto tem que ser derrubada, seus pertences destruídos e evita-se falar ou lembrar dele, pois isso traria muita tristeza para os seus parentes e deve ser evitado. Tanto Cormier (2003a, 2003b) quanto Garcia (2010) enfatizam o

esquecimento dos mortos como forma de luto entre os Awa. Segundo Garcia (2010, p. 92), é fundamental tanto que o *hajteker* no *iwa* esqueça da sua vida no chão quanto que os vivos esqueçam também da vida daquele que morreu. A superação do luto pode ser avaliada pelo “esquecimento”. O esquecimento é o fim do luto. As atitudes de cada um são diversas e estão relacionadas à proximidade com aquele que se foi e de algumas particularidades que dependem do contexto. Para os mais velhos, há um distanciamento e evitação maiores do cadáver do que há entre os mais jovens. Cormier (2003a, p. 102) descreve que antes do contato os corpos eram deixados às margens dos rios, pois no inverno os *karawara* enviariam chuvas que limpariam o corpo, que era então enfeitado com adornos plumários como diademas e braçadeiras. Enfeitado, o corpo era assoprado pelos *karawara* para que chegasse até o *iwa*. Nenhum dos meus interlocutores mencionou esses ritos funerários nas nossas conversas, mas alguns funcionários mais antigos da Funai, que trabalharam na época dos primeiros contatos, diziam que haviam presenciado práticas funerárias relacionadas aos cuidados com os ossos após a decomposição completa do corpo, mas que foram abandonadas ao longo do tempo. Garcia (2010, p. 89) relata que antes do contato era comum o grupo local abandonar o corpo e mudar de lugar, derrubando a casa junto com o corpo, se a morte houvesse ocorrido em casa, ou deixando-o na mata, se ela ocorresse durante uma caminhada. Ainda segundo Garcia (2010, p. 89) os velhos, quando estavam próximos da morte, também podiam ser deixados para trás. Ainda hoje, apesar de o ato de abandonar os velhos não fazer muito sentido, é possível perceber na aldeia que as pessoas que têm parentes idosos apresentam certa dificuldade em encontrar estratégias para cuidar deles, pois ao mesmo tempo em que há grande preocupação com seu bem-estar, a assistência para atividades cotidianas, como buscar e preparar alimentos, confrontam o ideal de autonomia pessoal que se espera de um Awa adulto.

A história a seguir, contada por Itaxã, é o desfecho de uma série de histórias que será apresentada no capítulo seguinte e que narra episódios envolvendo feitiçaria e vingança entre *awa* e *mihua*⁵⁵. São histórias que me foram apresentadas como histórias de *awatea*, ‘*awa* de verdade’, em referência às pessoas que viveram em tempos antigos, muito antes de manterem contato com os *karai*. O trecho apresentado a seguir narra a morte de um velho feiticeiro e os cuidados funerários de sua esposa e filho com o falecido.

⁵⁵ Os *mihua* são chamados pelos Awa de “índios bravos” ou “bandidos”. São um grupo próximo dos Awa, mas considerados violentos, traiçoeiros e falantes de uma língua estranha. Essa categoria *mihua* será melhor discutida no capítulo 4.

Um homem velho, um feiticeiro, estava caminhando com seus parentes. Ele tinha um filho. O filho caçou uma cutia, assou-a e deu para o pai comer, que comeu o fígado do animal. O jovem que ainda não casou não pode comer o fígado de cutia ou de paca, porque pode fazer mal, deixando-o cansado. O homem velho comeu o fígado e foi ficando cada vez mais cansado. Durante a caminhada ficou para trás e sua mulher, além de seus outros parentes, o ultrapassou pelo caminho. Eram muitas pessoas. Um dia começou a chover e todos seguiram a caminhada. O homem disse para sua mulher: “Pode ir, já eu chego lá”. A mulher, preocupada, insistiu que ele seguisse com todos os demais. Porém, ele repetia: “Podem ir, não precisam se preocupar comigo não, podem ir andando”. O homem já estava muito velho, com a cabeça branca e foi andando devagar. Ele andava e parava para descansar. A chuva continuava. Para se esconder da chuva, ele quebrou palha para se abrigar. Quando a chuva parou, ele continuou andando. Então voltou a chover e ele quebrou palha novamente. Quando a chuva parou mais uma vez, ele continuou andando. Quando voltou a chover, ele continuou andando, mas dessa vez era uma chuva mais forte e não havia palha por perto para construir um abrigo. Quando chove não é possível escutar outros sons além do som da chuva, no meio da mata ninguém escuta. É aí então que se vê coisas, como bichos e onças. No meio da mata, quando não tem caminho, há o risco de se perder. Quando chove tem que ficar sossegado até a chuva parar. Tem que tirar palha, se esconder, prestar atenção, pois pode aparecer uma cobra, uma aranha ou uma onça. Ficar escondido no meio da mata é perigoso. Podem aparecer cobras como a sururucu, que gosta de andar na chuva.

Então alguém matou o homem. Ele tinha matado duas mulheres com feitiços. Os parentes delas podem ter se vingado. Mesmo na chuva e escondido ele foi visto e morto. O homicida pegou o corpo, jogou dentro da água e foi embora. Quando já era tarde, talvez por volta do meio-dia, a mulher do feiticeiro voltou para tentar encontrá-lo no caminho. Ela foi andando. Então o *apita*, urubu-de-cabeça-amarela, se aproximou, sentindo o cheiro do morto. O *apita* comeu o morto, arrancando suas entranhas. Enquanto isso, a mulher vinha no caminho cantando. Ela cantava a música do seu marido, a música que ele cantava. A mulher e o *apita* se espantaram um com o outro. Ele com a aproximação de alguém cantando e ela com o fato de ter um cadáver no caminho. A mulher se perguntou: “Será que alguém matou meu marido?” Ela pisou e quebrou uns pedaços de pau, bem pequenos, parecidos com pequenas varas. Parecia que o marido havia sido flechado. Os pedaços de pau, cortados, estavam quebrados no chão. A mulher chorou e gritou. Ela estava sozinha. Os seus parentes já tinham seguido no caminho. Ela foi avisar seu filho.

O urubu já tinha feito um buraco no corpo do marido. Ao chegar onde o filho estava, a mulher disse “Alguém matou teu pai, não sei como foi”. Ela ainda disse que tinha avisado para que ele não se afastasse, que ficasse junto dos seus parentes. O homem, no entanto, insistia que não queria andar, que não queria ir, que iria sozinho. Eles choraram muito e voltaram para a mata, para o lugar onde o corpo estava. A mulher ficou cantando ao redor do corpo do seu marido, cantando as músicas de que ele gostava. O filho perguntou: “Como é que eu faço com meu pai?” A mãe respondeu: “Não sei, nós temos que levá-lo, arrastá-lo para casa, onde nós estávamos”. O filho concordou e pediu que a mãe tirasse cipó para amarrar o corpo pelo pescoço e arrastá-lo até o lugar onde estavam. A mãe contestou: “Como que tu tá fazendo isso?”

Ele respondeu: “Mas é o jeito de amarrar! Onde é que eu vou amarrar?” E foram embora arrastando o corpo. Mais adiante tinha um igarapé. Não era muito fundo, era bem raso. Quando o corpo caiu na água fez um barulho como se alguém estivesse enchendo uma garrafa, pois o urubu já tinha tirado tudo de dentro do corpo. Tinha sobrado só um buraco. Então quando caiu dentro do igarapé ficou fazendo barulho. O menino riu muito, mas a mãe o repreendeu e continuaram arrastando o corpo.

Quando chegaram em casa colocaram-no no chão. Com o morto dentro, derrubaram a casa, cobrindo-o. No fim da tarde, às 5 horas, o morto apareceu. Ele era muito parecido com o velho feiticeiro. Era igual a ele. Ele apareceu para a mulher. Mais tarde, quando já era noite, o homem começou a cantar. Ele ficou cantando ali, igual ao homem cantava, mas não era ele. Era um fantasma. Um *ajy* ou *ha'aera*. Um *awara'aera*. O menino também começou a cantar e foi em direção ao homem para cantarem juntos. Então a mãe disse: “Não vai não! Não é ele! É *ha'aera*”. Ele fala igual, canta igual. Quando amanheceu, ninguém mais viu o homem e todos foram embora.

Nesse trecho, aparecem alguns temas apresentados na seção anterior como o perigo do *ha'aera*. Aí está também algumas indicações dos ritos funerários dos períodos anteriores, como a lavagem do corpo no rio, ainda que na história não seja intencional, e a derrubada da casa com o morto dentro. Atualmente, há a prática da derrubada da casa, mas sem o morto. Os corpos são velados em caixões e enterrados em uma área próxima ao antigo posto Awa da Funai, que se tornou uma espécie de cemitério. Os velórios e enterros são sempre providenciados por servidores por Funai. Apesar de, infelizmente, durante minha convivência com os Awa ter acompanhado o luto por algumas pessoas, nunca presenciei um desses funerais. Porém, ouvi os Awa falarem inúmeras vezes dos seus mortos, recentes e antigos.

A primeira delas foi a morte de Xipa Waha, em 2015. Quando ele faleceu, eu ainda morava em Roça Grande e soube da morte pelos vizinhos, e depois de receber uma visita de um dos seus filhos, Manã. Quando fui avisado pela primeira vez, recebi a notícia de que ele havia sido encontrado desacordado na mata, levado para a aldeia e morrera a caminho do hospital, já próximo a São Luís. Nas semanas e meses seguintes vários detalhes foram aparecendo, bem como novas histórias de como a morte havia acontecido. A última vez que Xipa Waha tinha sido visto, ele estava saindo para uma expedição de caça de espera com outro homem. A técnica de caça de espera consiste em montar um *atakaja* no alto de uma árvore e durante a noite aguardar a presa se aproximar e surpreendê-la no escuro e do alto. Ambos os caçadores eram bastante experientes e sabiam bem como executar essa técnica. Depois de vários dias, preocupados com a demora do retorno dos dois caçadores, alguém foi à mata procurá-los. O companheiro de Xipa Waha então avisou que o encontrara machucado, no chão da mata. Foi aí

então que recebi pela primeira vez a notícia da morte. Depois de buscar socorro, percebeu-se que ele ainda estava vivo e foi levado para a aldeia e depois para um hospital de Alto Alegre do Pindaré, cidade mais próxima da aldeia. Porém, após alguns exames, os médicos verificaram que o caso era grave e o transferiram para São Luís, mas ele não resistiu. Aparentemente a causa da morte havia sido uma queda. Os vários traumas, pelo corpo todo, demonstravam que ele provavelmente havia caído da *tokaja*. Mas essa versão não satisfez seus parentes. Alguns dias depois, Manã me disse que apenas a queda não explicaria a morte do seu pai. Ele tomava vários remédios de uso contínuo, que não eram fornecidos pela rede pública e era comprado por ele e seus irmãos. Além disso, ele era um caçador muito experiente, era praticamente impossível que cometesse um erro banal como uma queda da *takaja*. Outros detalhes tornavam a história mais complicada. Segundo aqueles que estiveram no local onde Xipa Waha foi encontrado, ele tinha marcas nos braços, como se tivesse sido amarrado, e sua boca estava cheia de areia, um sinal de que tinha sido morto por um *mihua*. Os *mihua*, quando matam um Awa, tem como marca encher a boca da vítima de areia. Nas semanas seguintes outras hipóteses surgiram: Xipa Waha teria sido puxado por um macaco ou teria sido morto pelo seu companheiro. Presenciei uma reunião na aldeia em que seu companheiro de caça foi interrogado sobre o que acontecera na mata. Ele negou qualquer participação na morte. Contou que havia seguido um rastro de animal para outro lado e quando retornou ao ponto da *takaja* já encontrara Xipa Waha no chão. Um grupo de homens se organizou para fazer uma expedição para verificar se havia rastros de *mihua*. Eles não descartavam também a possibilidade de um invasor, madeireiro ou caçador, ser o responsável pela morte. Depois desse caso, o técnico de enfermagem que trabalhava na aldeia Awa e que socorreu Xipa Waha teve quer transferido, pois ele também estava presente quando outro awa, To'o, morreu em um hotel de Santa Inês a caminho de uma expedição de contato. A morte de To'o também não teve explicação. Ele dormiu no hotel e não acordou mais. Apesar das várias hipóteses e tentativas de descoberta do que acontecera com Xipa Waha, havia um consenso de que sua morte não poderia ser explicada por um simples descuido, sem alguma interferência de outra agência humana.

Outra morte da qual presenciei os desdobramentos foi a de Jakyxa'a, conhecido também como Xitehea. Em 2017, após vários dias queixando-se de dores, ele foi encaminhado a um hospital de Bom Jardim, município do qual faz parte a Terra Indígena Caru, mas cuja sede fica a cerca de 120 km da aldeia Awa. Ele retornou para a aldeia com uma orientação médica para

que procurasse um dentista, apesar das queixas de dores na região do peito e do abdômen. Como as dores não cessaram, ele foi levado novamente a um hospital de Santa Inês, onde faleceu alguns dias depois. A morte gerou muita indignação na aldeia e fora dela, pois ela escancarou o tratamento dispensado pelo sistema público de saúde na região aos indígenas e, nesse caso, em especial, aos Awa. Nos dias seguintes, estive na aldeia discutindo com várias pessoas sobre o sistema público de saúde e o subsistema de saúde indígena, pois o que a maior parte dos Awa queria era entender porque e quem era responsável por tantos deles saírem vivos da aldeia e voltarem dentro de um caixão. Foi então elaborada por eles, em colaboração comigo e a professora Flávia Berto⁵⁶, uma carta em português e awa, que reproduzo integralmente a seguir e que foi enviada ao Ministério Público Federal, a Coordenação do Distrito Sanitário Especial Indígena do Maranhão, a Coordenação Geral de Índios Isolados e Recente Contato da Funai e à Frente de Proteção Etnoambiental Awa da Funai:

O médico bandido que fica lá na cidade, no hospital, mata a gente. Tem que tirar o médico que mata a gente. Nós queremos médico que cuide bem da gente. É isso que nós queremos.

O enfermeiro do Polo Base não olha direito os doentes. Por isso os nossos doentes morrem assim. O enfermeiro do Polo Base não olha os doentes direito e joga eles para o médico. Não diz para o médico cuidar direito, não diz para ele dar o remédio certo.

Enfermeiro, por que os nossos pais de família sempre morrem cedo? Ele não era muito velho. Se ele já fosse bem velho, a gente não ia falar isso.

Foi muito caro para vocês cuidar dele? Então vocês disseram para deixar morrer? Foram vocês que deixaram ele morrer. Vocês podiam dizer logo “nós matamos o parente de vocês”. Quanto custa para cuidar da gente? Quanto custa um exame? Digam logo para a gente: “é tanto”.

Cadê o documento explicando o que aconteceu? O documento dizendo “essa é a doença que ele tinha no pulmão, a doença que ele tinha no estômago”. Vocês veem as nossas doenças e escondem. Vocês têm que contar para a gente saber. Tem que fazer o exame logo. Tem que contratar alguém para fazer os exames na gente. Alguém da saúde tem que mandar dedetizar nossas casas.

Vocês não ligam para os doentes, largam eles no chão. Não tem ninguém que fique olhando os doentes. Por que vocês deixam os doentes na cama suja? Para onde vai o recurso que vocês recebem? Por que vocês não compram uma cama nova? Vocês estão fazendo o que com dinheiro? Roubando? A gente não quer isso. Tinha que ter cama boa. É isso que a gente quer.

Tem que colocar gente no Polo. Não tem ninguém no Polo Base. Não tem enfermeiro para olhar os doentes. Alguém deveria ter ficado com ele. Todos

⁵⁶ Nossa colaboração esteve restrita à transcrição do que era ditado em awa e à revisão da tradução para o português. Uma versão base da carta foi inicialmente escrita em awa por algumas lideranças e depois foi modificada por sugestões de outras pessoas, que ditavam os trechos que queriam ver incluídos ou modificados durante várias reuniões dedicadas a isso.

do Polo Base foram embora. Tem que colocar enfermeiro de plantão. Se a gente morrer de novo, vamos fechar o polo.

Fala para o chefe de vocês marcar reunião para a gente conversar com ele. Diz para ele vir aqui na aldeia. A gente não quer prender ninguém, a gente quer só conversar. Tem que mandar algum procurador do Ministério Público para conversar junto com a gente. A Frente de Proteção tem que falar com o chefe da saúde. A Frente disse para o enfermeiro cuidar bem dos índios de recente contato? A Frente disse que eles estão morrendo cada vez mais? A Frente disse que são vocês que entendem de remédio, que esse é o serviço de vocês?

A gente não quer que os doentes saiam de ônibus. Tem que ter outro carro no Polo para levar os doentes para São Luís. Cadê que o SUS paga bem para quem trabalha no hospital? Tem que pagar bem para quem faz os exames no hospital. Por que é assim? O SUS tem que pagar bem para cuidarem dos indígenas.⁵⁷

⁵⁷ *Tutu mihua iku apo awa ikaha neme apo. Pia 'o tutu mana awa ikara. Tutu awa mikwirakatyhara arixa ta aria. Arixa ta kinawãna aria.*

Karai puhÿjara Polo Base pahara nime 'ê ri awarahykerhe awa nÿ. Xipe arirahykerera manÿ nawã mehê anÿ. Nixakatyri karai puhÿjara Polo Base pahara anÿ mamore awarahykerera hatutu pe. Amykwirakatyhy ni 'iri tutu pe anÿ. Amanô katyhy puhÿ ipe ni 'iri tutu pe nÿ.

Karai puhÿjara ma 'ajpo mijê ariruxa 'akeruhu manÿ awije wajajuhu kenehê? Niwanÿxa 'ateri wanÿxa 'ate mehê narima 'itari ki mehê ipe.

Ma 'ajpo nawã te mijê hamãj ra 'o re tamatare apo hehe pÿme? Xipe pima 'i nawã ipe amê ti manÿ apaj. Pi 'i re apo ipe mō manÿ pi 'i rape ikarakatane i 'i. Pi 'i ikane ri nijã ta rape arikakata ihe 'e. Mō nawÿ te tamatare mijê awarykerhe? O 'o ka rehe. Kwa tamatare kã hehe pi 'i mō aripe nÿ

Mō pape pixakaka mō aripe nÿ? Kwa hahyha ine kinawãna hehe ijãmiruhukeramanahÿ hajkumanahÿ pi 'i mō aripe. Pixamÿ arirahyha arerehe pijã pimumu 'ũ arirahyha hahy haramōa te kyry 'y. Pia 'o arirahykerera taha apaj tata rehe kyry 'y. Amê karai puhÿjara karai awarahykerera xakwahara ti xa kyry 'y. Amê karai puhÿjara karai makaxÿjara temuka terewe awa ariripa ria.

Pimapy awarahykerera wy rehe ni 'i. Na 'axi ma 'a awarahykerhe me 'ê ma 'a anÿ. Ma 'ajpo mijê awarahyke pimapy cama manahykerhe nÿ. Mō te tamatare piruku mijê? Mō cama japanÿha puhua piparikwa mō ipepe nÿ? Piminê tamatare ajpo? Narixatarihi kÿ mehê aria.

Pimapy xi parahÿ ma 'a rehe raka. A 'e arixata kinawãna aria. Pimapy karai Polo pahara ti ku kyry 'y. Na 'axi karai Polo Base pahara nÿ. Na 'axi karai puhÿjara awarahykerhe me 'ê ma 'a anÿ kere karai aha. Hajpa pe haja iku xi karai puhÿjara pyhykara ipyry haxakahara araka nÿ. Oho pãj karai Polo pahara haja awÿ nÿ. Karai puhÿjara ti ku pyha mapy kyry 'y. Arimanÿ apy xi nÿ haramyty ta Polo Base aria kyry 'y nÿ.

Pima 'i pitamÿ pe ri awa i 'i ta nijênipe tamÿ pe ri. Ama 'i tu xie ariripape i 'ipa awa. Nawani tarape jaky ta je ani 'i ta re wÿnipe. Amê karai maratÿjatamÿ tu muwa pamê ari nÿ. Mō karai arirehe me 'ê ma 'a ma 'i mō karai puhÿjatamÿ pe anÿ. Manÿ rape awije wÿ jehe 'e irimō karai puhÿja pe anÿ. Amykwirakaty wÿ i 'i nimō karai puhÿja pe anÿ. Pijã rape puhÿkwahara jehe 'e irimō karai puhÿja pe anÿ.

Narixatarihi arirahykerera kahuramãj ipe oho mehê kyry 'y. Pixa kahu amōa ti ku Polo pe arirahyke tiroho Sãolupe kyry 'y.

Mō karai tamÿ awa mykwira parikwa katyhy mō tutu pe anÿ? Amê karai tamÿ tiparikwa katyhy karai tata rehe awa ja 'oka pe kyry 'y. Ma 'ajpo nawã te mijê? Pyhy xipe tamatare awa mikwira ta ihe 'e. Parikwa katyhy xipe ipe anÿ.

A carta denuncia maus tratos no Polo Base, que é uma das estruturas de apoio ao atendimento de saúde indígena. A gestão de atendimento básico de saúde indígena é feita por unidades descentralizadas espalhadas pelo território nacional, os Distritos Sanitários Especiais de Saúde Indígena (DSEI), que por sua vez, conta com unidades administrativas regionais, os polos base. No caso dos Awa, há Unidades Básicas de Saúde (UBS) nas aldeias Awa e Tiracambu. Nas aldeias Juriti e Guajá o atendimento é prestado nas instalações dos antigos postos indígenas da Funai. Na UBS da aldeia Awa há permanentemente, ou pelo menos deve haver, um técnico de enfermagem e periodicamente uma equipe formada por médico, enfermeira e odontologista. Quando os pacientes não podem ser atendidos na própria aldeia, ou precisam fazer exames e consultarem-se com especialistas, são levados para hospitais dos municípios do entorno, como Alto Alegre do Pindaré, Bom Jardim ou Santa Inês, conforme a complexidade do quadro do paciente. O Pólo Base que atende às aldeias Awa está localizado em Santa Inês. Ele funciona também como um alojamento para pacientes em recuperação e seus parentes, ou mesmo para indígenas em trânsito e que precisam ficar na cidade.

Apesar de, a princípio, os pacientes tratados fora da aldeia serem acompanhados por profissionais especializados do Pólo Base e por Agentes Indígenas de Saúde (AIS), que atuam como intérpretes e acompanhantes, a carta deixa claro que o tratamento recebido pelos Awa nos hospitais e no próprio Pólo Base não é dos melhores. Às precárias condições de atendimento dos hospitais públicos, soma-se a falta de preparo dos profissionais para atender os indígenas e o racismo institucional. Parte considerável dos Awa não consegue se comunicar em português satisfatoriamente para expressar o que estão sentindo ou compreender instruções básicas de médicos e enfermeiros. Isso se agrava no ambiente caótico dos hospitais e enfermarias. Algumas vezes recebem tratamento mais cuidadoso na Casa de Apoio à Saúde Indígena (CASAI), em São Luís, dedicada exclusivamente ao tratamento de indígenas. Porém, a distância da aldeia e dos parentes não colabora para o conforto dos pacientes.

Outra questão apontada pela carta é a falta de esclarecimentos sobre os procedimentos pelos quais os doentes passam e o que significam os diagnósticos que lhes são informados. São ainda raras e ineficientes as tentativas de estabelecer protocolos de atendimento e de comunicação entre profissionais de saúde e pacientes que levem em conta a dimensão intercultural da saúde, da doença e do corpo. Ainda que haja algum espaço para que práticas tradicionais sejam executadas simultaneamente aos procedimentos médicos, os Awa

manifestam, e isso é claro na carta, que dificilmente recebem esclarecimentos de fato sobre as doenças identificadas pelos *karai* e seus tratamentos.

Por fim, a carta questiona a ineficácia de políticas da Funai para os povos de recente contato, que deveriam acompanhar e fiscalizar as políticas públicas de saúde direcionadas a eles, garantindo que ela seja compatível com a vulnerabilidade da saúde desses povos. Além disso, questionam a justificativa de que faltam recursos financeiros para um melhor tratamento, já que isso seria uma expressão da monetarização do valor das suas vidas.

Ao contrário da morte de Xipa Waha, era clara a responsabilidade pela morte de Jakyxa'a para meus interlocutores: era o sistema de atendimento de saúde, que tinha deixado claro que não se importava com eles. Isso motivou uma série de reuniões, reivindicações, mudanças de equipe e a reestruturação do atendimento de saúde, com arranjos entre o governo estadual, federal, Funai e o DSEI do Maranhão para que situações como a relatada na carta não se repetisse. A eficácia desses movimentos poderá ser avaliada no futuro. Infelizmente, ainda ocorreriam outras mortes, envolvendo uma jovem grávida e crianças recém-nascidas. No caso das crianças, a indignação voltou-se novamente ao atendimento de saúde. Alguns creditaram as mortes a aplicações de vacinas. No entanto, estava afastado no período e não obtive maiores detalhes do que aconteceu.

A atitude mais comum em relação aos mortos é não falar seus nomes e não falar deles. Quando perguntados sobre parentes já falecidos a maioria refere-se a eles apenas com “*manũ*” e está subentendido que dos que morreram não se fala o nome. No entanto, com o tempo percebi que daqueles que morreram há mais tempo falava-se. Quando tentava coletar genealogias, saber o nome dos parentes a partir da 2ª geração ascendente despertava interesse em quem estivesse à volta e os mais velhos debatiam longamente sobre quais os nomes corretos de seus avós e bisavós. No entanto, a memória não ia muito além disso. Alguns não tão antigos também são lembrados com certa frequência, como Xipaxa'a e Mirakêxa'a, que faziam parte do grupo contatado no igarapé Tabocão e que chegou primeiro ao local onde está a aldeia Awa. Ambos são lembrados como grandes lideranças e conhecedores das histórias dos Awa. Iperiakõma'ã, conhecido também como MiriMiri, também é lembrado com frequência. Andando com Tatuxa'a na mata, próximo à aldeia Tiracambu, ao passarmos pelo igarapé Traíra, ele apontou uma árvore cortada ao meio. Ele disse que ela havia cortada por MiriMiri, para tirar mel, e a ainda estava ali.

Uma preocupação recente a cada vez que morre alguém das gerações mais velhas é que a transmissão de alguns conhecimentos considerados fundamentais, como os cantos e os mitos, está sendo perdidos junto com eles, pois não puderam ser transmitidos para as gerações mais novas. As mudanças pelas quais as vidas da geração que nasceu e cresceu antes do contato e das gerações que nasceram nas aldeias foram imensas. Essa é uma questão que será discutida no capítulo 5. A seguir discutirei algumas questões relativas à memória dos mortos e o que ela pode dizer sobre a história.

3.3.Outro nome do Tempo

Cormier (2003b), que também baseou sua etnografia nos Awa da aldeia Awa, entre o final da década de 1990 e início da década de 2000, relacionou os temas da morte, da memória e da historicidade entre os Awa. Sobre a memória dos mortos, Cormier (2003b, p. 130) afirma que:

Apesar de encontros com os mortos serem centrais para sua vida religiosa, os Guajá têm dificuldade em recordar os nomes dos seus mortos depois de passados vários anos. Os Guajá têm dificuldade até de lembrar os nomes dos seus próprios pais. Os Guajá não têm tabus sobre os nomes dos mortos, não têm tecnonímia e nenhuma outra prática onomástica que desencorajaria dar o nome dos mortos. Eles também não demonstram nenhuma ansiedade seja ao dizer ou ao ouvir os nomes dos ancestrais mortos. Poucos conseguiram recordar os nomes de alguns mortos. Em várias ocasiões, os informantes que foram perguntados sobre os nomes dos seus pais mortos voltaram depois e deram os nomes que eles inicialmente não conseguiram recordar. Além disso, os registros da Funai tinham alguma história genealógica. Não havia ansiedade demonstrada ao ouvir esses nomes e alguns conseguiam confirmá-los como seus parentes, apesar de outros não lembrarem. Assim, ao mesmo tempo em que não há uma regra ativa que proíbe a lembrança de nomes dos mortos, é, contudo, normativo esquecer.⁵⁸

⁵⁸*Although encounter with dead ancestors are central to their religious life, the Guajá have difficulty recalling the names of their dead after several years have passed. The Guajá even have difficulty recalling the names of their own parentes. The Guajá have no taboos on the names of the dead, no teknonymy, and no other onomastic practice that would discourage providing the names of the dead. Nor do they exhibit any anxiety upon either stating or hearing the names of dead ancestor. A few were able to recall the names of some of the dead. On several occasions, informants who were asked the names of their dead parentes later returned and provided the names they were initially unable to recall. In addition, FUNAI records contained some genealogical history. There was no anxiety displayed upon hearing these names, and some were able to confirm them as their relatives, although others did not remember. Thus, while there is no active rule prohibiting recalling the names of the dead, it is, nonetheless, normative to forget.*

Esse esquecimento normativo estaria segundo a autora relacionado ao regime de historicidade awa. Para Cormier (2003b), os Awa sofreriam de uma “amnesia genealógica”, pois lembrar dos ancestrais mortos seria uma atividade sagrada e reservada aos sonhos e ao ritual na maior parte das vezes. Cormier (2003b, p. 108) argumenta que, para os Awa, os conceitos de passado, presente e futuro estão relacionados a uma localização espacial e a estados espirituais. O *iwa* seria um lugar que contém versões pessoais do passado, sendo, entretanto, “antes um lugar do sagrado do que da história” (CORMIER, 2003b, p. 100). Na versão apresentada pela autora, o *iwa* seria povoado por versões mais jovens e belas de vida, versões passadas daqueles que vivem no chão. Além disso, o *iwa* seria uma experiência de descolonização da história, uma forma de afirmação étnica e demonstração de extremo etnocentrismo (2005, p. 131), pois nele seria possível separar elementos “estrangeiros” da sua existência. A autora descreve que, segundo seus interlocutores, os *karai* não teriam *hajtekerá*, e assim, não iriam para o *iwa* após a morte. Dessa forma, o *iwa* reverteria os efeitos do contato, excluindo inclusive todas as “evidências materiais” da existência dos não-indígenas do *iwa* (CORMIER, 2003b, p. 132). No *iwa* não existiriam, por exemplo, redes de pano, apenas redes de fibra de tucum, ou espingardas.

O *iwa* seria, então, similar a “um movimento de revitalização por meio de um esforço consciente para suprimir os efeitos da aculturação por meio do ritual”, com “traços nativistas na restauração do modo de vida pré-contato” (CORMIER, 2003b, p. 135). No entanto, argumenta ainda Cormier (2003b, p. 135-136), essa experiência ritual do *iwa*, contrastaria com os desejos dos awa por “itens materiais ocidentais” na sua vida cotidiana. A “crítica cultural”, como define a autora, do *iwa* seria, então, não apenas uma reação supostamente etnocêntrica ao contato, mas também um meio de criar diferenças, uma vez que itens culturais que são atribuídos a outros povos pela autora, como plantas cultivadas, também estão ausentes do *iwa* e a exclusividade masculina da subida ao *iwa* durante os rituais criaria uma diferença de gênero que estaria ausente da estrutura social awa, supostamente igualitária. Essa perspectiva, no entanto, acaba por ignorar a historicidade awa e o papel que a alteridade e as transformações desempenham nela. Não se trata, de modo algum, de recusa ou idealização de uma vida pré-contato. Ainda que de fato, e isso tem sido e será discutido ao longo de todo este trabalho, ser um *awatea* possa estar relacionado à forma dos *karawara*, ser *awatea* implica em relações com

a alteridade, não no isolamento ou em uma idealização.⁵⁹ Os *karawara* e os *awa* não são a mesma coisa, ainda que os *karawara* sejam *awa*, e o *iwa* não é simplesmente um modelo do *wy*.⁶⁰

Hernando e Ruibal (2013, p. 194) defendem, de um ponto de vista etnocêntrico que ignora a historicidade *awa*, e recorrem ao *iwa* e aos *karawara* para argumentar que eles são índices de uma “resistência” *awa*, como recusa de uma tradição contra inovações e transformações que seriam causadas pelo contato. Os autores consideram que os *Awa* têm passado por processo de sedentarização forçada e de transformação cultural, e que, então, um conjunto de traços como localização espacial, relação natureza-cultura, estrutura habitacional, cultura material, modo de identidade e estratégia econômica permitiria classificar níveis de resistência “ao modo de vida representado pela Funai” (HERNANDO e RUIBAL, 2013, p. 202). Esses níveis de resistências poderiam ser observados espacialmente por meio da distância entre as casas da aldeia e o posto da Funai segundo um modelo no qual os indivíduos mais “resistentes” e que exibem maior número de traços “tradicionais” se estabeleceriam mais distantes do posto. Além disso, segundo Hernando e Ruibal (2013), a tradição dependeria de uma “cosmologia não-moderna”, que não considerasse uma separação entre a natureza e a cultura; habitações provisórias, construídas com folhas e troncos, sem paredes que denotem diferenciação entre o espaço público e privado; o uso de artefatos não-industriais, mais “tradicionais”; identidade pessoal relacional ou dividida, não individual; e por fim, a prática da caça e da coleta, atividades econômicas que seriam mais “tradicionais”.

De acordo com essa concepção neo-evolucionista dos autores, construída a partir de uma versão simplificada da oposição entre moderno e tradicional, o modo “tradicional” de vida dos *Awa* dependeria de uma “reciprocidade generalizada, de uma aparência similar à do resto dos membros do grupo, da ausência de uma busca por mudanças nas atividades cotidianas, da inexistência de diferenciação entre uma esfera pública e uma privada de atuação, etc.” (HERNANDO e RUIBAL, 2013, p. 201). A caça e a coleta seriam atividades em que “não se distingue o ‘trabalho’ da própria vida, a atividade está cheia de prazer, o tempo é puro presente,

⁵⁹ Garcia (2010, p. 92) também chama atenção para o fato de que a noção de amnésia genealógica presente também em Cormier (2003b) é etnocêntrica e ignora o papel ativo que o esquecimento tem na constituição da memória *awa* e na Amazônia indígena de modo mais geral, como defende Taylor (1993).

⁶⁰ A terra é para os *karawara* uma “versão quase decadente do *iwa*”, um local sujo e feio, e do qual os *karawara* não gostam e evitam ficar por muito tempo (GARCIA, 2010, p. 399). Assim, a questão é a oposição entre o *iwa* e o *wy*, não apenas entre o lugar onde há e onde não há *karai*, apesar deles a terem tornado ainda pior para os *karawara*, como afirmam alguns dos meus interlocutores.

o corpo se desnuda, o deslocamento é constante e transcorre na sombra, sob a luz parda da selva...” (HERNANDO e RUIBAL, 2013, p. 202). A essa imagem edênica do passado pré-contato estaria em contraste “o desejo e a apropriação de objetos doados pela FUNAI, do uso de roupas variadas que lhes diferenciam entre si, do rompimento com a regra de reciprocidade com o grupo, da busca por mudanças nas atividades diárias etc.” (HERNANDO e RUIBAL, 2013 p. 201). Além disso, “a roça implica num ‘trabalho’ duro e sacrificado, abaixo de um sol abrasador, que exige que se cubra todo o corpo, envolvendo um sentido de tempo sazonal e, portanto, aberto a passados e a futuros, atuando sobre uma natureza que não interage e nem desafia, pois está dominada e é passiva...” (HERNANDO e RUIBAL, 2013, p. 202). Há, entretanto, um desequilíbrio entre os polos tradicionais e “modernos”. Mesmo que haja resistência, os Awa manteriam “firmemente a fantasia de que constituem uma sociedade harmônica, que conserva os mesmos traços que eram característicos do passado” (HERNANDO e RUIBAL, 2013, p. 214). Segundo Hernando e Ruibal (2013, p. 214), essa fantasia de tradição, e supostamente de harmonia, nega um “antagonismo essencial e traumático no presente” entre modernização e conservadorismo. Essa negação diria respeito ao trauma da transformação em “agricultores, habitantes permanentes de uma aldeia estável, usuários de roupas modernas, ou consumidores de objetos industriais” e opera, segundo os autores, por meio de uma utopia manifestada ritualmente, uma utopia em que os homens são iguais e que vivem no passado, o qual é associado com a nudez, uso de penas e entoação de cânticos tradicionais.

Hernando e Ruibal (2013) defendem um posicionamento culturalista do contato há muito criticado pela teoria antropológica⁶¹, no qual o contato entre povos levaria ao domínio de uma cultura pela outra, observável pela perda e aquisição de traços culturais. Considerar o que fazem e dizem os Awa Guajá em termos de resistência ou perda da tradição leva os autores, ao fim, a declararem sua tarefa como a de revelar “a verdade última da sua inevitável transformação, o núcleo contraditório e em conflito com aquilo que já são de forma irremediável e irreversível” (HERNANDO e RUIBAL, 214). Trata-se aqui de uma das armadilhas do estudo da história indígena baseado na noção de resistência (MONTEIRO, 1999). Monteiro (1999, p. 240-241) lembra que, entre os desafios para uma história dos índios no Brasil, deve-se lidar com 1) a noção de resistência como “reação”, que considera os atores

⁶¹ Para um resumo da crítica a essa ideia de contato cultural ver, por exemplo, Carneiro da Cunha (2009d).

nativos dominados por uma visão conservadora e paroquial em reação às mudanças impostas por fatores externos; 2) “o enfoque no sujeito coletivo como móvel da resistência [...] que esvazia qualquer discussão sobre a política de atores nativos, a qual, como sabemos, nem sempre acontece no sentido da defesa dos interesses coletivos ‘tradicionais’”; 3) a “insistência em tratar as sociedades indígenas como sempre exteriores e radicalmente opostas à sociedade colonial, e posteriormente, nacional”. Além disso, há o desafio da “apropriação da história com elemento estruturador de um discurso propriamente indígena, em que a questão da resistência é nodal” (MONTEIRO, 1999, p. 243).

Volto então à descrição de Taylor sobre o luto achuar e de como o esquecimento dos mortos é expressão de uma historicidade, que tem oferecido um modelo para se pensar as historicidades ameríndias e permite uma aproximação ao caso dos Awa. Para os Achuar descritos por Taylor (1993, p. 658), a humanidade é uma condição compartilhada por todos os seres, sendo que as diferenças entre formas de existência social são, portanto, mais relevantes do que diferenças supostamente naturais, como nas ontologias mononaturalistas. Todos os achuar são considerados como parte de uma mesma forma de existência social, embora dividam-se em subgrupos de acordo com diferenças linguísticas e relações de parentesco. Essas coletividades formadas por esses subgrupos possuem, por sua vez, um conjunto limitado de pessoas no sentido de que há possibilidades finitas de virtualidades de existência que podem ser atualizadas em identidades humanas concretas. Assim, a morte nessa coletividade é fundamental para que possa ocorrer o nascimento de uma criança. Daí a necessidade de “desmemorar” e apagar a identidade do morto: “[...] enquanto os mortos são lembrados como indivíduos específicos e reconhecíveis, enquanto eles estiveram presentes, resumidamente, as virtualidades de existência que eles ocupam permanecem indisponíveis⁶²” (TAYLOR, 1993, p. 659). O que individualiza uma pessoa achuar é principalmente seu rosto e a individualidade é reconhecida principalmente pela visão. Além disso, a individualidade também está fortemente ligada à identidade sexual e a papéis de gênero que devem corresponder a essa identidade. Os ritos funerários e o processo de luto devem, portanto, promover ativamente uma disjunção entre a pessoa enquanto virtualidade, existência e a sua individualidade:

⁶² “[...] so long as the dead are remembered as recognizable and specific individuals, so long as they are presente, in a word, the virtualities of existence they occupy remain unavailable”.

Em suma, o processo de desfazer-se dos mortos implica em um tipo dual de disjunção. Os mortos devem ser separados dos vivos, ao invocar invisibilidade mútua, ao quebrar laços de parentesco anteriores em anonimato social e afetivo, ao apagar a memória da aparência do falecido e também a memória do indivíduo mesmo, e ao reciclar seu nome por meio da sua doação a um recém-nascido. Porém, a morte também implica na separação do indivíduo morto de si mesmo, uma desconstrução progressiva da totalidade da pessoa formada quando estava vivo (TAYLOR, 1993, p. 669).⁶³

É esse processo que torna os mortos identidades abstratas, destinos despersonalizados e vitalidades genéricas que torna os mortos não memoráveis (TAYLOR, 1993, p. 669). É por essa razão também que quando um membro do grupo é capturado e morto, seja pelos fantasmas *iwianch* ou por grupos rivais, não são realizados os devidos ritos funerários, processos de desindividualização não podem ser realizados e perde-se aquela virtualidade de existência. Uma das formas de conquistar novas virtualidades, ou seja, novas pessoas, é pelo ritual do *tsantsa*, a redução de cabeças. O ritual, em um primeiro momento, socializa e incorpora o inimigo, sempre um achuar, ao grupo que o capturou, tornando-o afim. A técnica de redução de cabeça tem a preocupação de preservar um rosto reconhecível, uma vez que, como mencionado anteriormente, esta é uma expressão da individualidade. Em um segundo momento, o ritual recria verbalmente o ataque no qual o inimigo recém-incorporado ao grupo foi morto e segue como um funeral comum. Nessa segunda morte, a pessoa passa a fazer parte do conjunto limitado de virtualidade de existência do grupo, então ampliado.

Taylor (1993, p. 675) considera que a caça de cabeças dos Jivaro é o oposto da história, ao compará-la com as vinganças movidas pela antropofagia tupinambá discutida por Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (2009). Os mortos decapitados são os únicos que não são esquecidos, sendo lembrados muito tempo depois da sua morte, porém não são “historicizados” (TAYLOR, 1993, p. 675). A eles não estão associados um nome, uma história, as circunstâncias ou profundidade temporal da sua morte, mas apenas “raiva atemporal” e “sentimentos não ditos”. Apenas os caçadores de cabeça vivos são capazes de contar suas histórias, ou seja, para Taylor (1993) a narrativa histórica entre os Achuar exige a existência de um sujeito vivo: “Na perspectiva jivaro, a história não é o passado, é a autobiografia em

⁶³ “*In sum, the process of parting with the dead implies a dual kind of disjunction. The dead must be separated from the living, by invoking mutual invisibility, by breaking down previous kin ties into social and affective anonymity, by rubbing out the memory of the deceased’s appearance and so the memory of the individual himself, and by recycling his name through its bestowal on a new-born infant. But death also implies a separation of the daed individual from him- or herself, a progressive deconstruction of the totality that person formed when alive*”.

construção; e sua capacidade de tornar-se tanto um herói no curso da vida de alguém e o narrador do destino exemplar de si mesmo, fazer história, como contá-la, nasce de um encontro secreto entre o *arutam*, epifanias de biografias não lembradas e mortos não vistos nem nomeados” (TAYLOR, 1993, p. 675). Os feitos de uma vida alimentam, portanto, uma coleção de um passado sem memória. Assim, a história para os Achuar, conclui a autora, é o esquecimento.

Poderia ser dito também que a história é a morte. A dissolução da pessoa associada à morte, que tanto no caso achuar quanto no caso awa não são um fim, mas um devir. Não poderia afirmar que há entre os Awa uma ideia similar a de virtualidades de existência limitadas ou de que a dissolução da identidade de uma morte é necessária para que a criança nasça, ou ainda que haja entre eles algo similar à captura ritual de outras virtualidades. Entretanto, o caso achuar e o caso awa tem em comum o papel do esquecimento. O esquecimento, como processo do luto que permite a realização da separação entre os mortos e os vivos, é um empreendimento ativo e fundamental, devendo ser realizado de modo apropriado. No caso dos Awa, no entanto, a biografia do morto não é apagada. Pelo contrário, como mostrei anteriormente. Não se fala e não se lembra principalmente dos mortos recentes. Quando o esquecimento se completa, ou seja, a presença e a individualidade deles foram atenuadas, volta-se e falar deles. Que depois da morte continue-se “vivo igual”, não diminui a dor da perda de um parente por uma doença que poderia ter sido prevenida ou por um ato de violência. Aqueles que ficam perdem o morto como parente ou amigo, pois ele se esquece dos seus parentes no *iwa*, transformado em *karawara*. Falar da morte e dos termos nos quais ela é pensada e nos quais se fala dela é falar do tempo, ou ainda, dos movimentos da pessoa no tempo. Qual é, então, o movimento da pessoa awa?

Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (2009) sugerem uma tipologia das historicidades ameríndias, baseadas em um contraste entre socialidades que privilegiam a temporalidade ou a espacialidade, tomando os povos tupi como exemplo da primeira e os povos jê como exemplos da segunda. Discutindo o significado da “morte gloriosa” no terreiro dos rituais antropofágicos dos belicosos Tupinambá no século XVI, os autores destacam que aquilo que o guerreiro que será morto deixa é uma memória, estando aí a glória da sua morte (CARNEIRO DA CUNHA e VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 90). Não se trata da glória e da memória apenas daqueles que derrotaram um inimigo e o mataram, mas também daquele que foi vencido e morto. É uma “memória da vingança, produzida pela vingança e apontando

para a vingança” (CARNEIRO DA CUNHA e VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 91). Os autores assim descrevem essa memória da vingança:

Compreende-se assim que o túmulo honroso entre todos seja o estômago do inimigo. A vítima realiza-se plenamente enquanto ser social na medida em que através dela se dá a passagem e a união entre o que foi e o que está por vir. Por isso essa é a morte gloriosa por excelência, a morte social: as outras são mortes naturais. Esta ao contrário é a morte que dará novo impulso à espiral interminável das vinganças. Há aqui uma circulação perpétua da memória entre grupos que se entrevingam, circulação garantida pelo fato de que uma morte jamais quita morte anterior. Não há ciclo de *vendeta*, mas espiral ou pêndulo (CARNEIRO DA CUNHA e VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 92).

Nesse caso, não há transmissão de nomes ou posições cerimoniais entre as gerações, mas uma memória de inimigos para guerrear e mortos na guerra. Assim, “a memória não é resgate de uma origem ou de uma identidade que o tempo corroeu, mas é ao contrário a fabricação de uma identidade que se dá no tempo, produzida pelo tempo, e que não aponta para o início dos tempos, mas para seu fim” (CARNEIRO DA CUNHA e VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 92). A morte é a condição para que possa haver vingança e, em certo sentido, para que possa haver futuro, na manutenção de uma relação com o inimigo, que é quem funda a sociedade tupinambá. É nesse sentido que os autores afirmam que a memória da vingança é o lugar da efetuação do social para os Tupinambá, pois “a guerra de vingança tupinambá é uma técnica da memória” (CARNEIRO DA CUNHA e VIVEIROS de CASTRO, 2009, p. 99). Essa técnica da memória não é, entretanto, “da ordem de uma recuperação e de uma ‘reprodução’ social, mas da ordem da criação e da produção: é instuinte [...], [é] abertura para o alheio, o alhures e o além: para a morte como positividade necessária” (CARNEIRO DA CUNHA e VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 99).

No caso Awa, o que produz o futuro não é a memória da vingança, mas o tornar-se outro, ou ainda, tornar-se uma pessoa magnificada, um *karawara*. A descrição de Viveiros de Castro (1986, p. 607, destaques do autor) do “cogito canibal”, poderia também ser feita aos Awa, estabelecendo um paralelo entre os *Mai* e os *karawara*, destino dos vivos após a morte:

A vida dos mortos celestes não é uma inversão ou negativo da condição de vivente – ela o é da condição de morto, do aspecto terrestre-putrefato do morto. No que tange ao “modus vivendi”, ela é uma amplificação intensiva, uma hipérbole. É nesse sentido, talvez, que se pode entender a equivalência entre os conceitos de *bide rĩ*, o que será Pessoa, e *Mai di*, o que será

Divindade, para designar a alma ativa do morto. Os verdadeiros *Bide*, são os *Maï* – isto é, os gigantescos *tiwã*, Outros, dos viventes -, e a Pessoa só se completa ou realiza em seu Devir (o que será), devir necessariamente *outro*: o deus, o morto, o inimigo. Entre *bide pe*, o que foi Pessoa, e *bide rĩ*, o que será Pessoa, está e flui *bide*, a Pessoa, entre a terra e o céu, o passado e o futuro, a [sic] cavaleiro do Devir. Tendo sido, vindo a ser, ela não é, propriamente, nada: é outra – devém.

A pessoa Awa também se completa na sua transformação pelos *karawara* em Outro, um *karawara*, que é a forma mais completa de uma *awatea*, um *awa* verdadeiro. Se o destino da pessoa araweté é tornar-se um Maï, o destino da pessoa awa é tornar-se um *karawara*. Assim, o movimento da pessoa awa no tempo, não é um movimento de tornar-se a si mesmo, mas é um tornar-se outro. Tonar-se *awa* não é tornar-se idêntico a si mesmo, mas pelo contrário, é realizar-se em um devir. É esse o papel do esquecimento e da memória, tornar possível essa transformação. A vida no *iwa*, essa “intensidade amplificada” da vida no chão, não é um espaço de conservação ou resistência, pelo contrário. Ou talvez não o contrário, mas outra coisa. Não se trata de uma reação ao contato, aos *karai* e nem mesmo um mecanismo de eliminar a temporalidade. Ele aponta para o futuro.

Discutirei essa ideia com mais detalhes no próximo capítulo. É dessa perspectiva que apresentarei algumas críticas que meus interlocutores me apresentaram sobre o contato e as transformações decorrentes dele.



Figura 17 Crianças brincando na *takaja* na manhã seguinte ao ritual.

Capítulo 4 - “Foi a Funai que criou a gente”

Neste capítulo apresentarei alguns relatos sobre o encontro entre os Awa e os *karai*. A partir desses relatos, pretendo discutir a ideia de “contato”. Os relatos são: 1) Amỹ Paranawãja sobre a separação do seu grupo, que em fuga a ataque dos *karai*, dividiu-se em dois: uma parte permaneceu próxima à região do médio Pindaré e hoje vive na aldeia Tiracambu e Awa, e a outra parte tem seu paradeiro desconhecido, mas acredita-se que seja um grupo que tem sido avistado nos últimos anos na Terra Indígena Arariboia, no sul do Maranhão. 2) Takamỹ'ĩxa'a, que nasceu na região do Alto Pindaré, relata como após perder sua família foi adotado pelo grupo de Amỹ Paranawãja. O grupo de Amỹ Paranawãja se encontrou posteriormente com Ximira, que vinha se aproximando dos *karai* e convenceu-os a fazer o mesmo, por volta de meados da década de 1980. Takamỹ'ĩxa'a descreve como era viver na floresta quando não havia *karai*, o medo do encontro com os *mihua*, e as preparações antes de ir para perto dos *karai*; 3) Ximira relata como ele e sua esposa perderam suas famílias nas guerras com os Ka'apor, Kayapó, os *aramukua* e os *mihua*. Ele conta como as equipes da Funai procuraram seu grupo e como, em busca de proteção, foram para a aldeia Awa, onde estava o grupo do igarapé Tabocão; 4) Wirixia relata seus primeiros encontros com os *karai*, muito antes das expedições da Funai e como os conheceu e foi viver com eles antes de mudar-se para a aldeia Awa, convencido por Ximira, em 1980; 5) Irakatakua relata como seu grupo, na margem direita do Pindaré e próximo de povoados e das obras da BR-222 e da Estrada de Ferro Carajás, encontrou-se com uma expedição da Funai e foi transferido para a aldeia Awa entre 1979 e 1980. Na caminhada para a margem esquerda do Pindaré muitos morreram. Ele relata ainda o reencontro com a irmã de sua avó, Makaria, em 2015, que estava junto com outra irmã de sua avó, Jakarewỹja e seu filho Wirohoa. Jakarewỹja e Makaria ainda voltaram para a mata para viver longe da aldeia, mas em 2017 Jakarewỹja morreu e Makaria passou a viver na aldeia Tiracambu com seu filho Wirohoa.

Nesses relatos destaca-se uma ideia de contato como um processo de “acostumar-se” com os *karai*, que não se encerra no momento dos primeiros encontros e a transferência para as aldeias, mas como um processo contínuo que atua principalmente sobre o corpo. Discutirei algumas ideias awa sobre o corpo e sua fabricação, principalmente em relação à fabricação de um corpo saudável e propriamente humano, de *awatea*. É discutida ainda a noção de “criação”,

pois a convivência próxima aos *karai* é entendida pelos Awa como uma forma de “criação”, noção central da teoria da socialidade awa (GARCIA, 2017), que se estende ao parentesco, a relações entre humanos e não-humanos, sejam animais, vegetais ou seres sobrenaturais. Alguns dos meus interlocutores referem-se à Funai como “quem nos criou”, ou ainda às expedições de atração como processos de “amansamento”.

4.1. Amỹ Paranawãja

O primeiro relato é o de Amỹ Paranawãja. Ele foi registrado por mim, na sua casa, na aldeia Tiracambu em setembro de 2015, com o auxílio de Wa'amixĩa, esposa de um dos seus filhos. Na época, surgiu entre os filhos de Amỹ Paranawãja o interesse em falar sobre os parentes dos quais haviam se separado antes do contato na década de 1980 e que os levaram ao local onde estão atualmente. Alguns meses antes, Hajmakoma'ã havia visitado a Terra Indígena Arariboia, acompanhando uma equipe da Funai, e voltou interessado em saber qual era o seu vínculo com aqueles Awa que vêm evitando a todo custo o contato com os *karai* e o Tentehara que vivem ao redor do que restou do seu território. O que ele e seus irmãos vinham dizendo é que os “isolados”, esses outros Awa, eram seus parentes e faziam parte do seu grupo familiar. Esse grupo havia se afastado durante uma fuga e nunca mais foi visto. Segundo o relato de Hajmakoma'ã, que era repetido por seus irmãos, parentes próximos e outras pessoas até de outras aldeias, seus pais faziam parte de um grupo maior do que aquele que passou a viver na aldeia Tiracambu e Awa. Seu pai, Takwaxa'a, tinha um irmão, Xipa Xa'amukua. Xipa Xa'amukua, por sua vez, tinha muitos filhos e seriam eles e seus descendentes os “isolados” da T.I. Arariboia. Em uma situação de muita violência, na qual os Awa eram perseguidos por fazendeiros locais que queriam ocupar suas terras, o grupo de Takwaxa'a e Xipa Xa'amukua dividiu-se em dois: o primeiro grupo foi em direção ao norte, para as cabeceiras do igarapé Presídio, e o segundo para o sul, do outro lado do Pindaré. Essa história vinha à tona sempre que se falava das invasões à T.I. Arariboia e ações de proteção dos “isolados” promovidas pela Funai ou pelos Tenetehara. Hajmakoma'ã queria ir até lá para saber se os seus parentes estavam vivos e cobrava a Funai para que levasse um grupo da T. I Caru para lá. De fato, vários homens awa que vivem na T.I. Caru, tanto nas aldeias Awa quanto Tiracambu, e na T.I. Alto Turiaçu, participaram de expedições promovidas pela Funai nos meses e anos seguintes para monitorar

os “isolados”. Essas expedições tinham como objetivo observar as movimentações dos indígenas pelo território para elaborar estratégias para sua proteção e coletar provas da sua sobrevivência, necessárias para que o órgão justifique a proteção ao seu território.

Na T.I Arariboia vivem mais de 5 mil tenetehara-guajajara em mais de uma centena de aldeias. Ela é alvo constante de invasões e de intensa atividade madeireira ilegal. Com a insuficiência das ações estatais para sua proteção, os indígenas organizam-se por conta própria em grupos de vigilância que monitoram e combatem as atividades ilícitas dentro do seu território. Uma das principais preocupações anunciadas por esses grupos de vigilantes indígenas é justamente proteger os “isolados”. Nenhum contato foi realizado até o momento, ainda que eles sejam esporadicamente avistados e vestígios da sua presença sejam encontrados com frequência pelas equipes da Funai e pelos seus protetores guajajara. Apesar de serem motivo de atenção internacional, mobilizem os esforços dos seus vizinhos e sua proteção seja muitas vezes priorizada para receber os poucos recursos que a Funai ainda dispõe para executar suas ações, esses grupos têm evitado a todo custo o contato. Os relatos dos participantes dessas expedições é sempre a de que a área de que os Awa dispõem é cada vez menor, devido às crescentes invasões, ao desmatamento e às condições ambientais adversas, como a falta de água e incêndios também cada vez maiores e constantes. Por isso a preocupação de Hajmakoma'ã, Amỹ Paranawãja e os demais. Eu mesmo estava envolvido nas ações da política de proteção aos “índios isolados” e foi nesse contexto que tentava saber mais sobre as possíveis relações entre os Awa da T.I Caru e os da T.I Arariboia. Diante da constante preocupação com um contato, sempre iminente, era necessário a elaboração de um plano de ação.

O relato de Amỹ Paranawãja foi o seguinte:

O falecido Xipaxa'amuku tinha muitas crianças. A mãe deles que criou eles. Eram muitas crianças. Entre os adultos, não tinha mulheres. Ele não tinha filhas, só uma. Um filho morreu junto com ele. Tinha um outro homem. O nome dele era Takwaxa'a. Ele tinha outros filhos. Era um pai e muitas crianças. Ele tornou-se o pai deles todos. O outro pai morreu. Não tinham mais o pai. Não eram meus filhos, mas tornaram-se. “Não são meus filhos”, eu disse para eles. A mulher dele morreu. Ele sonhou com a mulher. Sonhou lá no mato. Ele tinha muitos filhos com a outra mulher. O falecido Xipaxa'amukua é o pai deles. Eram muitos filhos mesmo. Realmente eram muitos. O falecido Xipaxa'amukua é o pai deles. Minha irmã se casou com ele. Eu os chamei de filhos. Eles me chamaram de *amy*⁶⁴ e eu os chamei de *ta'axi*⁶⁵. O outro

⁶⁴ Termo vocativo para M em guajá.

⁶⁵ Termo vocativo para S e D em guajá.

paimorreu. Será que ele morreu? Doía muito a barriga. Tinham *karaies* pantando eles. Por isso ficamos espalhados. Nós ficávamos juntos. Os fazendeiros mandaram cachorros atrás da gente. Eram pistoleiros. Depois o pai do Xiparêxa'a morreu. Morreu. O falecido Takwajuxa'a. O cachorro sempre morde a gente. O cachorro foi atrás da gente. "O cachorro vai atrás de você", minha falecida mãe disse.

O'Dwyer (2002, p. 60) associa o grupo de Amỹ Paranawãja ao que foi nomeado pelos funcionários da Funai como o micro-grupo de Jacamintxia. Gomes (1990, p. 359), ao resumir na época a situação dos grupos awa contatados até o final da década de 1980 relatava que se tratava de "grupo composto de dezessete pessoas que vive no alto igarapé Presídio e mais para dentro da área Caru. Apareceu recentemente no Posto trazido pelo contato com o grupo de Txipatxiá para receber presentes. Foram vacinados e aparentemente não contraíram doenças, tendo já voltado ao seu território."

Em relatório de fevereiro de 1988, de Fiorello Parise, então funcionário da 4ª Superintendência Executiva Regional da Funai em Santa Inês e enviado para a Coordenadoria de Índios Isolados em março de 1989, é apresentado um histórico dos grupos awa contatados. Sobre o "micro-grupo" Jacamintxia, que naquele momento tinha 8 mulheres e 9 homens, informava:

Em agosto de 1987, um grupo de índios Guajá, até então sem contato com o pessoal da Funai, visitou a aldeia do bosque, Pin Awá, A.I. Carú, fazendo contato com os grupos que ali se encontravam. Os mesmos, em número de 03, permaneceram poucas horas no local, receberam alguns brindes, e retornaram á [sic] mata. Meses depois, através de informantes Guajá foram identificados como "Grupo de Jacamintxiá" [sic]. Em Setembro [sic] de 1988, as família de Kamairu, grupo Txipatxiá [sic] e o grupo do Txiamin [sic], de contato intermitente, se deslocaram da aldeia do bosque, proximo [sic] ao Pin Awá, em direção as [sic] cabeceiras do igarapé Presídio, numa de suas caminhadas tradicionais. Nos dias 30.10 e 01.11.88 retornaram a [sic] sede do Pin Awá trazendo juntamente com os três Guajá que já haviam visitado a aldeia do bosque em 1987, um total de 17 índios, os quais ainda não tinha mantidos [sic] contato [com o] pessoal da Funai [.] [T]odos bastantes [sic] saudáveis, podia-se observar também que o referido grupo não tinha qualquer contato, sequer esporádico, com regionais. Os adornos, utensilios [sic] e corte de cabelo totalmente tradicionais do grupo Guajá. Dia 08.11, parte do grupo num total de 07 índios, retornou ao seu "lugar" de origem. Os outros 10 índios permaneceram na aldeia em companhia do grupo de Txiamin [sic] e Txipatxiá [sic], os índios que permaneceram (10), receberam vacinas e foram atendidos pela Equipe médica da ADR de São Luís.

Enquanto o relato ia sendo feito por Amỹ Paranawãja em awa, Wa'amixĩa ia traduzindo para mim em português, enquanto eu também fazia algumas perguntas. O trecho transcrito contém o relato completo, porém ele foi feito com muitas pausas e interrupções com minhas perguntas e comentários de Wa'amixĩa e da própria Amỹ Paranawãja. Minha primeira pergunta, feita logo quando ela mencionou pela primeira vez que uma fuga havia separado as famílias era de quem ou do que haviam fugido. A resposta foi de que haviam fugido dos “brancos”. Como na época entendia muito pouco da língua awa e tinha acesso apenas indireto ao relato por intérpretes, pedi algum tempo depois que Amiria me ajudasse a transcrever a história de Amỹ Paranawãja e a traduzi-la. Mais do que isso ele me ajudou a entender detalhes da história, que não eram explícitos na fala de Amỹ Paranawãja ou nas traduções de Wa'amixĩa, mas que eram muito claros para ele. Amiria explicou-me que com a morte de uma mulher e um homem do grupo, Amỹ Paranawãja passou a cuidar das várias crianças. Com a proximidade dos *karai*, o marido de Amỹ Paranawãja, Takwaxa'a também morreu, e ela passou a cuidar sozinha dos seus filhos, vários deles pequenos, com a ajuda do mais velho, Mihaxa'a. Amiria lembrou que Amỹ Paranawãja estava falando dos seus parentes que estavam na T. I. Arariboia, os filhos de Xipa Xa'amukua, que havia se casado com a sua irmã. Os *karai* responsáveis pela separação eram “madeireiros”, “jagunços”, “pistoleiros”, os *karai awa jakyhara*. Wa'amixĩa explicou que quem encontrou Amỹ Paranawãja e seus filhos “no mato” foi Ximira. Na época, ele estava se aproximando dos *karai* da Funai e, do mesmo modo que fez com outros grupos awa, convenceu-os a também se aproximar e a buscar proteção com esses *karai katua*, os *karai* que não tentavam matá-los, mas ofereciam alimentos e facões. Wa'amixĩ destacou que, no entanto, o contato não foi imediato. Antes da aproximação aos *karai* houve um período necessário para “acostumar-se”, cortando o cabelo, comendo com colheres e cozinhando em panelas. Depois de “acostumados” é que foram para a aldeia. Além disso, aproximar-se dos *karai* era perigoso. Takwaxa'a havia sido vítima de uma gripe quando voltou para o “mato”⁶⁶. Porém, havia outro perigo, que eram os cachorros. Os “jagunços” que perseguiam os Awa, com o objetivo de eliminá-los e liberar suas terras, usavam cachorros que seguiam seus rastros e podiam atacá-los fatalmente. Wa'amixĩa lembrou que os mais velhos, entre eles Amỹ Paranawãja, sempre contam sobre esse fato para os jovens e as crianças nunca se esquecerem. Lembram que o mato é

⁶⁶ Entre os Awa com quem convivi o espaço fora da aldeia, na floresta, é chamado de *mato*, que é também como se referem ao espaço onde viviam antes do contato. O período anterior ao contato é chamado como o período em que “viviam no mato”.

perigoso e que os cachorros podem pegá-los. Segundo Wa'amixĩ “no mato tinha medo de cachorro, medo de comer gente. Ela [Amỹ Paranawãja] ficou triste. Ela diz “cuidado para o cachorro [não] te pegar. Ela chora. Diz que também vai correr. Que fica triste. Fala do branco. Ela contou para gente. O cachorro matou a mãe dela”. Amiria também disse que essa é uma recomendação fundamental para os jovens e crianças: muito cuidado com os brancos e os cachorros no mato, pois eles sempre mordem os Awa. No final, perguntei para Wa'amixĩ e Amỹ Paranawãja se elas e os demais não tinha medo também dos brancos da Funai. Wa'amixĩ me respondeu que o medo era dos “brancos do mato”. Antes, eles nunca tinham visto outros brancos. Os primeiros *karai* da Funai que conheceram foi um enfermeiro, que lhes medicou e cuidou deles quando foram levados para a aldeia por seus parentes.



Figura 18 Amỹ Paranawãja com seu *nima*. Ao fundo, Wa'amixĩ.

4.2.Ximira

Em 2016, registrei um relato de Ximira sobre como ele havia conhecido os *karai*. Sua história se entrelaça com a de muitos outros na aldeia Awa. Em outros relatos ele aparece como um articulador de aproximação com os *karai*, reunindo grupos dispersos e liderando o processo de aproximação dos grupos da margem esquerda do Pindaré. Na ocasião do relato que descreverei a seguir, que foi o registro mais completo e mais interessante que fiz com ele, havia sido organizada uma grande mobilização dos Awa no trecho da Estrada de Ferro Carajás que passa em frente ao acesso à aldeia Awa. Dezenas de pessoas bloquearam o trânsito de trens na ferrovia por quase três dias em protesto pela falta de diálogo da Vale com as comunidades awa e exigiam que um grupo de funcionários fosse até aldeia dar explicações sobre atrasos no cumprimento de compromissos firmados após um protesto ocorrido no ano anterior para que a empresa acelerasse os trâmites para execução do Projeto Básico Ambiental da obra de duplicação da ferrovia que estava sendo executada, e de melhorias no acesso às aldeias, como a construção de estradas e a aquisição de balsas e veículos. Esse havia sido um momento significativo para os Awa da T.I Caru, pois mesmo que viessem participando de protestos desse tipo desde a última década, era a primeira vez que se organizavam autonomamente e sem a participação dos Tenetehaar. Naqueles dias, os Awa haviam se afirmado politicamente diante não apenas da Vale, mas também da Funai e dos Tentehara de forma inédita e estávamos todos sob o impacto desse acontecimento. Participaram da conversa com Ximira também Manã, que me ajudou com as traduções e com explicações, e Tatuxa'a, filho de Ximira, que também complementou o relato e esclareceu alguns detalhes. Diferentemente do que fiz com o relato de Amỹ Paranawãja não foi possível transcrever esse relato de Ximira e, portanto, apresento a seguir uma versão a partir da tradução de Manã.

De acordo com Ximira, ele foi convencido por Tapiakõa a se aproximar dos *karai* da Funai, pois eles lhe dariam farinha. Além da possibilidade de conseguir alimento, a vida no mato não lhe parecia boa naquele momento, pois havia muita guerra e estavam cercados de inimigos, *hawanamỹ*. Entre esses inimigos estavam os *mihua*, reconhecíveis pela língua, incompreensível pelos Awa, e pelas flechas, malfeitas pelos critérios awa e adornadas com penas de coruja, *arakwarea*. Isso os distingue de outros inimigos, os *aramakua*, que segundo os Awa, em vez de falar, preferem atirar flechas mortais. Os *mihua* são perigosos principalmente pela feitiçaria, *makwaha*, a que recorrem em vingança à avareza que imputam aos Awa. São considerados traiçoeiros, “como fazendeiros e pistoleiros”, me disse Manã, pois “você

trabalham para eles e depois eles te matam”. A feitiçaria, no entanto, é considerada uma prática antiga e abandonada entre os Awa, ainda que eu tenha ouvido algumas acusações a Awa de outras aldeias e ouvido sobre casos de vítimas de feitiços. Já os *aramukua* são um perigo ainda presente no mato.

Os *aramukua* ainda foram descritos por Manã como polícia do *iwa*. Nos últimos dias a ação da polícia tinha sido um tema central das preocupações de todos. Desde o início da ocupação e bloqueio da ferrovia havia a expectativa e o temor de uma ação policial em cumprimento a uma ordem de reintegração de posse da estrada de ferro em favor da Vale. Havia a preocupação de que a presença de policiais e o uso da força para liberar o trânsito dos trens levasse a um conflito. Homens e mulheres estavam armados com seus arcos e um grande arsenal de flechas e tabocas. Eles diziam que as armas eram uma garantia da sua segurança e que, portanto, não temiam os *karai* da polícia. Misturavam-se então as memórias de Ximira sobre as guerras do passado, que levaram à aproximação com os *karai*, e a possibilidade de conflitos no presente. Manã explicou-me que antigamente os Awa “não esqueciam das coisas” e “eram bravos”, mas que ainda hoje, além da proteção das armas, ainda contavam com o reforço dos *karawara*.

Durante o protesto, houve a participação de quase toda a população adulta das aldeias Awa e Tiracambu, incluído jovens, velhos, mulheres e homens. Porém, um grupo de homens mais velhos não saiu da aldeia Awa, dedicados a uma função especial. Esses homens, entre eles Ximira, além de Wirixia, Tatajkamaha e Kamara’ña, estavam em suas casas cantando, prontos para chamar os *karawara*. Segundo Ximira e Manã, essa era uma prática comum nos períodos de guerra. Foi assim, disseram eles, com o “reforço” dos *karawara* que os Awa evitaram seu extermínio completo. Com sua população cada vez menor, foi com a ação guerreira dos *karawara* que enfrentaram seus vários inimigos: *kamara*, *mihua*, *aramukua* e *karai*. A família de Ximira e de sua primeira esposa, Imu’ña, foram mortas nesses ataques. Segundo Manã, traduzindo o relato de Ximira, a avó deste último viera do Leste, do Pará, e se lembravam dos enfrentamentos que tinham no passado com um povo que reconhecem como os “Kayapó”. Depois, a geração dos pais de Ximira esteve envolvida em conflitos com os Ka’apor. Já os pais de Imu’ña foram vítimas dos *aramukua*.

Ao final, Manã lembrou que há, no entanto, alguns perigos no chamado aos *karawara*. Eles reconhecem os Awa pelos seus adornos, os mesmos usados pelos seres celestes: a *jakaita*

(cocar com penas de tucano), a *jamakwaha* (braçadeira de sementes de *jo'ña* e penas de tucano) para homens e mulheres, a *tapaja* (saia de fibras de tucum) para as mulheres e as penas de urubu coladas ao corpo dos homens. Para ser visto pelos *karawara* é preciso ter a mesma roupa que eles. Daí, segundo Manã, estaria a importância das roupas, *xirua*, de *karai*, que permitem que os Awa possam permanecer invisíveis aos *karawara* quando querem, evitando o perigo da sua presença constante.

Apesar disso, os *karawara* já não descem ao chão com tanta frequência como faziam antigamente. Antes eles desciam com mais frequência a até tinham namoradas awa, como frisou Manã, mas atualmente têm medo dos *karai*. Os *karawara* descem especialmente durante os rituais e “quando os Awa cantam muito”. Manã ressaltou que os *karai* insistem que os Awa cantem mais, pois seria uma marca da sua cultura, que deveria ser preservada. Quando menciona “os *karai*”, Manã refere-se ao conjunto de funcionários da Funai, missionários, profissionais de saúde, pesquisadores, agentes do Estado e qualquer outro que por alguma razão visitam as aldeias ou passam a frequentá-las e não hesitam em tentar ensinar aos Awa como devem ser genuinamente eles mesmos. Cantar envolve forças e seres poderosos, uma ação cosmopolítica que pode trazer os *karawara* ao chão e ter consequências às vezes imprevisíveis.

Não é, porém, apenas aos olhos dos *karawara* que os Awa têm que parecer familiares nesse arranjo de alianças e inimizades que lhes garantiu a sobrevivência. Manã finalizou nossa conversa com Ximira com uma observação sobre o futuro. A leitura e a escrita, principalmente em língua portuguesa, são percebidas como ferramentas fundamentais da garantia da autonomia política e da proteção do território pelos Awa, mas ela também é uma ferramenta perigosa. Segundo Manã, assim como os *karawara* os reconhecem pelos seus adornos, os *karai* podiam “não querer mais saber deles” se eles aprendessem a ler e a escrever, tornando-se irreconhecíveis como “índios”. Os *karai*, ao reconhecerem-se, reconheceriam-se nos Awa e poderiam deixar de protegê-los.

4.3. Wirixia

No dia seguinte, tive uma conversa parecida com Wirixia, também junto com Manã. Enquanto Wirixia falava, várias pessoas foram se aproximando para ouvir, dar maiores detalhes. Itaxã, que nos encontrou depois de algumas horas, enfatizou ao final da conversa que

o registro das histórias de Wirixia eram importantes porque ele, antes de qualquer um que vivia ali, foi o primeiro a conhecer e a conviver com os *karai*. Muito antes da Funai chegar, segundo Itaxã, Wirixia já “vivia com os *karai*, falava português e fumava”⁶⁷. O relato foi feito por Wirixia em Awa e traduzido por Manã, por isso, optei por transcrevê-lo em terceira pessoa e, para facilitar a leitura, suprimir parte das indicações de citação.

Antigamente havia muitos *karai* que não gostavam dos “índios” e atacavam. Wirixia morava na região das cabeceiras do rio Pindaré. Ele conhecia alguns *karai* que lhe davam farinha. Porém, quando ele e seu grupo vieram para a região mais próxima ao igarapé Presídio, e onde está a aldeia Awa, encontraram outro tipo de *karai*, mais “bravos”. Eles foram então até o Tabocão, região onde aconteceria o contato entre funcionários da Funai e o grupo que, removido para às margens do igarapé Presídio deu origem à aldeia Awa. Depois de “acostumar-se” nessa região, conheceram outros *karai*. Outro “índio”, companheiro seu, perguntou se não eram os mesmos que lhes davam farinha, mas Wirixia lhe disse que eram outros. Esses outros *karai* os perseguiram com cachorros e fizeram o grupo se espalhar. Cada um correu para um lado, acredita-se que parte dele esteja na T.I. Arariboia, como ocorreu parte do grupo de Amỹ Paranawãja.

Passado algum tempo, encontraram outras pessoas. Não sabiam se eram *karai* ou “índio”. As roupas eram diferentes, como se fossem “couro de bicho”. Talvez fossem *kamara* e não gostassem de “índio”. Um dos “índios”, que é como às vezes os Awa referem-se a si mesmos, em oposição aos *karai* ou a outros indígenas, aproximou-se dos *karai* e aprendeu a língua deles. Os *karai*, traiçoeiros, foram atrás da sua família e mataram várias pessoas. O grupo de Wirixia então atravessou o Pindaré e passaram a viver na sua margem esquerda. Ali não havia *karai* e onde hoje estão povoados e cidades, ele mencionou Santa Luzia, não havia nada além da floresta. Nas margens do igarapé Presídio, em Santa Inês, na região próxima ao igarapé Juiriti a leste, até em São Luís, tudo era mata. Mesmo assim, depois de um tempo, os *karai* reapareceram, junto com seus cachorros ferozes. Os *karai* avançaram até a região próxima ao encontro dos rios Pindaré e Caru, onde hoje está a aldeia Maçaranduba, dos Tenetehara-Guajajara.

Nessa mesma época Wirixia e Ximira conheceram-se. Uma parte do grupo de Wirixia havia morrido. Quando se encontrou com Ximira, passaram algum tempo juntos, comeram capelão e ficaram “acostumados”. A Funai então foi atrás deles. Acompanhados de Geí, um grupo de funcionários foi atrás deles. Wirixia e seus companheiros tinham medo dos *karai*, pois eles sempre “tocavam fogo nas nossas casas e matavam os macacos”. Portanto, esconderam-se quando viram a aproximação. Ainda assim, foram encontrados por Geí, que falou para não fugirem, que os *karai* bravos iam acabar matando-os e pediu que o acompanhassem. Wirixia aceitou, mas disse que sua esposa tinha fugido, pois achava que os *karai* que acompanhavam Geí iam matá-los, e, portanto, precisava encontrá-la. Ficaram um tempo ainda no mato. Os funcionários da Funai levavam café, facões, machados. A esposa de Wirixia

⁶⁷ Os Awa não fazem qualquer uso tradicional de tabaco e o associa aos *karai* e a outros povos.

pegou farinha, cheirou-a, experimentou um pouco e recusou. Não cheirava bem. Wirixia foi comendo a farinha até acostumar-se. Ele não sabia o que eram aquelas coisas: farinha, açúcar, café.

A Funai inventava de tudo para pegá-los. Dava até porcos inteiros. Tudo para acostumá-los. Wirixia reclamou que não fosse mais assim. Antigamente, a Funai dava tudo para eles. Davam arroz, farinha e feijão até acostumarem-se. Depois de acostumados, foram viver no posto da Funai. Lá encontrou com Xipa Waha, Ximira e Majhuxa'a. Eles então disseram para Geí: “Parente, nós somos muitos. Tenho que avisar meus parentes que estão lá nas cabeceiras do Presídio”. Então contaram para ele a história de perseguições pelos *karai* e que havia sido uma boa decisão ir morar na aldeia.

Naquela época eles eram muitos e não tinham cacique. A região de origem da família de Majhuxa'a era nas cabeceiras do Presídio. Entre as cabeceiras do Presídio e o Tabocão era a região da família dele. No Tabocão viviam Xipa Waha. Sua esposa, Amerixa'a era da família de Miri Miri.

Ele e seus familiares não conheciam os Ka'apor, que faziam vítimas entre os familiares de Ximira. Seu grupo tinha problemas era com os Kanela. Tinham problemas também com os *aramukua*, que roubavam mulheres awa. Havia também os *mihua* que na tentativa de matá-los os fez fugir e dividirem-se. Antes do contato com o pessoal da Funai, Wirixia vivia onde hoje é a cidade de Santa Luzia. Os *karai* tinham lhe avisado que havia *aramukua* por ali. Eles ficaram na deles até que encontraram um moqueado de *mihua*. O *xahua*⁶⁸ moqueado pelos *mihua* é diferente. Os *mihua* não tiram os pelos e nem a cabeça do animal. Depois desse encontro com vestígios dos *mihua*, atravessaram o rio Zutuia e foram até o Pindaré. Passaram um tempo no igarapé Tabocão e depois atravessaram o Pindaré. Ali não encontrou com os *aramukua*, apesar de ter visto alguns rastros deles.

Na época em que atravessou o Pindaré foi que encontrou com Ximira. No início desconfiava dele. Acreditava que havia *mihua* por perto e eles queriam matar Ximira. O *mihua* botou fogo onde ele estava dormindo. Wirixia viu e foi atrás de jabuti. Ximira fugiu e ele ficou por ali. Ele pensou “será que o parente que estava aqui conversando com a gente vai ele mesmo matar a gente? Quem estava ali?” Wirixia queria uma confirmação. Ximira disse que não havia sido ele o responsável pelo incêndio, que ele estava caçando para outro lado. Disse “Como eu vou matar vocês se nós nos conhecemos?” Ximira também estava desconfiado de que Wirixia iria matá-lo. Ele disse que estava caçando também, que estava pegando jabuti.

[Em outro lugar] os jabutis estavam pendurados, moqueados. O barraco do *mihua* estava nas cabeceiras do Presídio. Havia muitos jabutis pendurados. Havia os *karai* bravos. Wirixia e seus companheiros ficaram esperando na tocaia. Os *karai* chegaram e atiraram na tocaia deles. Quando Wirixia chegou na região onde hoje é a aldeia Awa os *karai* estavam de tocaia. Então fugiram e depois voltaram. Havia *karai* bons e *karai* ruins. Os *karai* foram atrás dos “índios”, quebrando palha, fazendo tocaia. Um deles falou com o “índio”: “Que tá fazendo aí, índio?”. Ele respondeu que ia matar mutum. O *karai* respondeu “Que bom. Que tu tá fazendo? Vou caçar aqui com cachorro”. “Ah, tá bom”, respondeu Wirixia. Com o tempo, ele foi acostumando-se com o *karai* e chegando mais perto. Os *karai* saíram. Wirixia e seus companheiros também foram. Eles foram atrás do *karai*, lá onde estava o barraco dele. Falou

⁶⁸ “porcão, queixada”.

com os parentes dele. Ele teve a impressão de que esse era um *karai* bom, que foi onde eles ficavam e falou com eles. Um dos “índios” gostava de farinha e falou para Wirixia “seria bom se a gente pedisse farinha para ele”. O irmão do “índio” dele responde “então eu vou lá de manhã, o *karai* disse que vem deixar machado para a gente”. Então ele construiu uma tocaia, subiu nela e assobiou. O *karai* assobiou em reposta, trouxe machados e facões e perguntou “Onde fica a tua casa, índio?”. O “índio” respondeu que era “bem aqui, não é longe não”. Era um grupo de cinco pessoas. No caminho, um *jakumixi*⁶⁹ defecou em um dos *karai*, que perguntou “Ah, tem jacu aqui! Vocês comem?”. O índio respondeu que sim. Um dos homens, que era pai do *karai* que já era conhecido do grupo de Wirixia foi na frente e disse “Não é bom atirar não, senão os índios vão fugir de nós”. Em seguida, o filho do *karai* tentou matar o jacu, que caiu, mas depois saiu correndo. Ele então atirou para matá-lo. A esposa de Wirixia, que estava na casa deles, fugiu com os outros. Os *karai* então falaram para o rapaz que atirou “Olha, nós não vimos os índios, olha o barraco deles, a casa deles, eles deixaram a rede”. Virando-se para o irmão mais velho de Wirixia, o índio que os acompanhava, sugeriu “Não é bom vocês os chamarem? Às vezes eles não fugiram para longe”. O irmão de Wirixia gritou e os outros vieram. Entre eles estavam Wirixia, sua esposa e sua família, que disseram “Não mataram nosso parente, mataram alguma outra coisa, talvez cutia”. O “índio” gritou para Wirixia. Ele perguntou “Quem atirou aí?”. Seu irmão respondeu que tinha sido o *hapaj*. É assim que eles chamavam os *karai*. Era assim “na língua deles”. Wirixia então insistiu: “Por que atiraram?”. Seu irmão respondeu que mataram jacu para eles comerem. Eles então comeram jacu junto com os *karai*, que deram bananas e farinha.

Um dos *karai* disse “Não é para vocês fugirem não. Eu também caço aqui. Eu espero⁷⁰, mato anta e veado”. O índio pensou que “esse *karai* é bom para a gente”. Depois foram caçar e encontraram mel, dos bons. Quando retomaram para sua aldeia perceberam que não tinham machado⁷¹ e pensaram que era uma boa ideia pedir para os *karai*. Eles não sabiam onde eles moravam, se era perto ou longe. Um dos homens disse “eu vou atrás dele, acho que esse *karai* é bom, falou bem, deu farinha para a gente, deu banana”. Pela manhã, o *karai* apareceu e avisou “Eu vou passar por aqui, vou caçar por aqui, fazer espera, quando eu atirar em bicho, não é para fugir não”, e ficou por lá. Quando já era a noite, ele atirou e matou um veado. O índio então foi ao encontro dele. Quando ouviram o tiro foram ver o que ele tinha matado. Quando chegaram lá havia tripa de veado, cabeça de veado e comeram fígado. Wirixia disse para sua esposa “Ah, mataram veado. Como a gente faz?”. A mulher disse “Sei não, seria bom a gente pedir machado”. Wirixia então disse que na manhã seguinte iriam os dois atrás dos *karai*. Quando os encontraram um homem estava quebrando cocos junto com a mulher. Wirixia e sua esposa aproximaram-se devagar, hesitaram um pouco sobre o que deviam fazer e assobiaram. O *karai* assobiou de volta e disse “aí, viu, mulher? Não falei que o índio estava perto de nós? Que bom que eles vieram. Eles são bons. Não matam a gente e a gente também não atira neles”. O homementão perguntou se eles queriam arroz ou farinha. A mulher do “índio” pediu farinha. Os

⁶⁹ Espécie de jacu.

⁷⁰ Esperar é a prática da caça de espera, que é uma técnica de caça, geralmente noturna. O caçador constrói uma tocaia onde se esconde no alto de uma árvore e aguarda que a presa passe por ali, quando é abatida de surpresa.

⁷¹ A coleta de mel exige muitas vezes que se derrube a árvore onde a colmeia está instalada. Essa é uma tarefa que é bastante árdua mesmo com machados de metal e, portanto, muito penosa sem esse instrumento.

*karai*então deram farinha e peixe assado para eles comerem. Em seguida perguntou o que eles queriam. A mulher de Wirixia disse que queria um machado, “para comer mel, eu achei mel lá e não temos machado”.

Nesse momento fomos interrompidos por Itaxã, que havia se aproximado e ouvia a história. Itaxã lembrou que Wirixia foi o primeiro entre eles a conhecer os brancos. Não foi sua família, nem de Hajkaramykã ou a de Mihaxa'a. O pioneiro na relação com os *kara* havia sido Wirixia, que foi quem os encontrou. Esses não eram os *karai* da Funai. Era os moradores dos povoados próximos, que atravessavam o Pindaré e subiam o igarapé Presídio de canoa para pescar, caçar e pegar cocos. Eles conversavam com Wirixia, que ganhava fumo e fumava com eles, como um *karai*. Wirixia também viveu por um tempo entre os *karai*, quando perdeu sua família. Foi nesse período em que aprendeu português. Nesse ponto, Itaxã chamou atenção para o fato que ele considerava o mais importante. O pai de Wirixia, Piramãna, também sabia falar português. Aqueles que hoje falam a língua dos *karai* aprenderam com ele. Foi Piramãna que “botou” o nome nas coisas, como o nome da farinha. Ele dizia “isso daqui é assim” sobre as coisas que eles não conheciam. Alguns conheciam também aquela língua, mas faleceram logo que chegaram na futura aldeia. Os outros não sabiam.



Figura 19 Wirixia na época dos primeiros contatos com a Funai (FUNAI, 1980).

Para Itaxã essa história guardava uma lição que eu e os outros *karai* devíamos aprender. Wirixia sabia falar um pouco de português. O pai de Jamakwarera e contemporâneo de Wirixia, Xipaxa'a, também. Segundo Itaxã, eles não tinham um *karai* da Funai “responsáveis por eles”, eram outros tipos de *karai*. Foi assim, sem assistência da Funai e com esse outros *karai* que eles aprenderam a língua portuguesa. Itaxã prosseguiu então seu raciocínio:

Por exemplo, se a gente aprende agora a falar português. Aí acaba a Funai. Nossa família vai perder tudo. Aí quando encontrarem outros *karai* eles vão contar histórias: que eles eram muitos, que o finado Itaxã sabia português e que eles continuaram crescendo sem falar português. Nada de mandar carta, nada de mandar bilhete. Se tivesse tido mais reforço, Wirixia poderia escrever um pouco. Se eu eu morresse hoje, outros iam falar que eu falava só um pouquinho de português. Aí acaba a Funai. Aí até crescer outros índios... Então vem outro *karai* para aprender. Não tem colégio, não tem para nós. Aí ele também falece e o menino não aprendeu. Aprendeu a falar, mas não aprendeu a escrever. Aí não resolve nada. Se fosse para ele, ele já tinha falado também.

Os exemplos prosseguem, e, segundo Itaxã, são “mais importantes ainda”:

O *karai* encontra o índio no mato, por exemplo. Não quer matar, quer conhecer o índio. Leva arroz, facão, machado. Quando o índio se aproxima, acha que o *karai* é bom, não trata mal. Já tinha dado tiro. A história da família dele é igual a nossa. Os finados Xipaxa'a e Mirakexa'a contavam. Tinham muitos igual a nós. Se os isolados vêm aqui, nós vamos mostrar moto, quadriciclo, boi. Aí eles vão contar igual ele está contando. “Tinha muito tempo, nós conhecemos *karai*, ficava no meio do *karai*”. Que nem Xipaxa'a e Mirakexa'a contavam. Wirixia foi na rua⁷² montado no burro. O *karai* foi comprar farinha para ele, machado. Ele voltava com chapéu, com roupa. O *karai* comprou bastante coisa para ele. Ele devolveu, sem briga. Ele devolveu o burro e voltou para o mato. Levaram farinha, roupa, tudinho para o mato. Era assim. Que nem aqui. Estou observando mesmo. Que nem falei agora: se for para eu morrer hoje, aí outro vai contar a história também. Que a aldeia era grande, aí que foi acabando, que o parente sabia falar português que nem na aldeia dela. A gente só fala, sem estudar, sem escrever. Aí vai diminuindo. Depois vem outro, crescendo, falando português. Assim que era para ele. Era para a família dele estudar. Como o pai dele já sabia falar. Que nem o Wirixia está contando. É uma história real. Não é mentira não. Ele é a pessoa mais antiga que conheceu os *karai*. Quando vieram para cá, o Katakoo⁷³, o Wirixia morava no meio do *karai*. Depois ele se acostumou com índio para cá. Desistiu de ficar no meio do *karai* e veio para cá. Aí agora ele está no meio de nós. Quer dizer, nós estamos no meio dele. Quando cresceu a aldeia o Wirixia veio para cá.

Nos três relatos, de Amỹ Paranawãja, Ximira e Wirixia têm destaque o papel que as perseguições e as guerras tiveram nos momentos imediatamente anteriores ao que se chama de contato, ou seja, quando grupos Awa e expedições da Funai se encontraram e os Awa passaram a viver em aldeias, nos limites das terras indígenas demarcadas e com relativa assistência e proteção oficial. Percebe-se que o momento anterior ao contato foi marcado por intensa violência, seja com os “*karai* bravos” que começavam a aparecer por todos os lados e destruindo as matas, invadindo os rios e os caminhos de caça com seus cachorros, seja com os *kamara*, Ka'apor, Tenetehara-Guajajara, Kanela e Kayapó, e os inimigos *mihua* e *aramukua*. No entanto, não se trata de um cenário de guerra de todos contra todos. Apesar dos perigos dos ataques, era um período de alianças diversas. Em primeiro lugar, os Awa aliaram-se entre si. Wirixia encontrou-se com Ximira e, mesmo desconfiando um do outro, protegeram-se dos *mihua*. Ximira também foi um aliado de Amỹ Paranawãja e a auxiliou no processo de

⁷² Ir na rua é uma expressão usada para se referir às idas aos povoados próximos, geralmente para fazer pequenas compras.

⁷³ Apelido de Irakatakoo, que fez parte do “grupo do Tabocão”, do qual fazia parte o pai de Itaxã. A ida desse grupo para a aldeia Awa é um dos temas do próximo relato, narrado pelo próprio Irakatakoo.

“acostumar-se”, para que ela também se juntasse a outro aliado importante, os “*karai bons*”, que lhes pareciam generosos e pacíficos. Houve ainda, uma aliança com os *karawara*. Como deixou claro Manã, sem os xamãs Awa e seus aliados celestes os Awa teriam sido exterminados pelos inimigos que os cercavam.

Outro elemento em comum aos relatos para o qual quero chamar a atenção é para a descrição das aproximações entre Awa e *karai* ou entre os próprios grupos awa. Toda aproximação é um processo de acostumar-se e não é exclusivo da aproximação entre Awa e *karai*. Quando Wirixia e Ximira encontraram-se pela primeira vez precisaram acostumar-se também. Antes de acompanhar Ximira até a aldeia, Amỹ Paranawãja e sua família tiveram que acostumar-se, que, segundo Wa'amixĩ, exigia passar um tempo cortando o cabelo, cozinhando em panelas e comendo os alimentos dos *karai*.

4.4. Tabocão *pahara*

O relato que apresentarei a seguir foi feito por Irakatakooa. Ele era ainda uma criança quando sua família, parte do “grupo do Tabocão”, foi levada para o posto Awa. O relato a seguir foi feito também em 2016, um mês após os relatos de Ximira e Wirixia. Ele contou sobre o último “contato” feito pelos Awa com seus parentes “do mato”, dessa vez, sem a participação da Funai⁷⁴. Em dezembro de 2014, Irakatakooa, que é um dos poucos homens que se arriscam a caçar em regiões da T.I. Caru mais distantes da aldeia, encontrou duas mulheres e um rapaz, todos awa. Não são muitos os que se arriscam nessas regiões devido ao perigo de encontrar madeireiros, caçadores e outros invasores, além do risco de entrar nas áreas onde vivem os *mihua* e os *aramukua*. Após o encontro de Irakatakooa com o pequeno grupo, um grupo maior de pessoas se reuniu para ir buscá-los e convencê-los a viver na aldeia. Esse acontecimento ganhou grande repercussão na imprensa nacional e internacional, e mobilizou grande esforço do Estado para garantir a sobrevivência do grupo. Havia, principalmente entre os funcionários da Funai e da Sesai, a preocupação de que esse episódio tivesse os mesmos desdobramentos dos contatos das décadas anteriores, com a morte da maioria dos “contatados” por doenças contagiosas. Uma equipe médica e de funcionários da Funai permaneceu por várias semanas de

⁷⁴ Cf. Diniz (2017) para mais informações sobre esse episódio e seus desdobramentos. Diniz realizou a maior parte da sua pesquisa na aldeia Tiracambu, para onde o grupo se mudou em seguida, nos meses posteriores ao contato.

plantão na terra indígena cuidando do grupo, fornecendo alimentos e remédios. Tratava-se de duas mulheres já idosas e de um rapaz jovem, filho de uma delas. O rapaz estava saudável e logo na sua chegada foi viver com uma mulher da aldeia Tiracambu, vindo a tornar-se seu marido. As duas mulheres estavam muito debilitadas e doentes. Depois de algumas semanas na aldeia Awa, elas foram transferidas para a aldeia Tiracambu, pois queriam permanecer próximas ao rapaz. Alguns meses depois, sem melhoras no quadro de saúde das mulheres, elas foram levadas para São Luís para tratamento, onde permaneceram por quase um ano até retornarem para a aldeia.

No dia seguinte à conversa com Irakatakoa transcrita a seguir, recebemos na aldeia Awa a notícia de que as duas mulheres, já recuperadas, haviam ido embora. Elas aproveitaram a movimentação causada pela chegada de uma equipe que iria realizar um mutirão para emissão de documentos na aldeia e foram para o “mato”, abandonando a aldeia. Após alguns dias de dúvida sobre um possível retorno, confirmou-se que elas haviam ido embora de vez, tendo deixado quase todos os seus pertences para trás e levado apenas alguns objetos. Meses depois, Mihaxa'a, que, assim como Irakatakoa, costuma andar pelas áreas mais distantes e perigosas da floresta, trouxe a notícia de um encontro com uma das mulheres. Apenas ela havia sobrevivido e, da mesma forma que da última vez, em 2014, estava sendo perseguida por invasores⁷⁵. Um grupo reuniu-se para resgatá-la e levá-la para a aldeia Tiracambu, onde ela permanece.

O relato de Irakatakoa trata da história desse grupo e da relação deles com a sua própria história. Participaram da conversa, Irakatakoa, Flávia e eu. O relato foi transcrito por mim diretamente da fala de Irakatakoa. Alguns trechos foram ditos em awa e outros em português, principalmente quando Irakatakoa percebia que não estávamos entendendo completamente o que ele estava dizendo. Em outros momentos ele intercalou o português e o awa, principalmente quando queria reproduzir diálogos ou simplesmente queria expressar-se mais confortavelmente na sua língua materna. As traduções dos trechos awa foram feitos por mim.⁷⁶

Eu cheguei sábado aqui na aldeia. Aí de novo eu fiquei 3 dias aqui na aldeia. Aí eu fiz uma viagem de dois dias. No barraco, lá no poção, no Presídio. Fiquei acampado lá. Depois, de manhã, amanhecu [e fui] só andando, só caminhando. Aí o Wiroho estava me esperando, olhando o caminho. “Ah, Irakatakoa não

⁷⁶ Fiz algumas edições pontuais nos trechos em português, tentando equilibrar a fidelidade à coloquialidade da fala de Irakatakoa e a clareza para os que não estão habituados à variedade do português falada pelos Awa.

trouxe machado, panela, colher, vai ficar lá”. Eu matei cuxiú. Aí soltou ele. “[É] Irakatakoa mesmo, matando macaco”.

Eu cheguei aqui sábado. Aqui na aldeia né. Aí de novo, eu fiquei aqui mais uns três dias aqui na aldeia. Aí fiz viagem aqui. Dois dias. Lá no barraco, lá no poção né. Lá no Presídio mesmo. É lá. Fiquei acampado lá. Dormi. Depois de manhã, de manhã cedo, às doze horas. Fiquei só andando mesmo. Só caminhando. Só caminhando. Aí o Wiroho estava me esperando. Esperando, olhando o caminho. “Ah, o Irakatakoa foi embora mesmo”. “Ele não vem não.” “Não trouxe machado, não trouxe panela, colher”. Aí fica lá mesmo, olhando o caminho. Eu matei cuxiú. Pá! Aí ele parou. Aí soltou “Ah, Irakatakoa mesmo [que] tá matando macaco”. Aí pegou a flecha dele. Vestiu tipoia né. Parecia a roupa dele né. Como diz, só a nossa [língua], de *tukuna*⁷⁷, nossa roupa mesmo. Ele gosta. A roupa dele era assim, comprida. Aí lá vem: “Ah! *Katu harapihia re! Nijā makapo!*”⁷⁸. *Jaha amakapo*⁷⁹. Aí eu fui mesmo. Dormi lá perto do barraco. Aí olhando o barraco velho né. Aí de novo. Eu atirando para cá né. Aí fui a pé, matar o cuxiú. Mais ou menos meio-dia eu chego lá no meu barraco. Aí de tarde descemos de novo, caminhando aí. Aí eu cheguei lá. Tinha muita curica. Barulho demais. Curiquinha. Ele criava muito passarinho, pássaro. Aí ele disse “*hary make*”. Só na nossa língua indígena. “*Jaha*”. Queria também comer farinha. [Ele] não se espantou. “Não vai fugir para o mato não”. “Tá bom. *Katu!*”. Na minha língua né. *Katu!* Aí eu “*xoho ta apaj!*”⁸⁰. Aí arruma as coisas, a curica. Aí chegando lá, primeiro lá no meu barraco, lá no mato, fica dormindo lá. Aí dorme lá. Amanhã vai dormir de novo no caminho lá no barraco. Saí daqui no sábado. Aí na segunda vem, para chegar lá no “Poção”. Poço no rio. *Awa ũha Yruhu Tamakuramājma'a*⁸¹. Lá mesmo. Tinha muito peixinho lá. Comeu lá. Aí para frente. Uma braça do Presídio. Só o Presídio. Parece o nome dele. *Ha ũha*⁸², língua awa, *Y arakwamina*⁸³. Só Presídio mesmo. A braça dele. Presídio para cá e a braça para lá assim. O Wiroho estava lá mesmo. Aí pegamos e trouxemos paca cá. Trouxemos lá. Tu chega lá e diz para ele: “Wiroho, eu vou chegar lá”. Aí o pessoal do Tiracambu vem. “Ah, o Katakoka está para onde?”. “Ah, eu vou!”. A Ximirapi disse: “Deixa comigo, vou caçar com ele”. Ela disse. Aí Ximirapi vem. Foi atrás de nós. Aí chega lá. Aí vai agarrar logo [Wiroho]. Trouxemos rápido para cá. Não dormimos acampados lá não. Viemos de tarde. Só assim de tarde. Ele veio ainda à noite. Levou lá direto, lá para o Tiracambu. Eu trouxe, caminhando assim devagarinho, a mãe dele. Aí a mãe dele fica chorando demais. Chora demais. *Ja'o hamāj*⁸⁴. Ficou aqui, dormiu. Ficou sonhando. “Meu filho morreu mesmo”. Ficou com saudade e agora não dormiu direito não. Aí ficou doente. Gripe. Pegamos aqui para levar motor 20, para levar e deixar lá. Aí ficou com dor, com dor. Para mandar para São Luís né. Aí ficou internada lá. Eu não sei. Eu fiquei aqui mesmo. Eu não

⁷⁷ “Tucum”.

⁷⁸ “Está bem, é só meu parente! Você atirou!”.

⁷⁹ “Eu atirei!”.

⁸⁰ “Vamos logo!”.

⁸¹ “Igarapé *Tamakuramājma'a* na língua awa”.

⁸² “Minha língua”.

⁸³ Rio *Arakwamina*.

⁸⁴ “Ela chorou muito”.

fui lá olhar não. Eu fico aqui direto. Aí me procuram: “cadê minha avó, Irakatakao?”. “*Hajpape*”⁸⁵. Eu não vou para olhar lá não.

Perguntei então por que ele não ia visitá-la, já que a mãe de Wiroho era sua avó. Ele respondeu:

*Na'axi harapea*⁸⁶. Eu não vou se não tem. Como eu vou? Eu não vou assim. Eu não sei dirigir moto, eu não sei andar de bicicleta. Eu tenho vontade. Makaria é minha avó. É. Avó, minha mãe, conhece a minha mãe também. “*Katako mixika'i*”⁸⁷. “A avó te criou”. Mirake: o nome da minha avó que me criou. Ela ficou velha aqui mesmo. *Jari*⁸⁸. “*Nijaria nimixa'a*”⁸⁹. “*Nimixa'a*”⁹⁰. “*Jaha axa*”⁹¹. Ela conheceu minha mãe. Conheceu faz tempo. Aí o povoado ficou assim. Meteu trator. Assim correu para cá. Ficou espalhado. Correu para cá mesmo. Faz tempo. Você não conhece. Ela contava lá. *Hajari a'e kwa. Hajari hamixa'a. Hanihi, a'e harexakwaha. Harexakwaha rawa Irakatakao, Mirakexa'a. Py makamu ikamyky mike. “Nijari arimixa'a nijã. Takinih̄ nihia”.* Axa. M̄ipe. Tabocão m̄ipe. “*Nihy manũ*”. “*Nimanũki nahahyri*”. A minha mãe, botando força, a vagina dela, rachado, morreu, ficou desmaiada. Só isso mesmo. *A'emutuhũ*. Só primeiro eu, minha mãe velha não, minha mãe mais nova, seis anos minha mãe.

Depois de contar parte da história da sua família em awa, Irakatakao então passa a falar em português, resumindo o que Makaria lhe disse e explicando alguns detalhes da sua história. As duas mulheres eram parentes de sua avó, Mirakexa'a, que o havia criado após sua mãe morrer durante seu parto. As duas mulheres haviam vivido junto com os pais e os avós de Irakatakao na região do igarapé Tabocão, mas haviam se separado deles quando os *karai* chegaram com tratores para construir uma estrada. Junto com Makaria e Jakwarew̄ja estava Iperakoma'ã, que ficou conhecido como Miri Miri entre os funcionários da Funai que tentaram em vão atraí-lo para a aldeia.

Mas eu vou falar um pouquinho em português. Dizendo assim: o barulho do trator mesmo. A vó não conhecia. Vai para raspar a mata. Tabocão né. A parte assim, fica barulho de trator. Aí fugiu para cá, a nossa avó. Nossa avó correu para cá. Essa Makari. Miri Miri correu para cá e atravessa. Aí sumiram. Aí não sabe, aí o outro aí para cima, não sabe. Só isso.

⁸⁵ “Está na casa dela”.

⁸⁶ “Não tenho caminho”, no sentido de não ter meios de ir.

⁸⁷ “Katako era pequeno”.

⁸⁸ “Avó”.

⁸⁹ “Tua avó te criou”.

⁹⁰ “Te criou”.

⁹¹ “Eu conheci ela”.

Irakatoa prosseguiu, falando das relações entre as duas mulheres e o rapaz.

*Miri Miri hamirikoa. A'e hamirikoa. Wiroho Miri Miri mymyra. A'e. Jakarewÿj ihia. Ihinewena. Makari ihinewena*⁹². Irmã dela. Só junto mesmo. *A'e newena*. A irmã dela né. *Miri Miri mymyra*⁹³. Esse também é. É que já sabe, no mato é assim né. Era assim. Duas mulheres. Só eram três né. A mulher assim. É daqui o Wa'amyxũ. Era também. Só a mulher dele era assim né. Mais ou menos assim. Três e mais... quatro. Um era Wa'amyxũ. A mãe. Wa'amyxũ. Parecido com a mãe dele. O nome é Wa'amyxũ. O filho dele é Wa'amyxũ também. O nome dele é assim. Que está vivo ali. Aí Wiroho, [era] só um. O rapaz. Miri Miri só. A mulher dele fica assim.

Wiroho é, portanto, filho de Miri Miri e Jakarewÿja. Makaria é *ihinewena*, termo usado para MZ, de Wiroho e irmã de Jakarewÿja. Um dos últimos contatos, ocorrido quase uma década antes foi feito com outro filho de Miriri, Wa'amyxũ⁹⁴. Ele tem o mesmo nome da mãe e vive atualmente na aldeia Awa, tendo se casado com Imuĩ, antiga esposa de Ximira. Irakatakoa acrescentou à história alguns detalhes sobre o contato de Wa'amyxũ, ocorrido em circunstâncias semelhantes ao de Wiroho e sua mãe.

Eu peguei primeiro para cá. O Twakari está aqui também. Está manso [*ipakwa katy*] também. Aquele pé dele, [tinha] doença. Está com o pé machucado. Aí acerta muito veado. Takwari. Só eu mesmo que peguei. E agora já tem mais índio puro ali na mata. Mas não conhece eu não. *Awate xipe apo mihua apo ra'a*⁹⁵. Nossa língua né. *Mihua ajpo*⁹⁶. Eu não conheço. Não conheço. Eu só mesmo a nossa. O grupo nosso do Takamÿxa'a. O Ximĩ⁹⁷. Para cá né. Meu grupo [para] lá. Não tem mais a nossa área não. Não, aquele tempo não conhecia. No Tabocão, está acabando a nossa área aí. Aqui, o grupo para cá, já tem mais índio. Só eu mesmo conheço. Aí peguei primeiro. Olhando primeiro o Miri Miri. O Miri Miri não gostava daqui não. “*Miri Miri aju!*”⁹⁸ Aí disse: “não, *nijã tatajara*”⁹⁹! “Tu tá botando gripe para mim”. Aí nós dissemos: “*Awatea!*”. “*Nã! Nijã arima'i je!*”¹⁰⁰. “Tu tá mentindo, tu não vaiencontrar não”. Aí vai: “*Jaha awatea*”¹⁰¹, e aí tira a roupa, fica pelado. “*Ma'i je! Nijã karai!*”¹⁰², ele disse. É. Agora o filho dele não disse assim não,

⁹² “Ela era esposa de Miri Miri. Ela era esposa dele. Wiroho é filho de Miri Miri. Ele é. Jakarewÿj é mãe dele. *Ihinewena* [MZ] dele. Makari é *ihinewena* dele”.

⁹³ “Filho de Miri Miri”.

⁹⁴ Cf. Yokoi (2014, 75ss) para um relato da história de Wa'amyxũ.

⁹⁵ “É *awa* mesmo, pode ser *mihua*, talvez possa ser *mihua*”.

⁹⁶ “Pode ser *mihua*”.

⁹⁷ Ximira.

⁹⁸ “Venha Miri Miri!”

⁹⁹ “Você é dono da febre/gripe”.

¹⁰⁰ “Você está mentindo!”

¹⁰¹ “Eu sou *awa*/gente de verdade!”

¹⁰² “Está mentindo! Você é *karai!*”

agora fica manso. É só primeiro Miri Miri. Aí Funai, eu fui correr atrás. Aí puxando flecha: “*Ameri, Miri Miri, ameri!*”¹⁰³. “*Nijã tatajara!*”¹⁰⁴. “Botou gripe em mim, aí fica gripado”. Pode ir para lá. Foi atrás, pode correr atrás, foi assim andando atrás. Eu fui andando atrás. Eu não falei assim mesmo para nós. Aí eu disse para ele: “Rapaz! Mimi Miri gosta não”. Miri Miria fica conversando aí. Está acostumado não. Bravo o Miri Miri. Aí agora o outro não sabia encontrar ele não. Tinha muito índio puro aí.

Perguntei, então, se, além dos “índios puros” e dos *mihua* ainda havia *aramukua* no mato.

Tem. Tem *aramukua*. Eu penso assim. Eu disse assim. Ele não conhece eu não. Eu, para lá, agora eu não vou. Eu não conheço grupo para cá. Agora já pegaram tudo. É só o nosso mesmo. Avó, minha tia, já pegaram tudo. Aí, só, eu penso: só *mihua* mesmo, *aramukua*. Só isso mesmo. Eu penso, está assim, uma hora para ir lá. Começar com o Mihaxa'a, no Tiracambu. Trouxe para cá, conhece a cara. *Hawa*, disse a cara dele. Eu também, conheço Makaria. Conheço o Wiroho, eu me esqueci não. Eu conheci assim Wirohoxa'a, agora sumiu no mato. O meu olho, me esqueci não. Eu conheço a cara dele. Só isso mesmo. Agora tem outro. Outro tipo aí. Tinha muito ainda. Fica doze por aí, tinha muito. Eu penso assim: “Ah, o grupo do Mihaxa, Takamÿxa'a”. É lá mesmo. Fica lá mesmo. Irmão do pai dele. Aí fica lá no mato mesmo. O irmão dele. É parente dele. Agora tá lá misturado. Tem *mihua* mesmo. Não, assim. *Mihua* está para cá e o índios ficam para cá. *Mihua* fica do outro lado. *Mihua* fica atrás. Aí *awate* fica lá mais para a frente. Tem misturado mesmo. Tem. Só eu mesmo, caçador eu. Só eu mesmo caçando direto lá. Matando porcão. Eu conheço assim, batida dele. Batida dele nova. “Rapaz, eu não conheço, eu volto para trás”. Eu não vou para longe não. Tem *mihua* mesmo. [Se] eu encontro com ele, aí flecha eu. Aí eu disse assim: “Rapaz, é *mihua* mesmo”. Aí diz “*mihua mesmo*”. “Rapaz, eu chegando de tarde lá, olhando a batida dele”. Rapaz! Na minha língua, *mihua japo 'a*. Eu disse para o meu pai: “*Awate, pai?*” “*Nawani*”¹⁰⁵, *mihua*”. “*Mihua, xipa*”¹⁰⁶. Eu vim para cá atrás. Vai [atrás da] batida dele não, não vai não. Aí pronto, deixa lá mesmo. Não vai encontrar com ele não. Só *mihua* mesmo. Só isso mesmo.

No relato de Irakatakoa reaparece o tema do amansamento, presente no relato de Wirixia. O contato é definido por Irakatakoa como o ato pegar, reafirmando a relação entre uma linguagem da conjugalidade e do contato. Da mesma forma que se “pega” uma esposa, se “pega” um parente no mato. A questão do amansamento como parte desse processo também é explicitada no diálogo. Depois de um tempo vivendo na aldeia com os demais Awa, a pessoa

¹⁰³ “Espera, Miri Miri, espera!”

¹⁰⁴ “Você é dono da gripe!”

¹⁰⁵ “não”.

¹⁰⁶ “pai”.

tornar-se *ipakwa katy*, mansa. Destaca-se ainda a centralidade ao conhecimento na definição de quem são os “os índios puros”, “índios mansos”, *awatea*, *mihua* ou *aramukua*. Os *mihua* são acima de tudo aqueles que não se conhece, que não se sabe quem são e a quem se imputa um comportamento menos que humano, inadequado para “gente de verdade”. Há ainda aqueles que se conhece e se quer distantes, como no caso da acusação que Miri Miri faz a Irakatakooa. Do mesmo modo que demonstraram Jakarewÿja, Makaria e Wiroho, Iperikoma'ã não queria aproximar-se dos *karai*, donos da gripe e, conseqüentemente fonte da morte.

Em seguida apresentarei um relato contado por Takamÿ'ixa'a que permite que se compreenda melhor alguns desse temas apresentados por Irakatakooa e que se compreenda o que está em jogo no “contato”, na aproximação e afastamento dos “isolados” e dos inimigos mais mortais dos Awa: *mihua* e *karai*. O trecho transcrito a seguir foi registrado em 2017, somente em Awa, e contou com a colaboração de Amiria e sua esposa Kiripia para transcrevê-lo e traduzi-lo.

Quando os Awa ficavam lá longe no mato eu ficava junto com meu pai. Eu cresci junto com meu pai no mato. Há muito tempo, eu cresci lá junto com meu pai. Eu não tinha esposa. Eu não tinha esposa quando ficava no mato. Lá eu cresci solteiro. Eu matei caça, matei capelão, matei macaco-prego, matei cuxiú, matei cutia. Eu matei quando ficava no mato. Eu também comi jabuti. Peguei jabuti quando ficava no mato, junto do meu pai. Minha mãe ficava junto com a gente. Mamãe ficava junto com papai. Papai caçou com os homens. Papai caçou macaco-prego comigo e matou cuxiú também. Papai também matou anta. Matou caititu também. Eu moqueei no jirau para comer. Não tinha fruta no verão. A babaca amadurece quando chega o inverno¹⁰⁷. Comeu capelão. Eu também comi capeção. Eu comi *mera'atÿ*¹⁰⁸ no mato. Não tinha babaçu. Acabou o babaçu. Não tinha babaçu no mato¹⁰⁹. Eu fiquei com a minha mãe. Eu não tinha esposa. Essa minha esposa eu conheci aqui. Antes eu era solteiro e ficava com meu pai, minha mãe e minhas irmãs¹¹⁰, *xikari*¹¹¹. Eu tinha muitas *xikari*, irmãs. Eu tinha dois irmãos. Warixa'akuruhu. Tinha

¹⁰⁷ No oeste do Maranhão, como em boa parte da Amazônia, o inverno é a época das chuvas, que dura geralmente de dezembro a julho, e o verão é a época da estiagem, que dura geralmente de agosto a novembro. Em awa, faz-se referência ao verão como *kwarahy mehê*, ‘tempo do sol’, e o inverno de *amyna mehê*, ‘tempo da chuva’.

¹⁰⁸ *Mera'atÿ*, ou *umeratÿ*, é um tipo de inhame, muito importante na dieta dos Awa na floresta.

¹⁰⁹ A referência à inexistência de babaçu está relacionada às regiões de serra e de brejos, onde não há ocorrência dessa espécie. Assim, nesse trecho da história, Takamÿ'ixa'a está indicando que sua família havia deixado as regiões de babaçuais e foram para outras áreas. Seu pai é Takwajuxa'a, que foi marido de Amÿ Paranawãja. Como registrado no relato dela apresentado anteriormente, Takwaxuxa'a chegou a aproximar-se da aldeia e dos *karai*, mas ficou doente e morreu quando retornou para o “mato”.

¹¹⁰ Aqui Takamÿ'ixa'a faz referência a suas *haninawãja*, termo referente de parentesco que, para ego masculino, refere-se a Z, FBZ e MZD.

¹¹¹ *Xikari* é um termo vocativo de parentesco que, segundo Cormier (2003a, p. 59), é usado por homens para suas FZ, Z, FBD, MZD, FZD e D.

muitas irmãs. Eu tinha um outro irmão. Eu tinha outra mãe. Eu tinha duas mães e um pai. Mãe eu tinha muitas. Duas mães. Eu tinha muitos outros irmãos e muitas mães lá [no mato]. Papai me fez quando vivia no mato. Papai não me fez aqui não. Ele veio para cá e voltou para o mato. Eu o trouxe para cá. Ele voltou para o mato e morreu. Meu pai e mamãe morreram. Eu fiquei sozinho. Amỹ Paranawãja sobreviveu. Eu sobrevivi, fiquei, fiquei. Coitado de papai! Coitado! “Teu pai morreu no mato”, disseram. Papai morreu, mamãe também morreu. Eu fiquei triste, triste. Esqueci, esqueci. Amỹ Paranawãja viveu muito tempo no mato. *Hahynewena*¹¹², meus irmãos, Mihaxa'a, Majhuxa'a, Hajmakoma'ã. Eu lembro dos meus irmãos. Eu tinha muitos irmãos. Eu fui por ali e encontrei com eles. Peguei e trouxe para cá. Eles ficaram aqui junto comigo. Meus irmãos eram pequenos. Hajmakoma'ã era pequeno, Xiparêxa'a era pequeno. Eles ficaram grandes. Majhuxa'a, Mihaxa'a. Mihaxa'a cresceu mesmo. Mihaxa'a matava muito capeção quando vivia no mato. Há muito tempo, lá no mato, eu matava capelão com meu pai, minha mãe. Papai matava capelão, eu matava capelão com meu pai também. Eu conheci Xipa Tamỹ. Xipa Tamỹmyra. Eu vi Xipa Tamỹmyra¹¹³. Xipa Tawamỹ matou anta também. Eu comi anta junto com Xipa Tamỹmyra quando eu era pequeno. Eu cresci também. Eu vim para cá. Xipa Tamỹmyra também veio. *Mihua*¹¹⁴ matou Xipa Tamỹ com um golpe na cabeça lá no mato. O *mihua* sempre matava a gente quando vivíamos no mato. Nós então vimos os *karai*. Quando nós vivíamos no mato tínhamos medo dos *karai*. Nós víamos *mihua* e *aramukua* também. Os *mihua* fugiram, correram muito pelo mato. Eles ficaram espalhados e ficaram assobiando para se juntar na mata. Nós ficamos com muito medo dos *mihua*. Os *mihua* mataram nosso avô, por isso nós ficamos com medo deles. Nós fugimos, papai fugiu, mamãe também fugiu dos *mihua*. Nós falamos também do *karai* quando vivíamos no mato: “o *karai* também atira”. O *karai* atirou mesmo na direção dos awa. O *karai* atirou para nos matar e nós ficamos com medo do *karai*. Papai fugiu, nós fugimos. O *karai* sempre atirava em nós. “É *mihua* também”, os Awa falaram do *karai*. Na primeira vez, nós tínhamos medo. Hoje não temos mais medo. Estamos acostumados a ficar com os *karai*. Quando vivíamos no mato não chamávamos de *karai*, chamávamos de *mihua*¹¹⁵. Chamávamos os *karai* de *mihua*. *Mihu!*

¹¹² Termo de parentesco referente a FW de ego masculino.

¹¹³ Xipa Tamỹ é uma forma de se referir aos mais velhos também uma forma de se referir atualmente a Ximira. Xipa Tamỹmyra e Xipa Tawamỹ são referências a homens awa de tempos antigos, que foram lideranças muito respeitadas.

¹¹⁴ *Mihua* é usado aqui no sentido de “inimigo”.

¹¹⁵ Outra tradução muito utilizada para *mihua* atualmente é “bandido”.



Figura 20 Irakatakoo e sua filha Taparytã.

4.5. “Acostumar” e “amansar”

A aproximação aos *karai* é narrada como um processo de “amansamento”, em que os Awa se “acostumam” aos *karai* antes de irem viver entre eles. Se no momento anterior ao contato são destacados os animais caçados e as frutas coletadas, durante a aproximação são sempre narradas as primeiras tentativas de se comer a farinha ou outros alimentos oferecidos

pelos *karai*¹¹⁶. Nos momentos imediatos após o contato, entre as maiores dificuldades para se acostumar à nova situação, está em se habituar a comer as “comidas de *karai*”. O sucesso do amansamento é marcado, por fim, pelo hábito de se acostumar a esses alimentos e, depois, a usar roupas¹¹⁷, aprender o português, caçar usando espingardas etc. É como um processo de acostumar-se que Garcia (2015, p. 111) descreve o processo conjugal. Segundo o autor, durante aproximação de um casal awa, quando ainda estão se conhecendo, diz-se “*apy ta hamiriko nime*”, ‘vou pegá-la como esposa’ ou “*amēmakwá ta hārēhē*”, ‘vou amansá-la’. Nesse caso, amansar, ainda de acordo com Garcia (2015, 112) pode ser traduzido como “acostumar”, sendo que a conquista é considerada análoga ao amansamento de um animal selvagem que se tornará um xerimbabo. Garcia (2015, p. 94) aponta que, ao tentar coletar informações sobre o parentesco:

as pessoas constantemente definiam o fato de marido e esposas estarem “juntos” (*pyry*), morando na mesma casa e criando filhos com termos exatamente idênticos àqueles com que explicavam por que as mulheres criam seus xerimbabos; ou por que cada qualidade de mel está relacionada a seres “donos do méis” (Garcia 2010: 236-243), ou mesmo por que – a partir de uma sensível percepção etiológica – diferentes espécies de animais são muitas vezes encontradas juntas, ou ao menos próximas umas das outras, como se determinado animal *andasse junto* de outro. Quando o tema do parentesco surgia em minhas indagações, as pessoas lançavam-no para fora do campo conceitual sobre o qual eu estava confortavelmente instalado.

É nesse campo conceitual, que inclui coisas tão distintas quanto as relações conjugais, a relação entre espécies e os donos de tipos diferentes de mel, que os relatos awa sobre o contato o colocam. Se espécies andam juntas, *wata pyry* em Awa, e marido e esposa ficam juntos, *ikuyry*, o contato colocou os Awa junto dos *karai*. São esses os termos da reflexão awa sobre o contato. Como lidar com o fato de que agora *ariku karai pyry*, ‘ficamos no meio dos *karai*’. *Iku*¹¹⁸ não é apenas ficar ou estar, mas estar de certo modo, podendo ser traduzido como “viver”.

¹¹⁶ A farinha não é um alimento tradicional dos Awa Guajá. Antes do contato, não praticavam qualquer tipo de cultivo de plantas domesticadas. Em uma narração do ciclo mítico de *Maira*, um homem awa explica o tempo mítico como o tempo em que “*na’axi tata, na’axi taramỹ*”, ‘não existia fogo, não existia farinha/mandioca’. *Taramỹ*, em guajá, pode ser traduzido em português tanto como farinha ou mandioca.

¹¹⁷ Os Awa jovens são muito ciosos da beleza e qualidade das suas roupas, sendo a aquisição delas um dos principais temas de discussão com a Funai e a Vale. Os Awa também dizem que as roupas são formas de se esconder ou aparecer para os *karawara*. Quando estão vestidos com roupas de *karai*, os *karawara* não conseguem reconhecê-los

¹¹⁸ A raiz do verbo é *-iku*. Aqui ele aparece como *Ø-iku* conjugado na terceira pessoa, seguindo o prefixo pessoal de terceira pessoa *Ø*.

“Acostumar-se” é um processo necessário para que se possa viver junto. Garcia (2015, p. 97) enfatiza a ideia de *riku* ~ *ruku*, que comparada com seu cognato em Guaraní *-rekopoderia* ser traduzida como “‘criar’, ‘plantar’, ‘conduzir(uma pessoa)’, ‘andar junto (à esposa ou ao marido)’”, dentre outras definições que podem (ou não) se relacionar a esta, são passíveis de serem exprimidas através da ideia de *rikú* entre os Awa”.¹¹⁹ “*Riku*” é associado por Garcia (2015, p. 97) ao campo da familiarização (ERIKSON, 1987, 2012; FAUSTO, 2005) e da maestria (FAUSTO, 2008; KOHN, 2007). Segundo Garcia (2015, p. 96), o conceito de *riku* permite conectar a noção de “dono” com o parentesco. Ambos são, de algum modo, formas de “criação”, abrangendo relações entre um *jara*, ‘criador’ e um *nima*, ‘cria’ entre pais e filhos, maridos e esposas, mulheres e animais de criação, pessoas na terra e seus duplos celestes, entre animais, entre animais e alimento, ogros não-humanos e animais, os *karawara* e seus xerimbabos terrenos e caças terrenas e entre *karai* e pragas (GARCIA, 2015, p. 109). No entanto, os relatos sobre o contato indicam que há uma diferença entre a relação de maestria e familiarização, entre *nima* e *jara*, e o acostumar-se. Ou seja, uma diferença entre *riku*, “ter” e *iku pyry*, “ficar junto”.

Garcia (2015, p. 111) afirma sobre a relação entre “estar junto” e “ser dono”:

O que está sendo enfatizado aqui, elencado nesses tantos exemplos, é o fato de que quem contará como *jara* será quem “está junto” (*riku pyry*) de quem, mas não necessariamente controlando-o como um ser de criação. Quem está junto de quem é algo que a sociologia awa toma como um princípio modelar, e pode ser encontrado através de outras tantas ideias muito utilizadas, que aparecem com frequência na fala, como, por exemplo: *harimirikô imakwá ta hapyry*, “trazer a esposa para esperar perto de mim”¹²⁰, para justificar a união intergeracional; e durante o casamento é comum um homem ou uma mulher dizer que está casado (a) através da interjeição *amãja*, “eu criei”, utilizada por homens ou mulheres para se referirem ao cônjuge, como mencionado no início do artigo; e ainda *watá pyry* (“andar junto”), ideia que talvez resuma a vida nas aldeias awá.

Se *riku* é um conceito que diz respeito à relacionalidade entre os Awa, o conceito de *ikupyry* está relacionado a um ideal de vida social. Para uma relação apropriada, deve-se viver

¹¹⁹ O radical *-riku* pode ser traduzido também como “ter” em awa. Como aponta Magalhães (2007), ele parece ter origem a partir de um processo produtivo de formação de palavras em awa, que é o uso do prefixo causativo comitativo *-r*. Assim, *-riku* pode ser interpretado como *-r-iku*, *-CAUS.COM-ficar*, literalmente ‘fazer ficar com’. É o mesmo processo do verbo *-ru*, ‘trazer’, que pode ser interpretado como *-r-u*, *CAUS.COM-vir*, literalmente ‘fazer vir com’, ou o verbo *-roho*, interpretado como *-r-oho*, ‘levar’, *CAUS.COM-ir*, literalmente ‘fazer ir com’.

¹²⁰ Uma tradução alternativa seria “minha esposa vai ficar mansa junto de mim”, destacando a relação entre a conjugalidade e o amansamento/criação.

junto e para isso as pessoas (em sentido amplo, incluindo humanos e não-humanos) devem estar “acostumadas”.

O “contato” é descrito pelos Awa nos termos de um processo de acostumar-se e de estar junto e não é uma relação exclusiva com os *karai*. Daí decorre a incompreensão dos *karai* em relação à mudança cultural, e que são apontadas por Manã e Itaxã. Os *karai* consideram o canto, as roupas, a distribuição de alimentos e o “estar junto” como questões *culturais*, quando, na realidade, trata-se de outra coisa. Os cantos não são expressões de identidade, mas são práticas que mobilizam forças cosmopolíticas. As roupas, ou a falta delas, podem desempenhar também o mesmo papel. A leitura e a escrita, encaradas dessa perspectiva *culturalista*, também é apresentada como um perigo para a cultura, a tradição ou a identidade, enquanto ela é apresentada como mais uma das transformações que acompanham o estar junto dos *karai* e acostumar-se com eles. O “acostumar-se”, o “amansamento”, a “criação”, são ideias relacionadas ao problema da vida social, de como “viver junto”, e não da cultura. Nessa perspectiva, os *karai* são mais um problema porque o contato obrigou os Awa a terem que viver junto com eles do que por serem especiais em relação aos outros seres que habitam o mundo.

Outro aspecto importante dos relatos do contato, além da ênfase no acostumar-se, é o papel do corpo e da alimentação nesse processo. Da Matta, Seeger e Viveiros de Castro (1979, p. 12-13) afirmam que a “socio-lógica indígena se apoia em uma fisio-lógica”.¹²¹ Viveiros de Castro (2015) amplia essa ideia para desenvolver o conceito de multinaturalismo, no qual o corpo desempenha papel fundamental em uma ontologia que pretende ser uma crítica à ideia de que as culturas variam sobre um fundo natural comum e que é útil para pensarmos o modo como os awa pensam o contato. A partir de Lévi-Strauss (2004b, 2004c, 2006, 2011) e Deleuze e Guattari (1997), Viveiros de Castro (2015, p. 56) afirma que “o discurso mítico consiste em um registro do movimento de atualização do presente estado de coisas a partir de uma condição pré-cosmológica virtual dotada de perfeita transparência – um ‘caosmos’ onde as dimensões corporal e espiritual dos seres ainda não se ocultavam reciprocamente”, ou seja, um “pré-cosmos” que é “percorrido por uma diferença infinita, ainda que (ou justamente porque) *interna* a cada personagem ou agente, ao contrário das diferenças finitas e externas que constituem as espécies e as qualidades do mundo atual”. Assim, os mitos descrevem justamente quando esse “fluxo pré-cosmológico” passa por um processo “cosmológico”:

¹²¹ Cf. ainda Overing Kaplan (1977), Lima (2002) e Taylor (1996).

A transparência originária ou *complicatio* infinita se bifurca ou se explica, a partir de então, na invisibilidade (as almas humanas e os espíritos animais) e na opacidade (o corpo humano e as “roupas” somáticas animais) que marcam a constituição de todos os seres mundanos. Essa invisibilidade e opacidade são, entretanto, relativas e reversíveis, uma vez que o fundo de virtualidade é indestrutível ou inesgotável (os grandes rituais indígenas de recriação do mundo são justamente os dispositivos de contraefetuação desse fundo indestrutível).¹²²

Os mitos narrariam, portanto, conforme um pressuposto estruturalista, a passagem do contínuo ao discreto. No mundo contínuo pré-mítico, a condição de todos os seres é a humanidade, sendo que os não-humanos são ex-humanos, pois

se a nossa antropologia popular vê a humanidade como erguida sobre alicerces animais normalmente ocultos pela cultura – tendo outrora sido “completamente” animais, permanecemos, “no fundo”, animais -, o pensamento indígena conclui ao contrário que, tendo outrora sido humanos os animais e outros existentes cósmicos continuam a sê-lo, mesmo que de uma maneira não evidente para nós (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 60).

Para Viveiros de Castro (2015, p. 60), o que torna essa subjetividade comum a humanos e não-humanos evidente e à sua objetividade não evidente é explicada pela ideia de perspectivismo. De acordo com o perspectivismo “se os humanos veem-se como humanos e são vistos como não-humanos –animais ou espíritos – pelos não-humanos, então os animais devem necessariamente se ver como humanos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 61). Portanto, no pensamento ameríndio, a humanidade é reciprocamente *reflexiva*, porém jamais *mútua*, ou seja, o jaguar é um homem para o jaguar: se o jaguar é um homem, o queixada não é um homem (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 62).¹²³ O que impede que todas as gentes vejam a humanidade umas das outras é o “corpo”. Humanos e não-humanos veem o mundo da mesma maneira, porém veem mundos diferentes e a perspectiva que faz essa diferença está no corpo. É o que propõe a ideia de multinaturalismo (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 65), de

¹²² O mito que meus interlocutores mais gostam de contar, que conta as histórias dos filhos de Maixa'amñna, ou Maira, tematiza justamente as metamorfoses provocadas pelos filhos do Maira que transformaram vários seres que eram “gente” nas várias espécies animais que têm corpos como o vemos hoje. No mito são narradas a transformação do dono da onça em veado, das folhas em passarinhos, da árvore na mulher que foi a primeira Awa etc.

¹²³ Quando narram encontros com onças na mata, os Awa sempre enfatizam que a primeira providência a tomar é dizer “awate jaha!”, “eu sou gente!”.

que é humano quem ocupa a posição de sujeito, “todo existente pode ser pensado como pensante” e de que há “uma radical diversidade real ou objetiva”. A diferença, segundo Viveiros de Castro (2015, p. 66) está nos corpos, no seguinte sentido:

Os animais veem da mesma forma que nós coisas diversas do que vemos porque seus corpos são diferentes dos nossos. Não estou me referindo a diferenças de fisiologia – quanto a isso, os ameríndios reconhecem uma uniformidade básica dos corpos –, mas aos *afetos* que atravessam cada espécie de corpo, as *afecções* ou encontros de que ele é capaz (para evocarmos a distinção espinosista), suas potências e disposições: o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário, tímido ou agressivo... A morfologia corporal é um signo poderoso dessas diferenças, embora possa ser enganadora, pois uma figura de humano, por exemplo, pode estar ocultando um modo-jaguar. O que estamos chamando de “corpo”, portanto, não é uma fisiologia distintiva ou uma anatomia característica; é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*, um *ethos*, um etograma. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixe de afetos e capacidades, e que é origem das perspectivas. Longe do essencialismo espiritual do relativismo, o perspectivismo é um *maneirismocorporal*.

Vilaça (2005, p. 452) aponta que para os Wari', por exemplo, a alma não dá ao corpo sentimentos, pensamentos ou consciência, mas instabilidade. Alma, nesse caso, é uma tradução sugerida por Vilaça (2005) para *jam-*. No entanto, *jam-* não está relacionada a um princípio vital, mas à capacidade de *jamu*, que é um verbo para transformar-se, no sentido de uma ação extraordinária. Quando um animal age como humano ou quando um xamã age junto de seus companheiros animais, eles estão exercendo essa atividade. Assim, *Jamu* “indica a capacidade de mudar afecções e adotar outros hábitos, permitindo assim que a pessoa seja percebida como similar pelos outros tipos de seres” (VILAÇA, 2005, p. 452).¹²⁴ Essa capacidade tipicamente humana deve ser controlada, pois as transformações podem ocorrer pela ação de outros sujeitos que não aquele que está se transformando (VILAÇA, 2005, p. 453). No caso dos Wari', as formas de se lidar com a instabilidade dos corpos são a neutralização do potencial de transformação pela fabricação do parentesco e procedimentos de cura, por um lado, e pela maximização desse potencial de transformações pela experiência contínua do *-jam*, do ponto de vista do outro (VILAÇA, 2005, p. 458). Como define Viveiros de Castro (2005, p. 61, grifos do autor), “o que o perspectivismo afirma, enfim, não é tanto a ideia de que os animais são ‘no

¹²⁴ “*Jamu* therefore indicates a capacity to change affection and to adopt other habits, thus enabling the person to be perceived as a similar by other types of beings”.

‘fundo’ semelhantes aos humanos, mas sim a de que eles, como os humanos, são outra coisa ‘no fundo’: eles têm, em outras paalvras, um ‘fundo’, um ‘outro lado’; são diferentes de *simesmos*”.

Entretanto, não é apenas a subjetividade dos animais ou dos espíritos que pode ser perigosa. Macedo (2017, p. 514) descreve para os Guarani (Mbya) e Tupi (Nhandeva) da Terra Indígena Gurani do Ribeirão Silveira, no litoral de São Paulo a seguinte situação, a partir de uma história contada por Tata'i:

Ela remeteu à chegada dos *jurua* – modo recorrente de os Guarani nas regiões Sul e Sudeste referirem-se aos não indígenas – na colonização do que viria a ser o Brasil. Em meio a muitas guerras, os *jurua* foram chegando naquele litoral e matando os Tupi que ali viviam. Mas os que sobreviveram tiveram facilidade em casar-se com brancos, pois sendo guerreiros canibais, seu sangue já era misturado com o de inimigos e por isso aguentavam o sangue *jurua*, não adoecendo com essas uniões. Os Tupi foram também casando com africanos que vieram escravizados e seus descendentes, e ainda com os Guarani que foram chegando, vindos do centro da terra (*yvy mbyte*), no Paraguai.

Essa “facilidade” dos Tupi em casarem-se com brancos é contrastada com a vulnerabilidade à mistura dos Guarani, pois seu sangue é considerado puro e, portanto, se misturado com o dos *jurua* pode causar doenças, morte e infortúnio de parentes (Macedo, 2015, p. 515). Os mais vulneráveis são, segundo Macedo (2015), os *karai*, os “líderes espirituais” mbya. Outro contraste apresentado por Macedo (2015, p. 518) é entre os Mbya e o Xiripa, denominação pela qual os Nhandeva do Sul do Brasil, da Argentina e Paraguai são conhecidos, e que também se casam com mais frequência com não indígenas e outros indígenas, como os Kaingang e os Terena. O casamento entre Mbya e Xiripa, porém, é mais comum, pois:

Muitos Mbya dizem que o casamento com Xiripa *combina* porque suas línguas são respectivamente compreensíveis, mas a conjugalidade com pessoas que falam outras línguas deve ser evitada pela incompatibilidade de suas almas. A língua não é concebida como um conjunto de convenções, e sim como afecção daqueles que habitam as pessoas na condição de suas almas, os *nhe'ẽ*. (MACEDO, 2015, p. 518)

Segundo Macedo (201, p. 518), “as palavras circulam entre corpos de modo a fazê-los mutuamente humanos, ativando modos singulares de afetar-se e ser afetado. A autora descreve que os Guarani “não param”, em referência às suas migrações motivadas por orientações das divindades, conflitos territoriais e pelos constantes rearranjos das famílias. Macedo (2015, p.

522), seguindo Santos (2017), associa essa circulação à esquiva, que considera como “um movimento-chave na socialidade guarani”. A disposição para “partir para outros lugares e relações” é também uma “disposição interna à composição das pessoas” (MACEDO, 2015, p. 522). A língua, *nhe'ẽ porã*, “que habita a pessoa na condição de sua alma (ou uma delas)” tem sua origem em moradas celestes e vincula-se a um corpo, dando-lhe capacidade de linguagem, cognição e agência (MACEDO, 2015, p. 522). Porém, para que a “alma-palavra” habite o corpo, ela precisa acostumar-se, o que se dá com ações cotidianas e rituais, como a nomeação. Se o *nhe'ẽ* não for nomeado corretamente, ele “sente-se fora de lugar, não se acostuma e tende a partir, adoecendo a pessoa e deixando-a perdida, sem saber quem é”. E, como visto no capítulo 3, a fuga do princípio vital é sinônimo de doença ou de morte. Sobre o “acostumar-se”, Macedo (2015, p. 523) argumenta que:

Assim como *nhe'ẽ* deve acostumar-se no corpo que habita, o mesmo se passa com a pessoa em seu arranjo familiar, e com as famílias nos lugares em que vivem. A palavra guarani com que meus interlocutores traduzem “acostumar” é *-vy'a*, que é também “alegrar”. Tal expressão mbya parece-me ressoar no conceito de Spinoza (2013 [1677]) de *alegria*, como um afeto que resulta de uma composição de corpos que aumenta a potência de agir de um deles ou de ambos. Se essa mistura incorrer num afeto triste, que faz definhar, a circulação efetiva-se como busca de outras composições.

É nesse sentido que diante da proximidade com os *jurua* faz com que, nas palavras de Karai Tataendy, “se teve tanto *nhe'ẽmba'eaxy* (‘coisa-sorimento’, ‘o que é sofrimento’, ‘doença’)”, que é o afastamento do *nhe'ẽ* e que torna o corpo vulnerável (MACEDO, 2015, p. 525). Mesmo que os Mbya evitem a “mistura do sangue” pelo casamento, como fazem os Nhandeva, a comida dos *jurua* faz com o que o *nhe'ẽ* não se acostume. O mesmo ocorre com o trabalho na cidade: os Guarani não se acostumam, *ndovy'ai*, ‘não se alegram’ (MACEDO, 2015, p. 525).

Vilaça (2007) também identifica o corpo como objeto privilegiado para se pensar o contato. A autora identifica que entre os Wari' o contato com os brancos é concebido pelo prisma do xamanismo, sendo que, se os xamãs são ao mesmo tempo humano e animal, eles também podem ser Wari' e branco, e essa dupla identidade se expressa no corpo (VILAÇA, 2007, p. 170-172). Segundo Vilaça (2007, p. 174), para os Wari':

A noção do corpo como local da diferença não é limitada apenas às relações interespecies. Os Wari' pensam a sociedade como uma composição de

agregados corporais em vários níveis, com fronteiras tão variáveis que torná-se realmente difícil falar de uma sociedade. Assim, parentes próximos podem tornar-se separados e, interrompendo-se o contato, tornam-se inimigos, sendo ontologicamente idênticos aos Wari'. Do mesmo modo, inimigos podem ser incorporados com parentes pelo casamento, tomando-se Wari'.¹²⁵

O corpo é, assim, construído por relações sociais, constantemente fabricado, pela alimentação e trocas de fluidos corporais. Após o nascimento o corpo da criança é objeto desse processo constante de fabricação. Para os Awa, por exemplo, a criança deve ser alimentada com carne de caça e mel para não adoecer e poder desenvolver-se apropriadamente. Como aponta Vilaça (2007, p. 175), “a consubstancialidade produzida pelas relações físicas e pela comensalidade é tão efetiva quanto aquela obtida pelo nascimento, de modo que aqueles que vivem e comem juntos, ou que compartilham a mesma dieta, tornam-se consubstanciais ao longo do tempo, especialmente se eles casam-se entre si”.¹²⁶ Se a identidade e a diferença estão no corpo, e, como propõe o multinaturalismo, a diferença entre os seres é de natureza e não de cultura, Vilaça (2007) propõe que o contato interétnico seja analisado considerando-se os processos de “naturalização”, ou seja, de transformação corporal envolvidas. Isso estende-se, por exemplo, à adoção das roupas ocidentais pelos indígenas, que, em vez de sinais de descaracterização cultural, podem estar relacionados às experiências dessa outra subjetividade, ou ponto de vista dos brancos. O mesmo pode ser dito do caso inverso, ou seja, da exibição de adornos corporais e pinturas tradicionais, que são afirmação de uma subjetividade e de corpos em determinada posição relacional, além de apenas uma estratégia política de sinais de identidade étnica. É o que indica o comentário de Manã na seção 4.2 sobre os *karawara*: para os Awa, usar a roupa dos *karai* faz com que eles setornem invisíveis para os *karawara*, pois seus corpos (sua subjetividade, seu ponto de vista) não são corpos de *awatea* ‘humanos verdadeiros’, são corpos *karai*, no sentido que venho discutindo. Do mesmo modo, o corpo devidamente adornado é o corpo propriamente *awa*, humano.

¹²⁵“The notion of the body as the location of difference is not limited just to interspecies relations. The Wari' think of society as a composition of corporal aggregates at various levels, their borders so variable that it actually becomes difficult to speak of a society. Thus, near kin can become separated and, breaking contact, turn into enemies, beings ontologically identical to the Wari'. In the same way, enemies can be incorporated as kin through marriage, turning into Wari'”.

¹²⁶“The consubstantiality produced by physical relations and by commensality is just as effective as that attained by birth, so that those who live and eat together, or who share the same diet, become consubstantial over time, especially if they end up intermarrying”.

Contudo, essa circulação entre pontos de vista, é perigosa. Como no caso Wari' e Mbya, é preciso estabilizar essa capacidade de transformação ou a captura da subjetividade. Uma das formas possíveis de fazê-lo é pelo parentesco, do qual algumas das formas é o “acostumar-se”, o “amansar”, a “criação”, o “viver junto”, *-iku pyry*. Os relatos awa do contato são descrições de como foram se acostumando e continuam fazendo-o. Amỹ Paranawãja descreve como, por intermédio de Ximira, atividades imprescindíveis para ir se juntar àqueles que estavam vivendo com os *karai* comer as comidas do *karai*, cortar o cabelo e usar panelas. Irakatakooa descreve as aproximações e afastamentos de MiriMiri e sua família como uma questão de aceitar ou recusar-se a se acostumar. Os *mihua* são perigosos porque são inimigos, feiticeiros e belicosos, mas também porque não são *mansos* e não vivem como os Awa. Os *mihua*, e mais radicalmente os *aramukua*, comem outros alimentos¹²⁷, adornam-se com penas de outras aves, falam outra língua. Essas são algumas das razões pelas quais não se pode viver com eles. O relato de Wirixia, e os comentários de Itaxãa e Manã, demonstram como ele foi capaz de vestir as roupas do *karai*, comer farinha, andar pelos povoados, aprender sua língua, fumar e, assim como aponta Itaxãa, ter uma história exemplar de como viver no meio dos *karai*. Acostumar-se é saber lidar com essa outra subjetividade, ocupando-a, mas também sabendo afirmar sua própria. Talvez seja nesse sentido que os Awa não falem com muita frequência em “amansar os *karai*”, pois pode ser que não sejam eles que ocupem o pólo potencialmente predatório da relação. Por fim, o relato Takamỹ'ixa'a descreve um momento antes dos *karai*. É interessante notar que, nesse relato, há referência aos mesmos temas, mas pelo seu inverso, com a ênfase na caça, de como se caça, com quem se caça, o que se caça, o que se come, como se come e assim por diante.

No próximo capítulo apresentarei dois mitos sobre a convivência ambígua com os *mihua* e alguns relatos sobre encontros contemporâneos com os *aramukua*. Esses mitos e relatos permitem nos aprofundar na reflexão awa sobre a socialidade, a vida social e a diferença, para além dos *karai*.

¹²⁷ Cf. Oakdale (2008) para uma discussão sobre o papel da comensalidade e o contato interétnico. Costa (2010, 2013, 2017) e Fausto e Costa (2013) discutem como comer e dar de comer relacionam-se com a propriedade, a maestria e as relações assimétricas na Amazônia indígena.



Figura 21 Majhuxa'a sendo preparado por sua esposa Takwaripinĩ para o ritual.

Capítulo 5 – Inimigos e outras gentes

Este capítulo apresenta dois mitos que tratam, entre outros temas, da “gente verdadeira”, os *awatea*, e da sua vida nos tempos em que era possível aos humanos compreenderem o que diziam as aves. Nesse tempo, os *karai* não aparecem. Em um trecho do mito é narrado um ataque dos *kamara*. Em outro trecho, são narrados encontros entre os *awatea* e os *mihua*. O capítulo também apresenta relatos recentes de encontros com outras “gentes” na mata, cuja identidade é na maioria das vezes incerta. Esses encontros, narrados algumas vezes como “avistamentos de isolados”, no jargão indigenista, são com indivíduos sobre os quais não se sabe ao certo quem são ou se são de fato humanos. Os últimos Awa conhecidos pelos meus interlocutores, ou seja, cujo parentesco com eles é reconhecível, e que não estavam vivendo em nenhuma das aldeias foram *Wirohoa*, *Makaria* e *Jakarewŷja*. Sobre os demais que possam estar vivendo “no mato”, não se tem certeza quem são. Os que ainda permanecem na mata, os *awa ka'apahara*, ‘gente do mato’, podem ser *awatea*, ‘gente de verdade’, *mihua*, ‘bravos’, *aramukua*. Os *mihua* são considerados inimigos, feiticeiros, belicosos, mas como demonstra o mito, são considerados, em diversos aspectos, como *awa*, ainda que não saibam se comportar corretamente com seus parentes, não saibam se enfeitar ou fazer flechas como deve um *awatea*. Os *aramukua*, por sua vez, são descritos como um povo guerreiro, ou ainda, dedicado exclusivamente à guerra, com o corpo forte e duro como o dos jabutis. Enquanto os *mihua* falam uma língua que parece próxima à falada pelos Awa, dos *aramukua* não se conhece nem a língua, pois na definição de alguns dos meus interlocutores, eles são aqueles que não falam, apenas atiram para matar.

Os mitos ainda permitem prosseguir nas questões discutidas no capítulo anterior, que é uma reflexão awa sobre a convivência com a alteridade. Se nos “relatos do contato” é colocado o problema da convivência com os *karai*, nos mitos dos *awatea* é colocada simultaneamente em questão a convivência entre diferentes grupos¹²⁸ awa e seus inimigos. A inimizade é tematizada tanto nas relações dentro dos próprios grupos awa quanto com os *mihua*, que não são propriamente *awa*, mas não são também *kamara* ou *aramukua*. Por fim, um tema importante é o da feitiçaria e o da vingança. As agressões geralmente levam à vingança e essa vingança tem a forma de feitiço.

¹²⁸Por grupos refiro-me a pequenos grupos locais de parentes.



Figura 22 Ximira.

5.1.Mihua e awatea

Todos os etnógrafos que produzem trabalhos sobre os Awa se veem diante do desafio de definir quem são os *mihua*. Cormier (2003a, p. 89) afirma que são classificados como *mihua* aqueles *awa* que foram introduzidos recentemente nas aldeias ou que vivem na mata, sem contato com a Funai, e são marcados pela descrição da sua origem distante e suas diferenças na dieta, ainda que possam ser incorporados aos grupos Awa pelo casamento. Forline (1997, p.

43) descreve um grupo que em 1986 atacou um operário da Estrada de Ferro Carajás e em 1987 foi levado para T. I. Caru. Lá eles passaram a ser chamados de *mihua*. Segundo Forline (1997, p. 43):

Apesar de falarem a mesma língua que os Guajá da comunidade do Posto Awa, eles foram marginalizados pelos membros das aldeias, na medida em que eram considerados essencialmente “forasteiros”. Os Guajá da comunidade do Posto Awa referem-se a esses indivíduos como *mihua*, um termo que designa alguém que é estranho, selvagem e sujo. Esses indivíduos eram, ao fim, incorporados pela comunidade do Posto Awa por meio de uma forma de servidão por contato. Eles são frequentemente recrutados para desempenhar tarefas servis pelos membros do bando principal que se estabeleceu na comunidade, em retorno, duas meninas foram prometidas a um membro do grupo *mihua*. Enquanto esses indivíduos estão lentamente ganhando aceitação e respeito na comunidade do Posto Awá, eles são ocasionalmente lembrados da sua posição como *mihuas*, como são algumas vezes alvos de piadas e objeto de explosões ocasionais de comportamento agressivo.¹²⁹

Esse grupo *mihua* era composto de 4 pessoas, das quais 3 foram levadas para a T.I. Caru (O'DWYER, 2002, p. 63). O homem mais velho do grupo, Hapaxa'a, vivia na aldeia Tiracambu e faleceu há alguns anos, pouco antes do início do meu trabalho de campo. Atualmente seus filhos já foram incorporados aos demais grupos awa e vivem na T.I. Caru e na T.I. Awa.

Garcia (2010, p. 135, grifos do autor) afirma sobre os *mihua* que

mihúa é mais um desses termos de difícil tradução, que em ampla acepção encontra em inimigos uma tradução satisfatória, podendo, da mesma forma, ser glosado como outros ou quase-humanos (não excluindo a ideia de inimigos), que partilham língua e hábitos semelhantes, porém distantes no parentesco, no espaço (e na história), e por isso não são reconhecidos como *awá etc.* Termos em português como “*parente bravo*” ou “*índio bravo*” foram utilizados pelos Awá para traduzirem os *mihúa* – pessoas que estariam aquém do universo cultural dos Awá. *Mihuá*, como uma categoria central de alteridade, é o termo mais próximo para inimigo na língua Guajá, uma vez que

¹²⁹ “Although they speak the same language as the Guajá in the Post Awá community, they were marginalized by members of that villages as they were essentially considered ‘outsiders’. The Guajá from the Post Awá Community refer to these individuals as *mihua*, a term which designates someone who is strange, savage and dirty. These individuals were eventually embraced by members of the Post Awá community through a form of indentured servitude. They are often enlisted to perform menial tasks by member sof the principal band that settled into that community, yet in return, a member of the *mihua* group had a couple of young girls betrothed to him for his services. While these individuals are slowly gaining acceptance and respect in the Post Awá community they are occasionally reminded of their position as *mihuas*, as they are sometimes the butt of jokes, and the object of occasional outbursts of aggressive behavior”.

ele impõe uma não-relação, ou quanto tanto, uma relação negativa envolvendo desprezo e desconfiança.

Segundo Garcia (2010), *mihua* não expressa uma identidade, mas uma posição relacional em referência aos *awatea* e aos seus *hakwaha*, ‘territórios’, e pode referir-se também a não-humanos. Para o autor, *mihua*, considerado como uma tradução de “inimigo”, está além da oposição entre *awa* e *kamara*, *awa* e *karai* ou *awa* e *amõ awa*, ‘outros awa’. Potencialmente, todo outro, que é “bravo”, é potencialmente um *mihua*.

Yokoi (2014, p. 71) associa os *mihua* aos *awa ka'apahara*¹³⁰, as ‘pessoas da mata’ ou os ‘Awa da mata’, sendo que eles são ao mesmo tempo inimigos e parentes que podem ser incorporados. Essa última característica seria o que os diferencia dos *kamara* e dos *karai*. Segundo Yokoi (2014, p. 72) os *awa ka'apahara* são tidos pelos Awa como antropófagos, tão mortais quanto os *karai*, porém, por compartilharem a mesma língua e alimentação dos Awa, são considerados como “parentes”. O autor afirma que os *mihua* atacam os Awa pois, como eles usam roupas, são confundidos com *karai*. Ainda que distintos dos *karai*, os *mihua* seriam inimigos, ainda segundo Yokoi (2014), que podem tornar os Awa vítimas de rapto de mulheres e da antropofagia. A antropofagia, segundo o autor, envolve apenas os Awa, e não os *karai*, pois apenas os primeiros “estão repletos de substâncias que devem ser absorvidas” (YOKOI, 2014, p. 72). Yokoi (2014, p. 73) propõe então uma comparação entre a categoria de *mihua* dos Awa e de *näpe* dos Yanomami, a partir de Kelly (2005):

Pensando-se na relação entre os Yanomami de Ocamo e os seus vizinhos rio acima, Kelly (2005), nos fala sobre o processo de “transformação em branco” sofrido pelos primeiros. Aqui tudo passa por uma questão posicional, ser Yanomami ou ser *näpe* para alguém é uma questão de ponto de vista, apesar de ambos se considerarem Yanomami. Desta maneira, para aqueles que vivem a jusante, os que vivem a montante são ditos como *waikasi*, os “Yanomami de verdade”, enquanto para aqueles que vivem rio acima, os de Ocamo são considerados *napë*. Os próprios Yanomami de Ocamo se pensam como “yanomami civilizados”. Olhando para este aspecto linear da yanomami-idade, estariam os Awá “virando branco”, na medida em que vão

¹³⁰ Esse é um tipo de construção comum em awa para indicar a relação entre uma pessoa e um lugar, por meio da nominalização do sufixo locativo *-pe*. Essa nominalização, com o sufixo *-har* é utilizada para indicar um agente a partir de um verbo, como em *pape.japo-har-a*, onde ‘papel.fazer-NMLZ-REF’, é literalmente o fazedor de papel, ‘professor’. Ou ainda em *ika-har-a*, onde ‘matar-NOM-REF’ significa ‘matador’. Esse tipo de nominalização também ocorre com o sufixo locativo *-pe*, como em *iwa-pahar-a*, ‘céu-NMLZ-REF’, ‘aquele que é do céu’. Os Awa que moram na aldeia Awa são chamados de *awapahara*, os que moram na aldeia Tiracambu são *Tiracambupahara*, as pessoas que vêm de Brasília são *Brasíliapahara* e assim por diante. Cf. Magalhães (2007, p. 210) para outros exemplos e descrição desse fenômeno.

“domesticando” os *karai*? Para os *awá ka'aparaha* (na verdade não sabemos) eles já estão, mas isto, para os Awá que moram na aldeia, de uma maneira ou de outra, não implica que estão deixando de ser Awá, pois a guaja-idade é compartilhada por todos. “[...] Os *karai* podem ser *mihua* ou ascender a outro tipo de *karai*-idade, os *awá ka'a pahara* são *mihua* (desde quando não sabemos), mas podem ascender a outro tipo de guaja-idade. Em certos momentos tudo pode até se confundir (ou se fundir) porque antes de tudo são sempre inimigos, perigosos, mas necessários”.

Ainda que tanto a categoria yanomami de *näpe* e a categoria awa de *mihua* sejam relacionais e situacionais, exprimindo antes relações do que identidades, elas possuem uma diferença importante. Kelly (2005, p. 209) afirma sobre o termo *napë*:

Talvez o campo semântico do termo yanomami *napë* seja o que exhibe mais claramente a coexistência do “espaço convencional” e de sua inovação: o “eixo de transformação em branco”. No primeiro plano, *napë* tem conotações de uma alteridade concebida como inimizade. Seu sentido mais simples é “diferente”, “estrangeiro”, “pessoa não yanomami” (Lizot 2005:249). Uma série de termos derivados associa-se a ele, como *napëmai*, “odiar, detestar ou ter aversão por alguém”, ou “*napëmou*, “ameaçar, demonstrar hostilidade”. Mas o campo semântico de *napë* tem também um outro lado que se refere aos brancos: *napëai*, “começar a conhecer os brancos, ou a gostar deles”; *napëmou*, “comportar-se como branco, falar espanhol”; *napëprou*, “virar branco” (Lizot 2005: 250). É importante notar que, em ambos os casos, *napë* é um conceito estritamente relacional, que se refere ao modo como uma pessoa ou grupo se coloca face ao outro.

Virar *napë*, segundo Kelly (2005) está associado a “virar branco”, no sentido de “progresso”¹³¹, de dominar os conhecimentos e possuir os bens dos brancos, de modo similar ao que Gow (1991) descreve para a noção de “civilizar-se” entre os Piro do Baixo Urubamba, que consideram que os seus antepassados que viviam nas matas eram ignorantes e podiam ser vítimas dos padrões do sistema de aviamiento. Além disso, os brancos são *napë*, devido ao seu potencial de inimizade e pela letalidade das doenças que trazem consigo. Por fim, *napë* e *yanomami* constituem uma dualidade, com uma “continuidade em relação às diferentes expressões da constituição Eu/Outro da pessoa – como fusão reflexiva de diferentes perspectivas” (KELLY, 2005, p. 211).

Contudo, o caso das categorias *awa* e *mihua* é distinto da dualidade *napë/yanomami*. Ainda que *mihua* seja também uma categoria relacionada à inimizade, as explicações e

¹³¹ Cf. Kelly (2005) e Gow (1991) para uma descrição etnográfica dos significados muito próprios que “progresso” e “civilização” adquirem nesses contextos.

referências aos *mihua* pelos interlocutores indicam que o eixo fundamental da alteridade não é, como afirma Garcia (2010), *awa* e *mihua*. Diferentemente do que Garcia (2010) aponta o eixo também não é *awa* e *amõ awa*, mas *awatea* e não-*awatea*. Ao contrário de *napë*, os *karai* não são sempre associados aos *mihua*. Os *mihua* não são *karai*. Ainda que todo *karai* seja potencialmente *mihua*, trata-se de duas categorias diferentes. Como os *karai*, os *mihua* são hostis, comportam-se inapropriadamente, porém, outros humanos também podem ser *mihua* ou, mais precisamente, agir como *mihua*. *Mihua* é traduzido às vezes como “bandido”. Assaltantes e agressores são chamados de *karaimihua*. Uma vez, quando soube que os militares voltariam ao poder na Funai, Tatuxa'a me disse que não queria a volta dos *karaimihua*. Os *karai* que não são *katu*, ‘bons’, que fazem mal aos Awa, são *mihua*. Diferente do que afirma Yokoi (2014), portanto, os *mihua* não se diferenciam dos *karai* por serem ou poderem ser *awa*. Alguns deles não o são nem nunca serão¹³².

Por outro lado, não parece ser possível também associar os *mihua* aos inimigos ou mesmo a inimigos prototípicos. Se no caso dos *karai*, não há a extensão da categoria de inimigos para designá-los, isso ocorre com os *kamara*. Utilizado atualmente para designar indígenas não-*awa*, com os quais os Awa reconhecem pautas políticas comuns e formam alianças, é um termo para *inimigo*. Os Ka'apor, com os quais os Awa estiveram em muitos conflitos bélicos no século passado, são os *kamara* prototípicos¹³³. O uso do termo no sentido atual carrega essa ambiguidade e, como alguns Awa me disseram, podem causar alguns contragimentos com seus atuais aliados. Além dos *kamara*, há a categoria *hawanamãa*, mencionada na seção 4.2, e que poderia ser definida como um hiperônimo dos vários tipos de inimigos. Por fim, há os *aramukua*, que são os inimigos prototípicos, e não se tem certeza nem da sua humanidade. Os *aramukua* são, como várias vezes me disseram meus interlocutores, aqueles “que não conversam, só atiram”. Se dos *mihua* diz-se que falam uma língua awa estranha, não se sabe nem que língua os *aramukua* falam, pois eles simplesmente não dão oportunidade para serem ouvidos, eles matam antes.

A seguir apresentarei dois mitos sobre as relações entre *awatea* e *mihua* e relatos de algumas ocasiões de encontros com possíveis *aramukua*.

¹³² Como aponta Garcia (2010, p. 137), não-humanos também podem ser *mihua*.

¹³³ Agradeço a Flávia Berto pelas observações sobre o termo *kamara*.

5.1.1. Mitos

Ouvi a história a seguir em 2016, em Pindaré-Mirim. Itaxãa passou um tempo comigo e Flávia em casa, fazendo algumas traduções e trocando algumas lições de awa e português conosco. Certa noite estávamos folheando um livro com uma coletânea de mitos indígenas (MINDLIN, 2001) e chamou a atenção de Itaxã o início de um mito tupari, narrado à Betty Mindlin em 1989 por Konkuat Tupari. O mito narra a o começo da humanidade, quando havia apenas um homem, Toba, e sua esposa. Um dia, Toba percebe que sua colheita de milho estava desaparecendo e fez uma tocaia para espiar a cutia, de quem desconfiava como autora dos saques. Toba então descobriu que não era a cutia, mas gente que debaixo da terra esticava a mão para pegar o milho. Havia um buraco tampado por uma rocha que permitia que essas pessoas colocassem a mão para fora. Toba levantou a rocha e, segurando-a, permitiu que as pessoas saíssem. Assim elas são descritas:

As pessoas foram saindo. Tinham mãos de pato, com os dedos grudados. Eram horrendas, diferentes das de hoje, com chifres, queixos protuberantes, narizes compridos e dentes aguçados, salientes. iam saindo com todos os seus pertences, cestas, colares, arcos e flechas. Vinham fazendo barulho, brigando para ficar cada uma com mais milho que a outra (MINDLIN, 2001, p. 14).

O mito prossegue com a saída daqueles que dariam origem aos tupari e aos brancos, povoando a terra. O que, particularmente, chamou a atenção de Itaxã foi a descrição das pessoas do mundo subterrâneo, pois os Awa também conheciam histórias sobre pessoas com mãos de pato, dedos grudados, chifres etc. Essas pessoas viveram em tempos muito antigos, no tempo dos *awatea*. Ele passou, em seguida, a contar sobre esse tempo.

Apresentarei em seguida o relato transcrito, que revelam detalhes da vida dos Awa antes da entrada dos *karai* em cena e quando ainda conviviam com os *mihua*. Itaxã lembrou primeiro de Hary Irakajaraxa'amỹ. Ele morava em uma casa muito grande, de algumas centenas de metros. Era uma casa de madeira, com piso e janelas. Naquela época, havia sempre o perigo de um conflito com os *kamara*, mas Hary Irarakajaraxa'amỹ protegia a sua família na casa. Os *kamara* tinham mãos de tatu, papagaio, tucano e jacaré. Eles apareciam e atacavam a casa, mas a família do *awatea* não era atingida. Alguns *kamara* também tinham asas, outros pareciam-se com lontras. Eles também tinham espingardas. Hary Irarakajaxa'amỹ saiu um dia para caçar e

não voltou mais. Ninguém sabe se ele foi morto ou se ainda está no mato. Naquele tempo não havia *karai*, apenas *kamara*. Eles queriam matá-lo, mas não conseguiram. Segundo Itaxãa, o mais bonito dessa história, que transcrevo a seguir, é que “a família dele não morreu e ele matou os *kamara*”.

Meu avô Xipaxa'a contava para mim. Os *kamara* gostavam de ficar no rio, onde ainda tem o rio. O tucano avisava sobre o pássaro que eles matavam. O jacu avisava também. Agora não. Hoje em dia a gente não sabe o que o pássaro está cantando, acha que é só zoada. Papagaio, jacupemba, *jakumixĩ*. Por exemplo, se chegássemos hoje, fizéssemos tapiri, o tucano avisaria e o parente ficaria escabreando. Então nós vamos encontrar alguém, o *kamara* vai encontrar a gente. Aí, no outro dia, o *kamara* atacava.

Como ele [Hary Irarakajaxa'amỹ]¹³⁴ não podia sair de casa... ele tinha, parece, duas mulheres. Aí ele levou a mais nova. Quem fica em casa é a mais velha, com o menino dele e com o cachorro dele. Ele tinha pegado peixe. “Ah, eu vou dar uma caçada, para onde nós vamos seguir, lá para onde a gente vai, se tiver movimento eu vou voltar e a gente volta para trás”, ele foi dizer para a outra mulher. “Ah, então tá bom” [respondeu a mulher]. A mulher ficou na casa dele. Aí ele foi. Os *kamara* sabiam também. Por exemplo, não tem índio por perto. Não canta nada, nem pássaro. Quando tem gente por perto, os bichos todos cantam.

Aí ele foi caçar. [Os *kamara*] encontraram uma índia e mataram a índia. Ainda mais, flechou o cachorro, o cachorro lá dela. Eram cinco na família: duas meninas e três meninos. Aí como o cachorro era meio difícil para matar, ele foi flechado e foi atrás do dono. O cachorro latia, uivava, tipo assim, avisando, pedindo socorro. “Rapaz! Será que aconteceu alguma coisa em casa?” Aí ele desviou do caminho e já veio o cachorro com a flecha para ele. Aí ele reconheceu a flecha dos *kamara*. Foi *kamara* que matou ela. Aí eles mataram ela, comeram ela, partiram ela, assaram ela e espetaram o meninozinho e a meninazinha. Deixaram a cabeça enfiada nos paus. Assaram a banda da mulher dele e levaram os outros pedaços. Aí ele se zangou. É difícil achar os parentes como agora. Como ele não flechou, não matou. Comeram a família dele aqui. Tinha farinha, derramaram no chão, tinha arroz e feijão. Ele se zangou e foi seguindo. Os *kamara* estavam como daqui para Santa Inês¹³⁵, no barco deles. Aí ele foi seguindo, seguindo, seguindo. Foi catando caroço de arroz, de feijão e prato de plástico.

Aí ele voltou para fazer feitiço (*makwaha*). Ele não é do mal. Por exemplo, se a gente, como ele, perdeu a família... ele tem que fazer alguma coisa! Ele juntou caroço de arroz, feijão, farinha, botou na folha, cavou buraco e deixou por lá. Parece que depois de três semanas ele se afastou e foi embora, passar um dia para lá. Aí depois ele voltou. “Então bora lá para onde nós estávamos”. Porque assim, a gente vivia no mato, comendo babaçu, coco e farinha. [É] difícil a gente largar isso. Aí foi obrigado a voltar para comer babaçu. Ele viu o caminho. Não tinha mais caminho dos *kamara*. Ele arroteou todinha a casa.

¹³⁴ Ao longo do relato, Itaxãa refere-se ao personagem principal sem mencionar seu nome.

¹³⁵ Distância de cerca de 9 km.

As casas estavam todas caídas, virou mato. Aí ele viu facão. Ele achou bom conseguir fazer isso. Aí ele levou facão, panela, prato, as coisas todas. Ele avisou para a mulher dele. “Morreu”. A mulher não acreditou não. “Como é que eles morreram de repente?” Ele não falou nada para a mulher dele. Aí eles sossegaram. Aí demorou um pouco e apareceram outros *kamara* de novo. Aí o outro *kamara*... não sei se eles atravessaram o rio. Aí tem outro filho com outra mulher. Aí ele esqueceu a outra mulher que ele tinha. *Pa*.¹³⁶

No mito encontra-se uma descrição da feitiçaria, *makwaha*. Hary Irarakajaxa'amỹ tem sua família morta pelos *kamara* antropófagos e realiza sua vingança com a feitiçaria. O feitiço é feito de restos de alimentos da sua vítima embrulhados e enterrados. Há sempre o risco de, ao deixar restos de alimentos pela mata, que algum feiticeiro os recolha e os use para fazer *makwaha*. O *makwaha*, no entanto, não é imputado apenas a uma ação guerreira, a vingança entre inimigos, mas também como uma vingança pelo desrespeito a um comportamento inadequado em relação à divisão dos alimentos e da ocupação do território, como será descrito na continuação da história contada por Itaxãa. O enredo se passa em uma “aldeia na mata” (Garcia, 2010, p. 49), um lugar onde os Awa que circulam por vários *hakwaha*, caminhos, se encontram e caçam e coletam frutos juntos, sendo também um espaço de trocas entre os grupos (O'DWYER, 2002, p. 67).¹³⁷

Ele¹³⁸ se acostuma. Ele matou outro parente, *mihua*. Aí ele vai indo, vai indo, vai indo. Aí ele encontra *mihua*. Aí ele não pode fazer nada. Como eles viviam no mato, tudo junto. Cada um num canto. Aí ele fala: “vou conversar com *mihua*”. Ele era gente também, era índio também. Eles aceitaram. “Tu vai fazer teu barraco onde?” [disseram os *mihua*]. “Ali”, [respondeu ele]. Um pouco distante. A gente sabe que não pode, não é certeza de se aproximar. Eles são meio... um pouco... inimigos. Eles [os Awate] ficaram. Era tempo do pequi. Aí ele foi caçar. Como eu estava falando, ele não queria fazer mal com ninguém. Como o outro *mihua*¹³⁹ que fez mal com ele, com a mulher dele.

Aí eles ficaram, ficaram e a mulher adoeceu. No tempo do pequi, a mulher do *mihua* ia cedo pegar o pequi. Levava *tata*¹⁴⁰ para poder pegar antes dos outros. Aí quem acordava tarde, quando ia não tinha mais pequi debaixo do pé. Aí ele chegou, conseguiu matar capelão e macaco¹⁴¹. Ele chegou em casa e pegou capelão. Falou para a mulher: “O que nós vamos comer hoje? A carne já tem.

¹³⁶ “Acabou!”.

¹³⁷ Cf. Otto (2016) para uma discussão sobre a relação entre a aldeia e a mata, tendo como referência a organização sazonal das atividades dos Awa.

¹³⁸ Itaxãa novamente não menciona o nome do personagem principal da história.

¹³⁹ Itaxãa refere-se aqui aos *kamara* como *mihua*.

¹⁴⁰ “Fogo, luz”.

¹⁴¹ O capelão não é considerado pelos Awa como uma espécie de “macaco”. Para uma etnografia da etnoprimatologia awa, Cf. Cormier (2003a).

Cadê a mistura?”. A mulher respondeu: “Não, nós chegamos lá tinha e tinha os parentes, com *marakõa*¹⁴²”. Ela continuou: “Voltaram cheios de peras. Trouxemos só três. Está aí!”. Estava duro, não estava cozido. O pequi é assim: ele cai de noite, cai no chão e fica mole. Mas, se ele cai duro, fica duro. Aí corta aqui para quebrar e fica a casca dura, com gosto ruim, amargo. “Então tá bom, deixa para amanhã”. Comeram capelão e fígado de capelão. Aí ele falou com a outra, se juntou com a outra mulher. Eles conversaram: “Então vamos fazer assim: vamos sair cedo para pegar, senão a mulher do *mihua* vai pegar de novo”. Aí eles aceitaram. “Então tá”.

Aí no outro dia de manhã eles acordaram e foram buscar pequi. Conseguiram o pequi e o marido foi caçar. Ele disse: “Vamos fazer assim, quem acordar primeiro vai buscar o pequi”. Amanheceu e eles já foram. A mulher do *awa* chamou a outra de *amỹ*. “Não, *amỹ*, eu vim mais cedo, vou levar”. “Ah, então tá bom”.

Ia começar uma briga. Outro *mihua* estava gostando da mulher dele e queria ficar com ela. Aí a outra mulher dele falou que não dá mais para ficarem tranquilos. “Para onde nós vamos?” “Não sei, a gente vê amanhã cedo”. Aí ele se aproximou da mulher dele. Aí ele viu. “Se eu não deixar ele ficar contigo vão me matar, então vamos embora!”. Aí amanheceu. Aí eles começaram a arrumar as coisas. A mulher do *mihua* pediu para a mulher do *Awa*: “*Awa* tem que ficar, não sei que, para onde que eles vão...”. “Não, *amỹ*, não dá para eu ficar aqui, eu tenho que caçar outro rumo”. Aí ela disse: “então tá bom”.

Ela disse que ela não ia conseguir chegar lá. A mulher do *mihua* também sabe *makwaha*. No meio do caminho, as duas mulheres adoeceram. A outra passou mal, com diarreia. Estavam cuidando dela. Ela não sabia, achou que era uma doença que tinha pegado de repente. Deram remédio do mato para ela. Tiraram casca de sapucaia, caju, outros remédios do mato. Até ela ficar bem. Depois se esqueceram, foram embora para lá e voltaram. “Ah, esse pequi está botando de novo!” Eles pensavam que o *mihua* tinha ido embora. “Não sei se os parentes foram embora”. Eles não foram embora, estavam lá. Depois que ele voltou, primeiro sozinho, viu o caminho do *mihua*. Falou para a mulher dele: “O *mihua* não foi embora não, tá aí”. “E aí, o pequi está caindo?” A mulher disse: “tá!”. Aí foi de novo falar com ele. O *mihua* disse para ele vir para a aldeia. Ele disse que não: “vou ficar aqui mesmo”. [Naquele tempo] tinha aldeia. Aí ele [o *mihua*] chamou para o meio da aldeia. Ele disse não. “Vou ficar ali mesmo, qualquer coisa eu vou voltar para o mato”. Aí a mulher chegou lá, a mulher do *awa*, chegou lá para dizer para ela [a mulher do *mihua*]: “E aí, *amỹ*, como é que tá?”. “Ah, graças a deus que eu tô, tô gorda”. Isso quer dizer estava bem, né? *Mihua* falou para ela: “O que é que você tinha? Tá tudo magro, não sei que”. Aí ela [a mulher do *Awa*] contou: “Assim que nós saímos daqui nós estávamos mal, cagando na roupa”. Aí ela [a mulher do *mihua*] até achou graça. Ela [a mulher do *awa*] não ficou desconfiada não. Pois é... “Quando vocês vieram estavam todos magros”. “E aí, *amỹ*, o pequi tá caindo”. “Tá aí, tem assado, cozido”. [Os *mihua*] ofereceram para eles e eles comeram. Ela contou, a mulher do *mihua*: “Eu pensava que eu estava falando besteira aqui”. “Não, *xikari*, assim que vocês saíram... aí eu tava falando besteira, dizendo para você que você não ia chegar lá”. Aí eles desconfiaram. A mais velha ficou desconfiada: “Foi *amỹ* que jogou feitiço em nós”. “Sabe por que?” “Nós trouxemos pequi, mas não demos nenhum para ela, ela ficou com raiva

¹⁴² Tipo de cesto usado pendurado nas costas, feito de fibras e folhas de palmeira.

de nós e fez *makwaha*". "Queria matar". "Não sei, se fosse para botar para matar, tinha matado". "Então fez leve né".

"Foi mesmo?". "Foi, estava só falando besteira aqui". Chegou à noite, estava noite. Aí lá vem o marido dela de caçar. A mais nova não esconde nada, qualquer coisa vai contando para ele. Arapahanuhûxa'a era o nome dele¹⁴³. "Você acredita que nós fomos lá na casa, amỹ¹⁴⁴?" "O que vocês foram fazer lá?". "Fomos só lá mesmo". A outra tinha dito: "Não conta para ele o que ela disse para a gente não". E ela foi e contou mesmo para ele: "Sabe o que ela falou para nós? Ela disse que foi ela que jogou *makwaha* em nós". "*Hãj*?"¹⁴⁵ "Hum hum, falou mesmo na nossa cara". "E foi?". "E ainda disse que tava falando besteira, que achava que nós não íamos chegar lá, lá na outra área". Ele não falou nada. Só disse: "Então tá bom". "Será que vai aguentar assim também a dor com outro? Com o que ela fez?", [ele pensou]. Aí ele avisou a mulher dele: "Amanhã de manhã você não vai buscar o pequi, tem que deixar ela ir buscar". Aí a outra mulher disse: "Por quê? O que nós vamos comer?". "Tem carne aí". "Mas tem que ter a mistura né?". "Tem o babaçu, o coco, palmito, aí a gente come carne com isso". Aí a mais nova ficou teimando: "Eu vou buscar sozinha, se ela não vai, eu vou". "Eu tô falando sério para vocês não irem".

Aí ele foi, mais de noite, a *mihua*. Ela foi juntando pequi. Aí jogou a lagarta lá debaixo do pé de pequi. E a mulher ficou junto, achando bom, pensando que ia levar. Até amanhecer um pouco. Quando o sol saiu, ela ia juntar e pegar o pequi. Escorou ele e matou a lagarta. "Mas o que está escorando aí? Ah, machucou só um pouquinho, vai passar a dor". Aí foi levando o pequi. Pelo caminho, ela desmaiou. Aquela coisa queimou ela. Quando queima não mata a gente não. Aí, parece que eram 6 horas, ela deixou. Nem levou o pequi. Ficou gemendo, gritando para buscarem ela. Aí o *mihua* fez todo o remédio para curar e não adiantou. Aí chamou eles: "*Haty*!"¹⁴⁶ "Minha mulher está passando mal". "Foi buscar o pequi, diz que é só *miruhua*"¹⁴⁷. "O que foi, *aty*"¹⁴⁸, [perguntou o Awatea]. "Não, *aty*, foi só *miruhua* que queimou ela aqui". "Será que é *mira*"¹⁴⁹ mesmo?". Demorou e o *mihua* foi chamar de novo. "Vai curar minha mulher? Ela vai morrer mesmo". Aí falou para ele: "O que eu posso fazer? Não posso fazer nada também não". Aí ele voltou e disse para os outros: "Ele disse que não tem com curar, que não tem cura". Mas ele disse: "Não é assim uma coisa grave que esporou ela. Ela vai ficar boa, não vai morrer". "Se fosse assim uma coisa grave, com muita dor...". Aí confiaram nele. Aí ele se zangou e jogou mais veneno, mais *makwaha* nela. Matou a mulher. *Mihua* não descobriu. Dificilmente descobre. Nem médico descobre. Amanheceu e enterraram ela. Os *mihua* foram embora e ele ficou por lá. Ele

¹⁴³ O nome do personagem principal é revelado. Apesar da continuidade entre a primeira e a segunda parte da história, na primeira parte temos Hary Irakajaraxa'amỹ com personagem principal e na segunda parte Arapahanuhûxa'a. Não fica claro pelo relato e não consegui uma explicação de Itaxïa se são dois personagens distintos, nomes diferentes para o mesmo personagem ou se há uma transformação de um personagem no outro. No entanto, os demais personagens permanecem os mesmos.

¹⁴⁴ Nesse ponto Itaxïa ressalta que a mulher do *mihua* é chamada de *amỹ* devido à sua idade.

¹⁴⁵ "É mesmo?".

¹⁴⁶ "Meu parente!"

¹⁴⁷ "Lagarta".

¹⁴⁸ "Parente".

¹⁴⁹ "Lagarta".

não pode fazer mal. Se o *mihua* recebe bem, ele não pode fazer mal. Se o *mihua* recebe mal, ele tem que fazer essas coisas.

Acabou o pequi, ele foi embora. Não foi atrás do *mihua*, foi pelo caminho. Lá se encontraram de novo. O *mihua* desconfiou: “O que você acha que matou minha mulher?”. “Será que foi Awa que jogou feitiço nela?”. “Rapaz, não sei, não sei”. “Ah eu vou descobrir!”. Aí indo para lá, eles foram embora. O *mihua* também. Aí demorou um pouco. Não sei se o *mihua* que vai assim, não sei se ele, foram por aqui. Lá no meio do caminho se encontraram de novo. O *mihua* foi direto e o Awa foi beirando. Era época da bacaba. O *mihua* tirou uma. Aí ele viu o caminho do *mihua*. “Rapaz, tem um caminho!”. Aí ele foi caçar. Aí ele voltou e falou para a mulher: “Rapaz, eu vi o caminho e não sei se é do Awa, se é do *mihua*.” Aí a mulher: “Não sei, talvez Awa”. “Eu vi um rastro lá, diferente do Awa”. Ficaram pensando. “Será que é do *kamara*, do Awa?”. Amanhã vou para lá de novo. Amanheceu e ele foi de novo. Ele pegou o caminho e foi seguindo. Ele queria saber onde é que eles estão. Foi, foi e encontrou o *mihua*. “Rapaz, vocês aqui de novo?”. “Como vocês vieram parar aqui?”. “Não, é que eu vi o caminho e pensei que fosse de vocês.”. “O meu barraco tá bem ali”. “Então tá”. “O que vocês mataram?”. “Matamos só veado, capelão, coisa assim”. “Então tá, vou voltando”. Aí voltou e falou para a mulher: “São Awa não, eles são *mihua* mesminho”. “Será que vão nos matar?” “Não sei, já fui falar com eles”.

Para cá, o caminho dele, para lá, o caminho do *mihua*. E o *mihua* arrodou e vai por aqui. Aqui o pé de bacaba, o caminho dele é para cá. Ele pegou outro caminho. Aqui a aldeia do *mihua*, aqui o pé de bacaba, o caminho dele é para cá. Ele pegou outro caminho. Aqui a aldeia do *mihua*, aqui o pé de bacaba. O *mihua* já tinha tirado um cacho de bacaba. Aí ele também andou por lá e viu bacaba. Tinha dois. *Mihua* tirou um e ficou o outro. Aí já tinha tirado um. Aí ele disse: “Vamos tirar”. Aí ele foi e tirou bacaba. Não sabia que o *mihua* ia para lá. Deu de tardezinha ele ouviu o *mihua* vindo no caminho. “Será que ele vem pegar bacaba?”. Aí tava tirando a bacaba no cacho. “Rapaz, vou ficar aqui”. Aí o *mihua* chegou, viu que tinham tirado bacaba e xingou muito ele. Tinha três, ficou um só cacho de bacaba. Ficou só um pouquinho. O *mihua* xingou de todo nome. Ele se zangou.

Então, se ele estava caçando conversa com ele, sabia que tinha... *Mihua* foi subindo e falou: “Ele não vai para a casa dele não, não vai chegar na casa dele não”. Ele foi subindo, subindo. “Vai dar dor de barriga nele”. “Quem vai se dar mal são vocês”. Aí quando o Awa foi tirando a bacaba, quando foi cortar, estava aquela lagarta, que parece calango, igual *xiramuky*¹⁵⁰, *tarapepehua*. Acredita que esse *tarapepehua*, que nunca matou gente... Que pode morder, mas não mata gente, não tem veneno. Ele gosta de bacaba, né? Quando ele foi cortar a bacaba, o *tarapepehua* mordeu a mão dele. Aí ele se espantou: “Rapaz, tem um negócio aqui me mordendo”. Ele caiu. A mulher dele estava debaixo, no chão. Aí ele matou o *tarapepehua*. Aí sentiu dor. “Rapaz, não sabia que *tarapepehua* mordida e doía tanto assim”. Aí ele ficou sorrindo, o índio, o Awa: “Não, deixa essa bacaba aí”. A dor não deixa né. Levou o *tarapepehua* morto para mostrar para o parente dele. Levaram, aí ele foi chegando, gemendo, gritando também. Então vêm os parentes correndo na direção dele: “O que foi?”. “Foi *tarapepehua* que mordeu ele”. “O que ele estava fazendo?”. “Foi tirar babaca”. “A bacaba até estava no chão”. Fizeram

¹⁵⁰*Iguana iguana*.

remédio, o mesmo que remédio que fizeram [antes] e não serviu para nada. Foi ficando, ficando, morrendo. Foram chamar de novo. “É parente! Meu irmão está passando mal”. “Que foi que aconteceu mesmo?”. “O *tarapepehua* mordeu ele”. “Mas é uma dorzinha de nada, vai passar”. Falou a mesma coisa que o outro tinha dito para ele. Ele estava com raiva. Ele podia ter dito para mulher dele: “Ah tá, *xa ỹ*¹⁵¹, eles que pegaram aí, deixa eles comerem, vamos caçar outro”. Mas ele xingou de tudo que é nome. Por exemplo, “vamos procurar outro!”. Podia falar isso. Mas xingou o cara de tudo que é nome, falou que ia dar dor de barriga nele. Na língua né. Aí ele falou. Aí ele falou, o cara chamando, chamando. Aí a mulher dele falou: “Tem que ir lá, senão vai desconfiar”. A mulher dele sabe o que ele tá fazendo. “É melhor você ir lá, senão vão desconfiar”. Aí ele foi, fazer o gosto da mulher, né? Aí ele foi e falou na cara do cara, falou na cara dele: “O que foi que tu estava fazendo?”. “Não, eu fui tirar bacaba, aí eu fui cortar e o diabo do *tarapepehua* me mordeu”. “Rapaz, mas por que você grita tanto?”. “Tu não vai morrer não, tua vai ficar bom.”. “Não porque eu não tinha visto tanta dor assim”. “Rapaz, não se preocupa não, tu não vai morrer não”. Só mentindo. Aí o outro *mihua* desconfiou: “Ele falou mesmo assim para minha mãe, ele está fazendo *makwaha* para nós”. Aí o outro cara disse: “Assim que ele falou para minha mulher”. O cara também ficou caçando, dizendo que a bacaba era dele, que ia dar dor de barriga nele. Ele estava segurando o cara, né? Só para botar mais *makwaha* nele. Ele sabe que vai morrer. Chamou o irmão do cara: “Eu não vou segurar mais não, eu não consegui curar ele”. Aí deixou na mão do irmão dele. Disseram de longe: “*Hary*, botaram alguma coisa que está matando nós”. “Nós não ficávamos assim, agora só os dias aqui, já passamos por isso, sem saber”. Aí ele foi dizer para a mulher: “Não tem jeito, vai morrer”. Aí a mulher dele chamou ele, desconfiada: “Bora ali, o que tu tá sabendo?”. “Eu não estou sabendo de nada”. E a mulher disse assim: “Acho que foi tu”. “O cara está falando um bocado de coisa para nós, estava zangado também, aí tu fez alguma coisa para o cara”. “Ah, deixa para lá”. Aí o cara morreu, morreu de verdade.

Nessa parte do mito, há uma troca de agressões de feitiçaria entre os *mihua* o *awatea*. Ainda que ambos os grupos tenham respeitado a etiqueta da aproximação, que consiste em falar com o outro grupo¹⁵², oferecer alimentos e estabelecer os acampamentos próximos uns dos outros, a falta de moderação na coleta do pequi atraiu a vingança dos *mihua* contras as mulheres *awa*, que, por sua vez, levou a outra vingança. O feiticeiro *awa* novamente reage a um ataque, mas acaba tornando-se também vítima do feitiço *mihua*. O *makwaha* é aqui motivado pela vingança e pelo desrespeito à etiqueta de convivência entre grupos diferentes. Nesse sentido, o mito é exemplar quanto aos perigos do irrompimento da violência no encontro entres os grupos.

¹⁵¹ Termo vocativo para W.

¹⁵² Diversas vezes ouvi de meus interlocutores usarem “falar mal”, “falar de modo ruim/feio”, ‘*i’i manyh̃y*’, como indicador de uma ofensa, no sentido de que chegar em algum lugar e não falar adequadamente é uma ofensa.

O que o mito tematiza é identificado por Overing e Passes (2000, p. 7) como uma questão comum a muitos povos amazônicos: “as condições para a vida social pacífica e fértil que os humanos podem alcançar é também nascida na violência, sendo a presença da última sempre potencial, estando à espreita no coração do social para perturbar a socialidade tão preciosamente arrancada do universo”.¹⁵³ Quanto às técnicas, há o uso de animais inofensivos, porém que se tornam mortais pela ação do feiticeiro. No primeiro ataque não fica claro se a eficácia do feitiço estava ligada apenas ao discurso, pela mulher *mihua* dizer que as mulheres awa não chegariam ao seu destino, ou se a técnica utilizada foi apenas omitida. A seguir apresento outro mito que tem um feiticeiro como personagem principal. Porém, diferentemente do que ocorre nos mitos anteriores, o feiticeiro não é um homem comum que se vinga ou protege a sua família, mas um homem poderoso, “com poder”, justamente pela sua capacidade de fazer feitiços. Além disso, nesse mito todos são *awatea*, não há *mihua*.

Primeiro ele matou. Era para ser a mulher. Como ele é... *manahỹ no'o*¹⁵⁴, carecão aqui e para cá... a cabeça... a cara muito comprida. Diz que era feio. O nariz dele era assim... Aí ele queria se juntar com mulher nova e a mulher não queria ele. Ela queria outro homem, igual a ela. Aí diz que toda vez que a mulher dormia... Ele sabia que ela não gosta dele. E ele quis insistir, quis agarrar ela. E ele tinha mulher. Ela gostava dele. A nova que não gostava dele. A mulher [mais nova] tinha medo dele. Primeiro ele foi deitar mais ela. Ela gritou: “Ah, tem um negócio me segurando, um bicho aqui deitou mais eu!”. Aí era ele, né. Porque é assim, né, que Xipaxa'a contava para mim. Diz que a menina estava dormindo. Tem o fogo né. Aquele mato, *iraty*¹⁵⁵, resina, maçaranduba, tipo vela. Aí ela tirou espeto e enfiou ali. Aí ela estava dormindo e chamou o marido dela. “Onde é que está dormindo agora?”. “Ah, já vou aí”. “Apaga o fogo aí”. Aí ela foi se deitar, apagou o fogo e caiu¹⁵⁶ [na rede]. Aí ele foi deitar[-se], apagou o fogo, caiu errado, passou da rede e caiu no chão. Diz que a menina gritou e disse que *ajỹ* estava pegando ela. Ele saiu, se levantou e se deitou na rede roncando. “Ah, o que foi?”. “Tem bicho aqui, eu não vi, não sei se era bicho ou se era gente”. “Tem que acender fogo”. Ele fica roncando, só mentindo¹⁵⁷.

Ela se sentou ali perto do fogo e ficou pensando. Aí ela pensou direto nele. Tamỹ Xa'awamukumỹna era o nome dele. “Acho que não era bicho não”. “Se eu dormir de novo na rede, ele vai deitar mais eu”. Então ela tirou cipó, tirou

¹⁵³ “[...] *the source of the conditions for the peaceful, fertile social life that humans can achieve is also born in violence, the latter’s presence is ever potential, lurking at the heart of the social to disrupt the sociality so preciously wrenched from the universe*”.

¹⁵⁴ “Muito feio/ruim”.

¹⁵⁵ Resina inflamável extraída de algumas árvores e utilizada para iluminação, uma vez que é capaz de manter a chama acesa por longos períodos.

¹⁵⁶ Deitou-se.

¹⁵⁷ Fingindo.

embira¹⁵⁸, se amarrou todinha em uns paus e ficou dormindo em pé. Ela diz que tinha muito medo dele. Ela se amarrou todinha nas pernas. Ela não conseguia se abaixar e ficou o tempo todo, todo mundo dormindo. Aí amanheceu. Ela pegou fogo, mais alguma coisa e ela foi embora. Ela foi embora. Já longe encontrou outro homem. Aí demorou, demorou.

Parece que foram três meses. Ela disse que estava mais mole ainda. Aí ela foi voltando. Ela se juntou com outro homem, que não sabia de nada. Pensou que era um homem que vivia no mato sozinho e ela também não falou nada.

Aí vieram, tinha muito índio. Ele apareceu para ela. Aí os outros vieram, seguraram a mão dela, perguntaram como é que estava. Aí ela veio também e falou com a velhinha, a mãe do cara. “*Amỹ, katu?*”¹⁵⁹. “*Katu*”¹⁶⁰. Quando ele [Tamỹ Xa'awamukumỹna] apareceu, ela olhou com cara ruim e desconfiou. Quando ele voltou, levaram porção para eles comerem. “Aqui, *amỹ*, carne para você, ainda tem o coco babaçu”. Ainda mais com nenezinha né. Se ela não tivesse menino... Agora tem. Aí ele ficou [com] mais raiva ainda. Aí ela vem, segurando a meninazinha, só mamando. Aí ele só falou: “Uh! Não tinha medo de mim?”. “Ah, tá bom, *amỹ*, nós vamos para casa, no nosso barraco, amanhã a gente vem”. Aí no caminho ela sentiu frio, com febre, dor de cabeça. Aí a febre aumentou. Não podia dar de mamar para o menino. O menino chorou. Aí vai indo, vai indo, até que matou a mulher. Aí o meninozinho ficou chorando até morrer também. Ele também se zangou, o marido dela. Ele logo descobriu que ele tinha feito feitiço.

Aí ele [Tamỹ Xa'awamukumỹna] ficou sozinho e os outros foram embora. “Aí, *hary*, vai com a gente?”. “Não, pode ir que eu vou ficar por aqui”. Aí vai indo, eles se mudaram, foram embora também. E lá ele matou duas mulheres de novo. Mulher do... não lembro o nome. Ele tem raiva. [Era época do] pequi também. Aí outros parentes encontraram ele. Outros, índios também. Ele estava no mesmo lugar e o outro parente chegou lá, encontrou o caminho e foi conversar com ele. Aí ele conversou com eles, com os parentes, né. E depois ele mandou fazer a casa perto dele, do lado. Aí ele ficou por ali e foi buscar pequi. Eles foram. A mulher foi perguntar para ele. Era só índio, não era assim *mihua*. Na idade da mulher do Wirixia. “*Amỹ*, onde foi que vocês acharam pequi?”. “Tem um pé de pequi aí, está caindo direto”. “Eu posso pegar um pouquinho para nós?”. “Pode ir lá”. “Então tá bom”. Aí ele foi cedo buscar o pequi. Elas foram meio... oito ou nove horas. Não tinha pequi debaixo. Aí ele trouxe. Aí foi buscar de novo o pequi. Aí ele também foi de novo.¹⁶¹

Ele vinha. Aí o outro tinha avisado ele: “*Hary*, se tu vir alguém passando para cá, tu não fala nada não, só dá oi”. Na língua né. Se quiser falar com ele, deixa ele passar. Ele foi cagar, com a outra mulher. “Se tu vir alguém passando, não fala não”. “Vou ali cagar e volto já já”. “Tá bom”. Aí no caminho, lá vem ele passando com o pequi. Aí ela gritou logo. Ele vinha com o pequi nas costas,

¹⁵⁸ Fibra vegetal utilizada como corda.

¹⁵⁹ “Tudo bem, mamãe?”.

¹⁶⁰ “Tudo bem”.

¹⁶¹ Nesse ponto, Itaxĩa contou o trecho transcrito a seguir. “Ela não sabia de nada também. Aí depois eles se encontram debaixo do pé de pequi. Aí ele falou assim: ‘*Hary, Tamỹxa'aramukuja tarape pyhy awjie naru*’. Aí os mais velhos disseram para ele: ‘Não chama ele assim não, talvez ele não goste que chame assim’. Aí ele disse bem alto: “Tu não vai me chamando assim não!”. Foi falando.” Em seguida, Itaxĩa diz que estava se confundindo, que não houve o encontro debaixo do pé de pequi e mudou para a versão transcrita.

com a pera, aí ela já disse [...] ¹⁶². “*Hawiro kamẽ kĩa!*”¹⁶³. Ele já tinha escutado tudinho. “Tu não vai me chamar assim não!”. Aí passou. Aí o outro veio vindo, depois de cagar, e disse: “E aí?”. “Ele passou aí, falou alguma coisa e eu não entendi direito”. “Sabia que ele matou duas mulheres?”. “Não”. “Ele matou duas mulheres”.

Se o cara fica assim na aldeia, pode acreditar que vai acabar com o povo dele. Aí ele foi olhar debaixo do pé de pequi e não tinha pequi. Não acharam nada. Eles voltaram. Quando chegaram, já tinha dado 3 horas, 2 horas, por aí. Já começou a febre. Como ele, o marido dela, não sabia de nada também... Começa, por exemplo, como se fosse malvado. Por exemplo, você chegou aqui, de São Paulo aqui no Maranhão. Você não sabe de nada, que tem ladrão, que tem bandido. No mato, ele não sabe de nada. Não sabe que tem parente, que tem *makwaha* assim. Aí de homem era só ele. Era ele com a mulher. Só os dois. Não tinha remédio para curar. Os remédios que tinha não adiantavam. Aí ele ficou sozinho, sofrendo, chorando. Aí ela acabou morrendo. Ele entrou ela, no mesmo buraco.

Então ele matou aquela outra, e matou outra de novo. Agora a gente não sabe qual é o homem que matou ele. Se é aquele de quem ele matou a mulher primeiro ou o dessa outra agora. Não se sabe se foi ele quem matou [Tamỹ Xa'awamukumỹna]. Ele foi morto com flechada. Com outro *makwaha* não mata não. Ele tem poder.

Nesse mito o feitiço é motivado por uma recusa e outra falta quanto à moderação. Porém as duas situações podem ser relacionadas, como no mito anterior, a uma reflexão sobre a convivência com os distantes. A primeira vítima de Tamỹ Xa'awamukumỹna recusa-se a juntar-se a ele, enganando-o durante a tentativa de deitar-se com ela na rede. Depois de um tempo, ela casada e com um filho pequeno, e o feiticeiro com sua mãe e o restante do seu grupo se encontram, eles acampam próximos uns dos outros, trocam algumas palavras e o feiticeiro oferece carne de porcão e babaçu para a mulher. No entanto, ele havia guardado a memória da recusa anterior e faz o *makwaha*, matando a mulher e o seu filho. Na segunda parte desse trecho, a outra mulher, como fazem as vítimas no mito anterior, erra pela falta de moderação. Ao ignorar a recomendação dos seus companheiros para não falar o nome do feiticeiro, ela chama-o pelo nome e acaba tornando-se vítima do *makwaha*.

Esse mito possui ainda outra parte, já apresentada no capítulo 3, porém transcrevo-a novamente a seguir, pois ela forma uma unidade com demais trechos e ele contribui com a argumentação deste capítulo.

¹⁶² A mulher chamou o homem de *Tamỹxa'aramukuja*.

¹⁶³ Não chame assim!

Aí ele se zangou, chorou. Aí parou de chorar. Deu coragem de novo e foi seguindo. Ele tinha um filho. O filho caçou uma cutia, assou-a e deu para o pai comer, que comeu o fígado do animal. O jovem que ainda não casou não pode comer o fígado de cutia ou de paca, porque pode fazer mal, deixando-o cansado. O homem velho comeu o fígado e foi ficando cada vez mais cansado. Durante a caminhada ficou para trás e sua mulher, além de seus outros parentes, o ultrapassou pelo caminho. Eram muitas pessoas. Um dia começou a chover e todos seguiram a caminhada. O homem disse para sua mulher: “Pode ir, já eu chego lá”. A mulher, preocupada, insistiu que ele seguisse com todos os demais. Porém, ele repetia: “Podem ir, não precisam preocupar-se comigo não, podem ir andando”. O homem já estava muito velho, com a cabeça branca e foi andando devagar. Ele andava e parava para descansar. A chuva continuava. Para se esconder da chuva, ele quebrou palha para se abrigar. Quando a chuva parou, ele continuou andando. Então voltou a chover e ele quebrou palha novamente. Quando a chuva parou mais uma vez, ele continuou andando. Quando voltou a chover, ele continuou andando, mas dessa vez era uma chuva mais forte e não havia palha por perto para construir um abrigo. Quando chove não é possível escutar outros sons além do som da chuva, no meio da mata ninguém escuta. É aí então que se vê coisas, como bichos e onças. No meio da mata, quando não tem caminho, há o risco de se perder. Quando chove tem que ficar sossegado até a chuva parar. Tem que tirar palha, se esconder, prestar atenção, pois pode aparecer uma cobra, uma aranha ou uma onça. Ficar escondido no meio da mata é perigoso. Podem aparecer cobras como a sururucu, que gosta de andar na chuva.

Então alguém matou o homem. Ele tinha matado duas mulheres com feitiços. Os parentes delas podem ter se vingado. Mesmo na chuva e escondido ele foi visto e morto. O homicida pegou o corpo, jogou dentro da água e foi embora. Quando já era tarde, talvez por volta do meio-dia, a mulher do feiticeiro voltou para tentar encontrá-lo no caminho. Ela foi andando. Então o *apita*, urubu-de-cabeça-amarela, se aproximou, sentindo o cheiro do morto. O *apita* comeu o morto, arrancando suas entranhas. Enquanto isso, a mulher vinha no caminho cantando. Ela cantava a música do seu marido, a música que ele cantava. A mulher e o *apita* se espantaram um com o outro. Ele com a aproximação de alguém cantando e ela com o fato de ter um cadáver no caminho. A mulher se perguntou: “Será que alguém matou meu marido?”. Ela pisou e quebrou uns pedaços de pau, bem pequenos, parecidos com pequenas varas. Parecia que o marido havia sido flechado. Os pedaços de pau, cortados, estavam quebrados no chão. A mulher chorou e gritou. Ela estava sozinha. Os seus parentes já tinham seguido no caminho. Ela foi avisar seu filho.

O urubu já tinha feito um buraco no corpo do marido. Ao chegar onde o filho estava, a mulher disse “Alguém matou teu pai, não sei como foi”. Ela ainda disse que tinha avisado para que ele não se afastasse, que ficasse junto dos seus parentes. O homem, no entanto, insistia que não queria andar, que não queria ir, que iria sozinho. Eles choraram muito e voltaram para a mata, para o lugar onde o corpo estava. A mulher ficou cantando ao redor do corpo do seu marido, cantando as músicas de que ele gostava. O filho perguntou: “Como é que eu faço com meu pai?” A mãe respondeu: “Não sei, nós temos que levá-lo, arrastá-lo para casa, onde nós estávamos”. O filho concordou e pediu que a mãe tirasse cipó para amarrar o corpo pelo pescoço e arrastá-lo até o lugar onde estavam. A mãe contestou: “Como que tu tá fazendo isso?” Ele respondeu: “Mas é o jeito de amarrar! Onde é que eu vou amarrar?” E

foram embora arrastando o corpo. Mais adiante tinha um igarapé. Não era muito fundo, era bem raso. Quando o corpo caiu na água fez um barulho como se alguém estivesse enchendo uma garrafa, pois o urubu já tinha tirado tudo de dentro do corpo. Tinha sobrado só um buraco. Então quando caiu dentro do igarapé ficou fazendo barulho. O menino riu muito, mas a mãe o repreendeu e continuaram arrastando o corpo.

Quando chegaram em casa colocaram-no no chão. Com o morto dentro, derrubaram a casa, cobrindo-o. No fim da tarde, às 5 horas, o morto apareceu. Ele era muito parecido com o velho feiticeiro. Era igual a ele. Ele apareceu para a mulher. Mais tarde, quando já era noite, o homem começou a cantar. Ele ficou cantando ali, igual ao homem cantava, mas não era ele. Era um fantasma. Um *ajỹ* ou *ha'aera*. Um *awara'aera*. O menino também começou a cantar e foi em direção ao homem para cantarem juntos. Então a mãe disse: “Não vai não! Não é ele! É *ha'aera*”. Ele fala igual, canta igual. Quando amanheceu, ninguém mais viu o homem e todos foram embora.

A última parte da história de Tamỹ Xa'awamukumỹna de algum modo retoma a primeira parte da história de Hary Irakajaraxa'amỹ. No primeiro mito, o homem afasta-se para caçar e sua família é atacada pelos *kamara* enquanto estava sozinha. A autoria do ataque é descoberta por meio da análise da flecha presa ao corpo de um cachorro, que, embora tivesse sido atingido durante o ataque, sobreviveu. As mortes da mulher e das crianças levam então a uma vingança por *makwaha*. Na última parte do segundo mito temos uma estrutura parecida, mas com algumas mudanças. Dessa vez é a mulher e o filho que se afastam, enquanto o homem fica para trás. Ele é morto a flechadas, o que é percebido pela mulher também pelos vestígios deixados pelos homicidas, vários pedaços de pau cortados. Enquanto no primeiro os pedaços de pau eram estacas onde partes do corpo dos mortos foram espetados pelos *kamara* antropófagos, no segundo mito quem come o corpo é o *apita*. Por fim, a morte de Tamỹ Xa'awamukumỹna não leva à vingança, mas ao luto da mulher e do filho e sua reaparição em forma espectral.

Do mesmo modo que nos demais trechos e no primeiro mito apresentado, há nesse trecho uma reflexão sobre as atitudes apropriadas em relação ao grupo. Nos outros trechos as agressões por feitiçaria, as vinganças e as mortes ocorrem após atitudes inadequadas de indivíduos de um grupo em relação a outro, como a falta de moderação. Nesse trecho, a questão não parece ser uma aproximação inadequada, mas um distanciamento inadequado, que anda solitário na mata e durante a chuva, quando o mais apropriado seria permanecer com o resto da sua família e do seu grupo, esperando que a chuva parasse.

Ainda que nesse mito sejam todos *awatea*, ele está ainda relacionado aos anteriores. Os dois mitos têm como tema a socialidade e a diferença, em diferentes níveis, com os *kamara*, entre *awatea* e *mihua*, entre *awatea* de grupos locais distintos. De certa forma, eles estão em diálogo com os relatos do contato do capítulo anterior. Calavia Sáez (2006, p. 201) ao analisar os relatos do contato que lhe foram feitos pelos Yaminawa, identifica algumas características que permitem uma aproximação ao caso dos relatos awa:

O relato do contato, que pelo seu conteúdo factual não duvidaríamos em aceitar como “histórico”, se aproxima do mito formalmente: a sua repetição, a seleção quase invariável dos mesmos elementos, parecem mais aptos a transmitir uma mensagem paradigmática – o conceito Yaminawa de suas relações com o branco – que uma informação genuinamente histórica.

Calavia Sáez (2006) observa que uma possível objeção a isso é que os relatos do contato são assim porque narram os mesmos fatos porque eles aconteceram mesmo do modo como estão narrados. No entanto, segundo o autor, isso “antes radicaliza o problema do que o anula: se nem os fatos nem a visão dos fatos mudam em três séculos, é porque em certo sentido, apesar do tempo que passa e dos eventos que nele se passam, não há história” (CALAVIA SÁEZ, 2006 p. 202)¹⁶⁴. Não há no caso dos Awa profundidade histórica nos relatos como dos Yaminawa, mas há uma semelhança formal entre os mitos e os relatos do contato, como tentei mostrar no capítulo anterior, e a submissão dos eventos à sua historicidade. Enquanto os relatos do contato são reflexões sobre a relação com os *karai*, notadamente como *acostumar-se* à convivência com eles, os mitos sobre os *kamara* antropófagos, os *mihua* e o *makwaha* são reflexões sobre as relações com outros. Em comum, todos são reflexões sobre como se é *awatea*, sendo que ser aqui é o mesmo que “seguir sendo”, já que não se trata de uma identidade, mas de um conjunto de disposições, afetos, comportamentos, hábitos e relações.

¹⁶⁴ A afirmação de que “não há história” retoma a distinção entre sociedades frias e quentes, que segundo o autor refere-se não a graus de historicidade, que é semelhante para todas as sociedades, mas de como eles a representam (LÉVI-STRAUSS, 2004a, p. 9). Sobre os equívocos que envolveram a interpretação desses conceitos, acusando-os de negar a história, Lévi-Strauss (1998, p. 108) afirma: “Imputar a mim a mesma concepção errônea implica um equívoco sobre o sentido e o alcance da distinção que propus fazer entre “sociedades frias” e “sociedades quentes”. Ela não postula, entre as sociedades, uma diferença de natureza, não as coloca em categorias separadas, mas se refere às atitudes subjetivas que as sociedades adotam diante da história, às maneiras variáveis com que elas a concebem. Algumas acalentam o sonho de permanecer tais como imaginam terem? sido criadas na origem dos tempos. É claro que elas se enganam: essas sociedades não escapam mais da história do que aquelas $\frac{3}{4}$ como a nossa $\frac{3}{4}$ a quem não repugna se saber históricas, encontrando na idéia que têm da história o motor de seu desenvolvimento. Nenhuma sociedade pode, portanto, ser dita absolutamente “fria” ou “quente”. São noções teóricas, e as sociedades concretas deslocam-se no correr do tempo, em um sentido ou em outro, sobre um eixo cujos pólos nenhuma delas jamais ocupará”.

Entre as premissas ontológicas dos mundos amazônicos estão, segundo Viveiros de Castro (2002b, p. 422, grifos do autor), uma teoria da relacionalidade generalizada, segundo a qual

a identidade é um caso particular da diferença. Assim como o frio é ausência relativa de calor, mas não vice-versa (o calor é uma quantidade sem estado negativo), assim a identidade é ausência relativa de diferença, mas não vice-versa. O que equivale a dizer que só existe diferença, em maior ou menor intensidade: essa é a natureza do valor medido.

Assim, onde o dado é diferença, a identidade, nunca totalmente realizada deve ser construída. De acordo com essa premissa, a questão da alteridade coloca-se do seguinte modo:

Não existe identidade transcendente entre diferença e identidade – apenas diferença, de cima a baixo. A subsunção do interior pelo exterior próprio do processo cosmológico amazônico especifica uma estrutura em que o interior é um modo do exterior, e como tal só pode se constituir ao ser pôr *fora* dele. [...] A síntese hierárquica¹⁶⁵ amazônica é disjuntiva, não conjuntiva. Consequentemente, dizer que o inimigo está “incluído na sociedade” (ver Viveiros de Castro 1992a: 282-301) não é dizer que o Outro é, no final das contas, um tipo de Eu, mas sim que o Eu é, antes de mais nada, uma figura do Outro (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 429, grifos do autor).

Nesse sentido, a constituição dos *awatea*, de um grupo de parentes *awatea*, não se opõe aos grupos de *mihua*, *karai*, *kamara*, mas é uma questão interna aos próprios grupos, nos quais a alteridade está incluída. É preciso construir esse interior em relação ao qual esses outros que não são *awatea* estão. Do mesmo modo que, como discutido no capítulo anterior, o *acostumar-se* e as práticas relacionadas a essa ação referem-se à afirmação da subjetividade ou da experimentação de outras subjetividades no corpo¹⁶⁶, a sociabilidade é condição para a afirmação do que se poderia chamar de parentesco, no sentido que Ihe dá Gow (1991) ao tratar do caso dos Piro: o parentesco é vida e é história. Segundo Gow (1991, p. 204), “o parentesco, como um conjunto de relações baseadas no casamento e na criação das crianças, é identificado com as contingências da história, os contatos entre diferentes ‘tipos de pessoas’”.¹⁶⁷ Segundo Gow (1991, p. 195):

¹⁶⁵ Aqui Viveiros de Castro refer-se aos conceitos de englobamento e totalidade de Dumont (1985).

¹⁶⁶ Tanto no multinaturalismo quanto na teoria da relacionalidade generalizada o que há é a diferença, sendo que é a diferença e não a identidade que constitui tanto os indivíduos quanto o *socius*.

¹⁶⁷ “Kinship, as the set of relations based on marriages and child-raising, is identified with the contingencies of history, the contacts between different ‘kinds of people’”.

O modelo dos nativos da comunidade nativa é, assim, de um lugar no qual os processos da vida são colocados. O trabalho dos adultos casados produz casas, roças e comida. Essa comida é distribuída pelo casal para alimentar co-residentes e para reinstituir o compartilhamento de trabalho que domestica a floresta. Mas a atividade sexual das pessoas casadas está também criando crianças e produção de comida dos pais é transformada, na alimentação dessas crianças, em memória e, conseqüentemente parentesco. Mas na medida em que as pessoas estão constantemente sendo criadas na comunidade nativa, outras estão constantemente sendo perdidas pela morte. Tanto a vida quanto a morte instituem a relocação dos vivos: a vida por meio da limpeza da floresta para fazer roças e casas, a morte pelo abandono de antigos locais de residência.

¹⁶⁸

Parentesco ou história é, portanto, a construção constante da vida social de um modo apropriado, dessa “mutualidade do ser” (SAHLINS, 2013). O problema colocado pelos relatos do contato e os mitos estão, então, relacionados a como continuar essa construção no meio dos *karai*, dos *mihua*, dos *kamara*, dos *awa*, além das outras agências humanas e não-humanas do mundo. É a isso que chamei da questão de “ser *awatea*”.

Não por acaso os mitos tematizam a feitiçaria. Vanzolini (2015, p. 354) nota que “as diversas formas de agressão aberta, feitiçaria, envenenamento alimentar – compõem um contínuo dinâmico nas sociedades amazônicas, em que não há inimigos definitivos, mas tampouco, e, sobretudo, amigos e parentes perfeitos”. A autora nota que o feitiço pode se converter em uma força de desestabilização do grupo, pois, como ela observa no caso dos Aweti, povo sobre o qual sua etnografia se dedica, e em outros casos, que a feitiçaria irrompe no interior dos grupos locais e entre parentes próximos. Desse modo, o feitiço não diz respeito apenas a agressões externas e de agentes distantes. Segundo Vanzolini (2015, p. 348):

Fazendo do próprio corpo da vítima o instrumento de sua morte, certas técnicas de feitiçaria parecem prevalecer em contextos em que o malefício é posto em movimento por relações entre pessoas próximas, de tal modo que aquilo mesmo que compõem pessoas através de relações passa a ser o meio de sua dissolução, através das mesmas relações. Esses exemplos

¹⁶⁸ “Native people’s model of the native community is thus of a place in which life processes are enacted. The work of married adults produces houses, gardens, and food. This food is distributed outwards from the married couple to feed coresidents, and to reinstitute the labour sharing which domesticates the forest. But the sexual activity of married people is also creating children, and the food production of the parents is transformed, in the feeding of these children, into memory, and hence kinship. But just as people are constantly being created in the native community, so others are constantly being lost through death. Both life and death institute the relocation of the living: life through the clearing of forest to make gardens and houses, death through the abandonment of old residence site”.

revelam, sobretudo que a feitiçaria interna do mundo xinguano está longe de ser um caso isolado na Amazônia.

No caso dos Awa, a principal técnica do *makwaha* não utiliza o corpo da vítima como instrumento, porém, utiliza os restos de alimentos da vítima. Portanto, é preciso ter cuidado com quem e onde se come, pois o feiticeiro pode estar por perto. A feitiçaria é um tema *cosmopolítico*. Gallois (1988, p. 245) aponta que para os Wajãpi, por exemplo, ter saúde é carregar seu princípio vital, com domínio de todas as suas faculdades intelectuais, mas que, por outro lado, ter saúde significa “que a pessoa não é alvo de nenhuma agressão, que ela mantém relações equilibradas com os diferentes domínios do universo”.

A seguir, apresentarei alguns relatos que dizem respeito a situações em que, andando sozinho, “pode se ver coisas”. São alguns episódios de encontros com seres, dos quais os Awa não têm certeza sobre sua humanidade, e que são “isolados” para os *karai*. São outras “gentes” conhecidas pelos Awa.



Figura 23 Tatuxa'a caminha pela floresta, próximo à aldeia.

5.2. Gente do mato

Em 2016, um grupo de homens moradores da aldeia Awa contou sobre um encontro ocorrido nos dias anteriores. Alguns dias antes, Irakatakoa tinha visto rastros de Makaria e Jakarewỹja próximo às cabeceiras do igarapé Presídio. Irakatakoa sabia da identidade delas apenas pelos rastros, pegadas e vestígios deixados na mata. O encontro mais recente relatado pelos homens tinha acontecido poucos dias antes da reunião na qual estávamos todos presentes e foi, por sua vez, relatado a eles por Wa'amỹxũ e Takamỹ'ixa'a. Eles tinham ido caçar, com esposas e filhos, em um local distante cerca de 15 km da aldeia. Após construírem um tapiri e organizarem um acampamento, todos se afastaram para “esperar” a caça. A espera consiste em uma técnica na qual o caçador constrói uma tocaia no alto de uma árvore e aguarda que a caça se aproxime para surpreendê-la com um tiro fatal. Wa'amỹxũ estava, portanto, esperando no alto de um pé de *inajã*. No fim da tarde, ele ouviu alguns passos na direção do tapiri e pensou que se tratava da aproximação de dois animais. Pelo barulho que faziam pareciam ser mamíferos grandes. Quando uma das figuras que ele passou a observar alcançou o tapiri foi que ele percebeu que não eram animais, mas homens. Enquanto um deles entrava no tapiri, o outro vigiava em volta. Eram homens muito “altos, fortes, limpos”, com cabelos longos e lisos, sem corte, e estavam completamente nus.

Perguntados se poderiam ser *awatea*, os homens que estavam me relatando o encontro disseram que a aparência das pessoas vistas por Wa'amỹxũ indicava o contrário. Um Awa teria os cabelos curtos ou se os mantivesse longos, haveria um corte específico e reconhecível. Os cabelos pareciam ter apenas crescido sem intervenção nenhuma. Do mesmo modo, seus corpos não estavam com nenhum adorno que um *awatea* usaria. Sua nudez era completa. Por fim, sua força e altura indicavam que poderia ser *aramakua*, que são guerreiros sempre descritos como muito fortes, treinados e perigosos. Os *aramukua* viveriam exclusivamente para a guerra e teriam entrado em conflito com os Awa no passado.

Wa'amỹxũ permaneceu observando os homens e viu que aquele que havia entrado no tapiri mexeu em uma *marakõa*, um tipo de mochila feito de folhas de palmeira, onde estavam guardadas algumas roupas e uma rede de tecido. Ele parecia estar procurando alguma ferramenta de metal, como um facão ou machado. Como não encontrou o que procurava, colocou as roupas e a rede que tinha pegado de volta na *marakõa* e foi embora.

A identidade desses homens gerou alguns debates na aldeia. Alguns defendiam que poderia ser um *karawara*, como Xahujara ou Tapi'rajara. Os *karawara* podem algumas vezes assumir a forma humana e podem ser vistos pelos Awa. A esposa de Itaxãa na época, que é tenetehara-guajajara, desconfiava que poderia ser um velho guajajara que havia fugido da sua aldeia há alguns anos, vivia sozinho na mata e já tinha aparecido algumas vezes próximo às aldeias awa. Os Awa, no entanto, consideravam que era uma hipótese improvável, já que o homem visto por Wa'amỹxũ era jovem. Porém, não descartaram que poderia ser um *kamara* “isolado”, desconhecido para seus parentes das aldeias.

Outro desses encontros foi relatado por Irakatakoka, mas ele aconteceu com Mihaxa'a em uma região diferente daquela das cabeceiras do igarapé Presídio. Era 2016, no início do verão, e Irakatakoka e eu conversávamos em uma manhã enquanto eu esperava o carro que me levaria de volta à cidade, após passar alguns dias na aldeia Awa. Ele me falava sobre uma região que não vinha sendo frequentada por alguns anos, mas que era um local bom para caça e por onde passava um caminho que ligava territórios próximos ao igarapé Presídio a áreas próximas ao rio Caru e ao igarapé Juriti. Essa região, chamada de “Serra da Vovó”, *Jarirapa* em Awa, estava voltando a ser frequentada e, recentemente, havia sido aberta uma picada ligando a aldeia Awa, na T.I. Caru, à aldeia Juriti, na T.I. Awa, e ocorrido uma expedição com um encontro dos moradores das duas aldeias na Serra da Vovó. Segundo Irakatakoka, essa Serra divide o território onde ele e seus parentes andam e os cocais onde vivem os *awa ka'apahara*, a “gente do mato”. Fora próximo dessa área que ele encontrou Makaria, Wirohoa e Jakarewỹja alguns meses antes. Ele então me contou que Jakarewỹja havia morrido e que Makaria tinha retornado sozinha para a aldeia Tiracambu há algumas semanas. Segundo ele, Mihaxa'a, que mora na aldeia Tiracambu, a encontrou enquanto caçava próximo à região das cabeceiras do igarapé Água Branca¹⁶⁹. Ela estava sozinha e contou sobre a morte de Jakarewỹja. Segundo o relato de Mihaxa'a, que ouvi por Irakatakoka, Makaria se encontrou com um grupo de *mihua*. Irakatakoka disse que não sabia que havia *mihua* na região das cabeceiras do Água Branca. Segundo ele, Tatajkamaha, seu pai, e sua avó, Mirakẽxa'a, ambos falecidos, conheciam bem aquela região antes de se mudarem para as margens do igarapé Presídio. Os *mihua* das cabeceiras do Água Branca seriam, segundo o que ouviu Irakatakoka de Mihaxa'a, que por sua

¹⁶⁹ As áreas altas, onde nascem os igarapés que alimentam o rio Pindaré serviram e ainda servem de refúgio para os Awa, principalmente onde há ocorrência de cocais. Cf. Balée (2013) para uma discussão sobre os usos que os Awa fazem do babaçu e da sua ocupação nas áreas de cocais.

vez ouvira o relato de Makaria, negros, pequenos e viveriam em buracos. Seriam “índios do buraco”, nas palavras de Irakatakoa, e parecidos com o *Ka'ijara*, o *karawara* dono do macaco-prego, com quem compartilhavam os mesmos hábitos alimentares e moradias.

Ouvi vários outros episódios desses encontros, com menos detalhes, mas que tinham em comum sempre uma desconfiança se os vestígios ou aqueles que eram vistos eram humanos. Em alguns relatos essa “gente do mato” é descrita como pessoas muito altas, com cabelos compridos, em alguns casos lisos, em outros casos enrolados. Em outros casos, foram vistas apenas pegadas, mas de pés muito grandes, que dificilmente seriam de um *awatea*. Quando sua aparência é próxima a de um *awatea* podem ser *karawara*, ou algum ser que se “parece” com *awa*. Na realidade, como vimos neste capítulo, ser *awatea* é menos uma identidade do que um conjunto de atitudes, disposições e relações com aqueles que chamamos de humanos e não-humanos, e que para os Awa são, de algum modo, várias outras formas possíveis do humano, mesmo que não seja o humano “verdadeiro”.



Figura 24 Acampamento de caça.

Capítulo 6 - “Nossa arma agora é outra”

Estar no meio dos *karai* coloca novos desafios para os Awa a todo momento. Se por um lado, há sempre o risco da doença, da violência e dos perigos da proximidade demasiada com esses inimigos potenciais, as armas utilizadas para enfrentá-los são também renovadas e reinventadas. Aliás, “renovação” é um termo comumente utilizado por Tatuxa'a para referir-se a momentos de organização estratégica frente a ameaças, como os invasores, a destruição que avança sobre o território Awa causado pelas operações da Estrada de Ferro Carajás e a atração de cada vez mais *karai* que ela provoca e as políticas estatais muitas vezes ineficientes para protegê-los. Apesar da discrição própria aos Awa nas suas mobilizações, um sinal de algo está por vir, é a “renovação” das flechas e dos cocares.

Neste capítulo retomarei dois temas abordados no capítulo 1, do território e o conhecimento, no contexto das lutas dos Awa contra os impactos que a Estrada de Ferro Carajás e a Vale causam e uma das novas armas de que eles têm se apropriado, a educação escolar.



Figura 25 Tatuxa'a mostrando suas flechas renovadas.

6.1.As “greves dos índios”

Durante o trabalho de campo, acompanhei três ocasiões em que os Awa utilizaram a ocupação de trechos da Estrada de Ferro Carajás para exigir que a Vale S.A. recebesse reivindicações. Essas mobilizações são conhecidas nos povoados próximos à T.I. Caru como as “greves dos índios”. Nesses períodos de “greve”, o fluxo constante das gigantescas composições que circulam pela ferrovia durante o dia e a noite é interrompida, provocando um silêncio perturbador no seu entorno. Além do trem, que é um elemento que se impõem na paisagem com seu tamanho e barulho, é um meio de transporte importante entre os povoados que cresceram nas margens da ferrovia e as sedes dos municípios, como Alto Alegre do Pindaré, e cidades maiores como Santa Inês, Açailândia e Marabá, além de São Luís. As “greves dos índios” também podem implicar na paralisação do trânsito na estrada de serviço da ferrovia, única via para transporte entre os vários povoados. Por fim, e não menos importante, a paralisação do transporte do minério de ferro e outros produtos que são levados de Carajás até São Luís têm um imenso impacto financeiro para a Vale S.A., causando o atraso no carregamento dos navios no Porto da Madeira.

Na primeira dessas mobilizações que acompanhei, logo nos meus primeiros meses com os Awa, o movimento foi liderado principalmente pelos Tentehar-Guajajara da aldeia Maçaranduba, seguindo uma estratégia que, pelo que me informavam os mais experientes ali, vinha se repetindo há anos. As reivindicações desse movimento, bem como daquele que aconteceria no ano seguinte, estavam relacionadas à duplicação da Estrada de Ferro Carajás que já vinha sendo executada. Naquele momento se discutia um Projeto Básico Ambiental, no contexto das condições que a Vale tinha que cumprir para obter a licença de instalação da obra no seu processo de licenciamento ambiental¹⁷⁰. O Projeto Básico Ambiental (PBA) é um plano que deve ser apresentado pela empresa responsável por um empreendimento ao órgão licenciador, no caso da duplicação da Estrada de Ferro Carajás esse órgão era o IBAMA, onde ela deve indicar uma série de ações de mitigação e compensação de impactos socioambientais identificados em estudos realizados previamente ao início da obra. De modo bastante resumido,

¹⁷⁰ Cf. Bronz (2016, 15-35 para um resumo sobre o processo de licenciamento ambiental, a legislação nacional e internacional relacionada e o histórico das políticas ambientais nas grandes obras.

na fase de licença prévia a empresa deve apresentar estudos de impactos socioambientais que o empreendimento irá causar. Após a concessão dessa licença, as obras podem ter atividades preliminares iniciadas. Na fase posterior, de concessão da licença de instalação, a empresa deve apresentar o Projeto Básico Ambiental para que as obras sejam executadas. Para a concessão da licença de operação, a última fase, o órgão licenciador avalia se as ações previstas no PBA estão sendo devidamente executadas e os resultados esperados em relação à mitigação e compensação dos impactos socioambientais do empreendimento estão sendo atingidos.

Nos empreendimentos que causam impactos sobre Terras Indígenas, a Funai intervém no processo de licenciamento junto ao órgão licenciador, avaliando e acompanhando o processo de consulta às comunidades indígenas afetadas, os impactos sobre as terras e aos direitos indígenas e, por fim, monitorando a execução e os resultados do PBA. No relatório do componente indígena dos estudos de impacto ambiental da duplicação da EFC, está registrada uma reunião realizada pela equipe responsável pelo estudo para informar os Awa da T.I. Caru sobre a obra e ouvir suas percepções. Nesse registro (LORENZ, FRANCA e JÚNIOR, 2013, p. 231, grifos meus) consta o seguinte diálogo:

O que vocês acham que acontece construindo uma ferrovia do lado da outra?

Txiami [sic] acha que não é bom pôr outro trilho porque é muito barulho¹⁷¹. Os trens já passam muitas vezes e aí vai aumentar, e aí as caças vão para mais longe. *Os caçadores estão falando que não querem que faça mais ferrovia, não querem mesmo.* Um caçador foi de noite caçar capeção e aí o trem passou bem naquela hora e o bando de capelão foi embora.

Mas se o Ibama deixar a Vale construir outro trem, mesmo eu falando que vocês não querem, precisamos pensar nisso.

Eles estão falando¹⁷² que, se a Vale quer fazer outra estrada, a Vale tem que fazer uma casa boa para cada família, casa bem feita de telha, construir uma enfermaria, escola como tem nas outras aldeias, tirar os invasores.

Iracatacô [sic] falando por todos após grande discussão.

Precisamos de transporte, ninguém resolve nada por nós. Nós queremos escola para os meninos aqui dentro, nós precisamos de quatro rodas para a estrada, enfermaria, rabeta 25, enfermeira, a farmácia está estragada de cupim.

¹⁷¹ Em entrevista do ano seguinte, Uirá Garcia em entrevista à Agência Pública sobre os impactos da EFC para os Awa afirmou que os trens são para eles “o barulho do terror” (PÚBLICA, 2013).

¹⁷² Segundo consta no relatório o registro corresponde a alguns momentos da reunião, na qual Gei atuou como tradutor dos demais Awa.

Em 2012, a licença de instalação já havia sido concedida pelo IBAMA para os trechos fora de influências das terras indígenas e, como previam os técnicos que realizaram as entrevistas durante os estudos de impacto, mesmo os indígenas manifestando-se inicialmente contra, ela tornou-se uma realidade. A magnitude das obras pode ser percebida por meio de alguns dados¹⁷³ apresentados no Projeto Básico Ambiental das T.I. Caru e T.I Rio Pindaré (COMTEXTO, 2015, p. 21-22): duplicação da linha singela da ferrovia, remodelação de 54 pátios ferroviários, implantação/ampliação de 6 viadutos ferroviários, 41 pontos ferroviários e 47 viadutos rodoviários, implantação e operação de 57 canteiros de frente de serviços/obras, implantação de 1.338 km de cerca de arame nos limites da faixa de domínio da ferrovia e mobilização de até 8.645 trabalhadores durante 48 meses. Os impactos identificados pelo Estudo de Componente Indígena do Estudo de Impactos Ambientais (LORENZ, FRANCA e JUNIOR, 2013) estão resumidos na tabela abaixo:

¹⁷³ Como as informações referem-se aos dados apresentados na licença de instalação expedida pelo IBAMA ainda 2012, os números não incluem outros trechos licenciados em outros processos, como os trechos na área de influência das terras indígenas.

Atividade	Impacto
Planejamento • Licenciamento ambiental	Expectativa dos Guajajara e Awá das TIs do Rio Pindaré e Caru com relação ao estudo
Instalação • Obras de ampliação da EFC	Alteração da qualidade da água do rio Pindaré, igarapés e lagos das TIs
	Intensificação da pressão sobre o ambiente natural pela invasão de não indígenas
	Intensificação da pressão sobre a mastofauna e ictiofauna pela invasão de não indígenas
	Intensificação da pressão sobre a mata nativa da TI Caru com supressão da vegetação
	Intensificação da pressão sonora sobre a mastofauna e a ictiofauna
	Aumento das restrições na acessibilidade às aldeias da TI Caru
	Risco para a integridade física dos trabalhadores da ampliação da EFC
	Risco de acidentes decorrente das obras civis da ampliação
	Intensificação da pressão sobre o patrimônio cultural Guajajara
	Intensificação da pressão sobre a cultura imaterial e material Awá
	Aumento da pressão fundiária no entorno das TIs
	Alteração no quadro nosológico
	Aumento da pressão sobre a infraestrutura de saúde
	Insegurança social com a intensificação da exposição dos indígenas ao alcoolismo, drogas, prostituição e violência
Intensificação da busca de alternativas de renda, ocasionando pressão sobre o modo de vida tradicional Awá	
Operação • Circulação de Trens de carga e de passageiros • Conservação e Manutenção da Via Permanente e/ou Faixa de Domínio	Alteração da renda das famílias indígenas Guajajara da TI Rio Pindaré
	Descarrilamento e outros tipos de acidentes ferroviários
	Intensificação da pressão sobre a mastofauna e ictiofauna pela invasão de não indígenas
	Intensificação da pressão sobre a mata nativa da TI Caru com supressão da vegetação pela invasão de não indígenas
	Aumento da pressão sonora sobre a mastofauna e ictiofauna
	Aumento da geração de ruídos no caso da TI Caru
	Intensificação da poluição dos recursos hídricos devido ao crescimento demográfico
	Intensificação da pressão sobre o patrimônio cultural Guajajara
Intensificação da pressão sobre a cultura imaterial e material Awá	
Redução da renda das famílias indígenas da TI Rio Pindaré com a desmobilização da mão de obra	

Figura 23 Impactos gerados pela duplicação da Estrada de Ferro Carajás de acordo com o PBA para as T.I. Caru e T.I. Rio Pindaré.

O PBA propôs então ações que pudessem mitigar e compensar esses impactos. Para isso foram elaborados subprogramas, que se dividiam em ações para os Guajajara-Tenetejara e para os Awa. O PBA afirma que o objetivo geral do subprograma Awa é: “ampliar os conhecimentos e oferecer subsídios e instrumentos para que os Awá das TI Caru, Awá e Alto Turiaçu, assim como as instituições responsáveis, possam fortalecer as estratégias de proteção de seus territórios, com o devido apoio das instituições parceiras” (COMTEXTO, 2015). Entre as

premissas dessas ações apresentadas pelo PBA (COMTEXTO, 2015, p. 28), há uma preocupação específica em relação aos Awa:

Em relação às atividades voltadas para o fortalecimento cultural dos Awá, por exemplo, as metodologias e ações devem ser pensadas como meios, cujo objetivo principal é apoiá-los no processo de valorização da sua identidade perante a intensificação do contato, proporcionando elementos para que os indígenas possam se preparar para desafios como o acesso a recursos financeiros.

As ações para mitigação e compensação em relação à duplicação da EFC (que amplificava os impactos da própria EFC), reconheciam, por um lado, que a ferrovia é um problema territorial e, por outro lado, depende de uma política cultural. No entanto, território e cultura têm para os Awa sentidos distintos dos que informam esse tipo de ação.

Como mencionei na introdução deste trabalho, uma das minhas primeiras atividades em campo com os Awa foi a colaboração na elaboração de um documento que pretendia sistematizar as suas reivindicações que seriam apresentadas à empresa contratada pela Vale para elaborar o PBA na época.¹⁷⁴ O documento, transcrito a seguir, destaca novamente a questão do barulho dos trens e reafirma que não querem que a Vale realize a obra, mas que se vier a realizá-la mesmo assim, que cumpra suas obrigações de compensar impactos que podem ser compensados ou mitigados. Ainda que direcionado à Vale, o documento faz referência a uma série de problemas que os Awa enfrentam, muitos causados pelo impacto da ferrovia, dos quais, em certo sentido, o maior é a presença dos *karai*.

Aria pape arijapo Vale pe Nosso documento para a Vale

Aria arimarakwa ma'ajpo mijẽ karai Vale terẽ rapea japo mata? Ma'ajpo mijẽ nỹ parahỹ ta ajpo aripe nỹ? Manahỹ ha Vale ru ta ajpo aripe. Amẽ Vale terẽ jauha temehu ri. Parahỹ ta aripe nỹ? Manahỹ ta aripe.

A gente pensa por que será que os não-índios da Vale vão fazer a linha do trem? Será que é porque eles vão fazer coisas boas para a gente também? A Vale vai trazer problema para gente. Que a Vale diminua o barulho do trem. Vai ser bom para a gente também? Vai ficar ruim para a gente.

¹⁷⁴ A elaboração dos estudos de impacto e do PBA é de responsabilidade da empresa proponente da obra, que são analisados e validados pelos órgãos responsáveis pelo licenciamento ambiental. As empresas costumam, assim, contratar empresas de consultoria socioambiental para a elaboração desses documentos, a realização de reuniões e atividade relacionadas.

Tipa pape japoha

Mũ ta Vale tipa pape japoha aripe nỹ.

Uratỹ tipa arirukuta papejapohareme. Amẽ Vale paperipa tijapo katy aripe.

Ari 'ĩha arikwa ta ipepe. Arimumu 'ũ ta ari 'ĩha ipepe nỹ.

Arikwa ta karai 'ĩha ipepe nỹ awa 'ĩha ipepe nỹ. Amẽ pahamaraka te professor nime ri.

Escola

A Vale deve dar estudo para gente.

A Vale vai construir escola para que a gente possa estudar. Que a Vale construa escola boa para gente. A gente quer aprender e ensinar sobre a nossa fala na escola.

A gente quer aprender a fala do não-índio e a nossa fala na escola também. Que a escola forme professor.

Tipa puhỹripa

Mũ ta mijẽ nỹ nijaja tari karai hahy kera ajpo ninehe nỹ.

Kwa ta karai puhỹjara aripuhỹ ka'a pahara nỹ. Arirahu kata ta karai puhỹjara ajpo aria nỹ. Pahamaraka ta puhỹ ka'a paha kwaha neme nỹ.

Japo mata Vale puhỹnipa awa pe nỹ (TI Awá, TI Turiaçu, Samijỹ nipa).

Saúde

Será que eles não vão trazer doença de não-índios para gente?

A gente quer que o enfermeiro aprenda sobre o nosso remédio tradicional. Será que o enfermeiro vai cuidar bem da gente? A gente quer se tornar conhecedor dos remédios da mata também e que a Vale faça posto de saúde para os Awá (TI Awá, TI Turiaçu, Aldeia do Samijỹ).

Tipa ma'iwa nana

Mũ ta Vale pape kwẽ'ẽhakhaha aripe nỹ. Mũ ta Vale kahu aripe ma'iwa jajahanime nỹ. Japo ta Vale tipa ma'iwa nana aripe nỹ. Japo ta Vale 'y aripe pirarakwa nỹ.

Lugar dos frutos

A gente quer que a Vale organize o calendário para gente também e que dê carro para a gente carregar fruto. A gente quer que a Vale faça um lugar para armazenar nosso fruto e que faça um açude.

Ka'a xakaha

Inu'ũ ta Vale ari rehe arika'a miakwa japỹ pa nỹ. Inu'ũ ta Vale arirehe arika'a mumu'ũ pa nỹ. Japo ta Vale tipa arika'a xakaha nime nỹ. Arimarakwahy ta mama'a nehe nỹ. Hahu ta Vale Awa ka'a pahara nỹ.

Vigiar a terra

A gente quer que a Vale ajude a recuperar nossa terra e que ajude a ensinar sobre o limite da nossa terra. A gente quer que a Vale faça uma casa para vigiar nossa terra. A gente vai precisar de equipamento também. A gente quer que a Vale cuide dos Awá que moram no mato.

Tipa mama'a nana

*Japo ta Vale arirape aripe nÿ. Mũ ta Vale i'ïha aripe katu mama'a nÿ.
Mumu'ũ ta Vale i'ïha jakyha aripe nÿ. Amẽ Vale kahu timũ tehe aripe ri. Amẽ
Vale ariripa tijapo katy aripe ri.*

Outros programas

A gente quer que a Vale melhore os acessos para se chegar às aldeias e às bases. Que a Vale dê equipamento de comunicação que funcione. A gente quer que a Vale ensine a gente a mexer com o sistema de comunicação. Que a Vale dê os meios de transporte para gente realizar esses programas. A gente quer que a Vale dê casa boa para gente.

*Amẽ Vale terẽ nape tijapo kamẽ. Ma'ajpo mijẽ jahu namãj? Japo xi amẽ
mama'a tijapo aripe ri.*

Vale amẽ piwehẽ karai awa'ïha kwaha pe ri

Que a Vale não faça a linha do trem. Por que é que faz tanto barulho? Se fizer, que faça todos os programas para gente.

Que a Vale encontre um não-índio que fale a nossa língua.

Alguns meses depois foi apresentada uma versão preliminar do PBA, a qual seguiram-se negociações com a Vale, reunião com a Funai e articulações entre os Awa e os Guajajara-Tenetehara. Nesse contexto ocorre a ocupação da ferrovia na altura da entrada da aldeia Maçaranduba, na T.I. Caru. Entre as razões da “greve dos índios” de 2015 estava a insatisfação dos indígenas com a proposta de PBA que havia sido apresentada a eles e com a morosidade do processo da sua avaliação pela Funai. Seriam contemplados pelo PBA os indígenas da T.I. Caru e da T.I. Rio Pindaré, que estavam dentro da área de impacto das atividades da ferrovia conforme a legislação vigente sobre o tema. Os indígenas, principalmente os Tentehar-Guajajara, manifestavam uma insatisfação com os programas propostos pela Vale e seus impactos de médio e longo prazo.

Após alguns dias de negociação e tensão, cujo ápice foi a visita de algumas dezenas de policias federais ao acampamento montado nas margens da ferrovia escoltando um oficial de justiça que levava uma intimação para aqueles que foram indicados pela Vale como líderes do que a empresa considerava uma invasão, foi aberta uma sessão de negociação entre Funai, Ministério Público Federal, Vale e representantes indígenas. Entre os acordos firmados nessa negociação estavam a inclusão das reivindicações dos Tentehar-Guajajara no PBA e de um plano de proteção territorial para os Awa, com a aquisição de equipamentos para a Coordenação-Geral de Índios Isolados e de Recente Contato, apoio a um programa de vigilância e fiscalização nas Terras Indígenas Caru, Awa e Alto Turiaçu para proteção dos “isolados”, além de um

acordo para que a Vale realizasse obras nos acessos entre as aldeias e a estrada de serviço da ferrovia, inclusive nos trechos fluviais.

Em 2016, o processo de aprovação do PBA, que dependia de consulta aos indígenas, avaliação da Funai, da Vale e ratificação pelo IBAMA, não estava ainda finalizado. Nos trechos da ferrovia mais próximos às aldeias as obras estavam aceleradas, mas os acordos negociados na “greve” de 2015 não haviam ainda sido cumpridos. Então, de modo inédito até então, os Awa organizaram uma ocupação da ferrovia no ponto em frente ao acesso à aldeia Awa. O ineditismo do movimento estava no fato de que não houve a participação dos Tentehar-Guajajara. Os Awa das aldeias Tiracambu e Awa reuniram-se e sem aviso ou alarde impediram a passagem dos trens. Este é o episódio que menciono no capítulo 4, ocasião em que registrei os relatos de Ximira e Wirixia transcritos ali.



Figura 24 Protesto na EFC em 2015 com participação dos Awa e dos Tentehar-Guajajara.

A principal exigência dos Awa era que funcionários da Vale fossem à aldeia escutá-los. Eles vinham há alguns meses, sem sucesso, pedindo a presença de funcionários na aldeia para ouvir queixas relativas ao barulho dos trens e aos transtornos causados pela obra de duplicação. A mobilização durou dois dias, até que após negociações com a Funai, funcionários da Vale foram até a aldeia ouvir os Awa. Os principais compromissos firmados pela Vale nessa ocasião foi a de executar com urgência as ações com as quais havia se comprometido ainda em 2015, na última “greve”, e que enquanto as promessas da empresa não fossem cumpridas, as obras seriam paralisadas.

Ao longo do ano, além do PBA, foi discutido entre a Vale e indígenas da região, incluindo além dos Awa da T.I Caru e os Tentehar-Guajajara das T.I. Caru e Rio Pindaré, os Awa das T.I Awa e Alto Turiaçu e os Ka'apor, um novo modelo para o acordo que a Vale mantém com esses povos desde o início do Projeto Grande Carajás. Esse acordo, cuja primeira versão menciono no capítulo 2, passou por várias transformações ao longo dos anos. Até 2013, vigorou um modelo de repasse de recursos da Vale para a Funai, que, por sua vez, executava ações nas comunidades afetadas pelo Programa Grande Carajás. Com a ineficiência do modelo, a Funai passou a apenas monitorar e fiscalizar a execução das ações previstas no acordo, e a execução dos recursos passou a ser feita pela própria Vale, por meio de uma organização não-governamental contratada para isso. Em 2017, a última versão do acordo, de 2007 e com duração de dez anos, chegaria ao seu fim. Portanto, uma nova versão começou a ser discutida em 2016. Nessa nova versão, houve um aumento significativo no volume dos recursos envolvidos, por volta de R\$ 60 milhões em 10 anos, corrigidos anualmente, a ampliação do escopo das suas ações, que antes estavam restritas ao “etnodesenvolvimento” das comunidades, e à sua execução, apesar de continuar a cargo da organização não-governamental contratada pela Vale, seria progressivamente transferida para as associações indígenas que representam os povos e comunidades. A Funai continuava a desempenhar o papel de monitorar e fiscalizar o cumprimento do acordo.

Uma das cláusulas do “Termo de Cooperação e Compromisso”, como foi denominado o acordo, indicava explicitamente que se houvesse por parte dos indígenas qualquer ação que impedisse as atividades na ferrovia e a circulação dos trens, o acordo seria cancelado. Entretanto, em 2017 os Awa promoveram uma nova “greve”¹⁷⁵. Um grupo de homens awa tinha

¹⁷⁵ É o mesmo movimento a que me refiro no início do capítulo 3.

ido à Brasília, participar do Acampamento Terra Livre, uma mobilização de indígenas de todo o país que acampam por alguns dias em Brasília anualmente para dar visibilidade às suas reivindicações diante do governo federal e da sociedade brasileira. Durante o evento, uma marcha com milhares de pessoas em direção ao Congresso Nacional foi reprimida pela polícia, com o uso de balas de borracha e muitas bombas de gás. As imagens da repressão e da violência policial, que não poupou nem os vários idosos e crianças que participavam da marcha, teve grande repercussão na imprensa. Em meio à agitação política e às constantes mobilizações que tomaram o Brasil desde pelo menos 2013, aquele era um protesto de grandes proporções na capital no primeiro ano de governo após o recente *impeachment* da presidenta da república e no mesmo dia havia sido convocada uma greve geral. O clima era, portanto, de muita apreensão, tanto para aqueles que participavam do ATL quanto para aqueles que acompanhavam à distância seus parentes, amigos e aliados.



Figura 25 A “greve dos índios”.

As imagens da polícia atacando os indígenas não demorou a chegar na aldeia Awa. Repito aqui o pensamento de Aparikỹ que apresentei no capítulo 3 sobre a impressão que as imagens tiveram em quem estava na aldeia enquanto a marcha era reprimida em Brasília. Para

ela, os *karai* sempre mataram os Awa, portanto, a história estava se repetindo e era preciso fazer alguma coisa. As mulheres awa que não haviam ido à Brasília mobilizaram-se e organizaram um movimento para protestar na ferrovia. Elas não chegaram a bloquear o caminho dos trens, mas fecharam a estrada de serviço da EFC. A Vale, que monitora constantemente a ferrovia não apenas para as operações dos trens, mas também para as constantes mobilizações dos indígenas e das comunidades locais, rapidamente soube da ameaça da paralisação da ferrovia. Com a ameaça de que o Termo de Cooperação e Compromisso fosse colocado a perder, funcionários da Funai e da Vale negociaram com as mulheres awa a doação de algumas cestas básicas para convencê-las a desistir da “greve”. As cestas básicas foram pedidas como uma compensação pela ausência dos maridos, que não estavam presentes para alimentar suas esposas e filhos.

Alguns dias depois, em retaliação à ação das mulheres Awa, a Vale mandou a conta das cestas básicas que haviam sido, a princípio, doadas. Os custos foram considerados como recursos gastos no saldo a que os Awa tinham direito no TCC e, portanto, seriam descontados na liberações das próximas parcelas. Presenciei o momento em que servidores da Funai foram à aldeia informar sobre os valores cobrados pela Vale. Após uma reunião, os Awa presentes decidiram gravar uma mensagem para a direção da Vale, contendo suas considerações sobre a cobrança que haviam recebido. Os porta-vozes da mensagem, que transcrevo a seguir, foram Tatuxa'a e Irakatakooa.

O primeiro a falar foi Tatuxa'a:

Eu queria dizer essa teve aqui que fazer movimentação em cima do trilho. Eu não estava aqui na reunião não, eu estava em Brasília. Aí passa um vídeo por celular. O menino mostrou para nós: “Olha, parece que estão fechando a ferrovia lá”. O que é que aconteceu lá na aldeia mesmo? A gente veio para lá, aqui na aldeia, mas... Que nem reclamaram conosco de devolver 5 mil, 200, por aí, 5.254 né? Como é que vai descontar o quê? Vai descontar como? Não tem! A gente não quer envolver dinheiro, só para pagar nossa conta também, já pegaram veados tudo, de comércio né. Mas, que é que vai descontar mais? Poderia que a Vale desconta mais. Por que é que a nossa terra, território, foi partida no meio? Foi partida no meio. Se for, a Vale tira esse trilho velho. Aí pronto. A gente queria devolver assim. Se a Vale tira o trilho velho assim, a gente poderia devolver dinheiro. Tem trilho velho, também tem novo. Usaram dois. Usaram velho e usaram novo também. Por isso a comunidade está falando isso. O que que aconteceu? A gente pediu transporte de ônibus para ir para Brasília, aquele dia passado, a gente pedindo

com alimentação também para fazer brincadeira¹⁷⁶ aqui na aldeia no dia do índio. Não chegou nada aqui na aldeia. Aí a gente não fez nada. Por isso é que a gente queria saber quem é que vai pagar mais para nós? Só a Vale mesmo. Aqui não tem trilho. E essa mata de tabocão estava desse jeito assim. Primeira vez a Vale veio lá de São Luís até Marabá. Aí chegaram aqui passageiros. Traz tantas pessoas, moradias. Começam moradias, primeiro, Santa Inês, segundo da Alto Alegre, até esse do povoado da Auzilândia. Aí criaram povoados, aí não tem mais mata, só capoeira. A gente não vende não. A gente não sabe, a gente fica na tutela, a gente não sabe cobrar na Vale, a gente não cobra na Vale. A gente estava ainda...meu pai...nada de recente contato. Hoje nós também... dos jovens...já tem...entender [um] pouco, tem mais pessoas entendendo. Agora a gente [aprende]...hoje. Por isso a gente queria saber regra da Vale. Por que, a gente precisa o que? A gente foi assim: mulheres da comunidade, meu pai, minha mãe, que estavam aqui na aldeia. Aí eles foram lá, de trilho. Ninguém tem, liderança não tem responsabilidade aqui não. Estavam em Brasília, eu estava em Brasília. E essa... nós chegamos lá, de Brasília, no dia do encontro da movimentação, a gente tava lá também, na reunião. A gente foi lá no Congresso, Plenário, e os policiais jogaram bomba na cara da gente, né? Mas... por isso passaram vídeo para cá na nossa aldeia, vídeos vieram para cá na nossa aldeia, até minha família aqui ver também e assistir. Aqui, gente, olha: isso aconteceu para meu pai, aconteceu para meu filho. Poderia que a Vale ajudar a fazer documento. Que reconhece nós. A Vale tem pessoas de conhecimento, que conhece a gente junto na frente. “Olha, diz que o Guajá vai para Brasília fazer movimentação, tu não pode jogar pimenta na cara, não pode fazer isso, o Guajá não costuma isso. O Guajá não merece assim não. Tu vai arranhar e não gosta. Ninguém vai empurrar. Guajá não tem como. Tem que negociar com vocês, como é que vai funcionar. Nós queremos, precisa da terra deles, precisa do território”. Aí ele vai aqui negociar com o governo do Temer. Ninguém da polícia, a segurança, vai deixar a gente entrar dentro do Congresso. Aí joga pimenta na cara. E me zangou. Mas, eu poderia aqui, eu não queria fazer errado. Eu não quero fazer errado. Nós queremos, se for, algum de nós, pegar bomba na perna deles. Eu estou quase pegando bomba. Bomba quase cai bem aqui pertinho do meu pé. Já pulei. Pulei já e espocou a bomba. Mas, me zangou já. Eu poderia, mas não posso fazer errado. Eu não posso jogar flecha. Se algum de nós, se pegar bomba, eu poderia acertar um também. Poderia. Quase aconteceu em Brasília. Quase não tem, não tem medroso. Tem muito [de] nós que está lá também. Esse aqui, Katakoo, estava lá comigo também. Todos nós é pessoa treinada que estava lá no movimento. Não é para estar sofrendo, eu não fui lá em Brasília para matar pessoa não. A gente vai para negociar. Como é que ficamos? Nós precisamos. Que é acostumado aqui na mata? Só nós indígenas! Indígenas acostumaram. Foi ameaçado nosso território e Michel Temer queria facilitar o nosso território para ir de agronegócio, mineradoras e tem empresas que trabalham com madeira, empresa que trabalho com o gado, para criação... é assim!

¹⁷⁶ Termo regional para “festa”.

A fala de Tatuxa'a se assemelha ao gênero que Ramos (1990, p. 119) classifica como “falas políticas” e que tem um simbolismo significativo em um contexto interétnico. Gallois (2002, p. 214) observa que nesses discursos políticos é comum que se encontre “argumentos que passam da acusação à ameaça, do pedido à afirmação de auto-suficiência”. São discursos que misturam relato histórico e relato cosmológico ou mítico, ainda que como discutido no capítulo anterior, eles se relacionem entre si, e tem como uma das suas características serem feitos “para fora” (GALLOIS, 2002, p. 214). São “discursos-ação”, “discursos de intervenção”, nos quais “a especificidade cultural dos discursos políticos estaria na forma como cada grupo constrói sua estratégia de intervenção, a partir de práticas de representação próprias, relacionadas à sua história específica do contato com os brancos” (GALLOIS, 2002, p. 214).

O discurso de Tatuxa'a mistura o relato de eventos recentes e antigos, enumerando as razões pelas quais a Vale, que estava cobrando os Awa, é que tem uma dívida que está longe de ser paga. Lembro que o discurso era direcionado diretamente à diretoria da empresa, para quem um registro em vídeo fora enviado. A própria retórica utilizada pela empresa, seus representantes e os servidores da Funai que foram seus mensageiros, foi utilizada para mostrar que se forem comparados os prejuízos causados pelas ocupações da ferrovia e as perdas para a vida e o território awa, a gigante Vale torna-se moralmente pequena. O discurso recorre à história de um modo particular. Ao lado da questão da construção da EFC, “Por que a nossa terra, território, foi partido no meio?”, são enumeradas situações que demonstram a sovinice da empresa, como a recusa em financiar a festa do dia do índio e o transporte e alimentos para a viagem para Brasília. Essa reprovação moral, do ponto de vista Awa – a acusação de sovinice é das mais graves- é estendida à chegada dos *karai* ao que era o território awa, que foi ocupado pelos povoados, e ao governo. A repressão policial no ATL é narrada para explicar as motivações da ocupação da ferrovia, mas também para apresentar uma ameaça e uma declaração de auto-suficiência: do mesmo modo que os Awa poderiam pagar sua dívida de cerca de 5 mil reais se a Vale retirasse os trilhos do seu território, eles poderiam atacar com flechas a polícia que lhes jogou bombas. O poder policial e a ocupação do território awa pela EFC e tudo o que ela trouxe consigo (no sentido de uma força estrangeira que ocupa o território de outra) são colocados não em termos de submissão dos Awa a um poder ao qual não podem fazer frente, mas a um acordo político de convivência: “eu não fui lá em Brasília para matar pessoa não, a gente vai para negociar”.

Por fim, o final do discurso explicita o problema da ferrovia com a questão do território. Porém, em um sentido distinto daquele que aparece como uma questão de “proteção territorial” nos programas de mitigação e estudos de impacto:

O que é que nós, o que a gente gosta de criar dentro da mata? A gente criou só cutias, só o filhote de macaco, nós criamos jabuti. E porcão, caititu, nós gostamos de criar dentro. Quem é acostumado a viver na mata, na floresta? A caça da mata! O gado não! Tem que criar no lugar deles. O fazendeiro costuma criar para isso. Nós não! Nós não! Não queríamos... não perder nosso território. Nós queríamos deixar, claramente, nosso território, para meu filho, meu neto, para viver mais. Nós queremos que ninguém abandone nossa cultura, nós temos que fazer ritual. Que nem esse velho aqui que fez ritual antes de ontem, que estava fazendo ritual aqui antes de ontem. E é assim na nossa cultura. Tem que respeitar com nós. Nós queríamos saber isso. Poderia o governo respeitar a nossa cultura. Eu não quero... a gente acostumou a fazer ritual. Tem que respeitar! Respeitar com nós também! A gente queria saber isso! A gente queria dizer isso.

Ele é seguido por Irakatkoa:

“Hoje, porque, Tabocão, essa também é a mata, a floresta tá acabando. Porque eu entendo mais pouco, mas tem esse minério. Com o minério, passa cargueiro. Eu vim Tabocão. Nossa área, Tabocão. Eu entendo mais pouco. Agora eu entendo mesmo. Lá a nossa floresta está acabando. Nossa floresta mesmo. Tinha ipê, tinha natureza, capelão. E isso agora, mais ou menos, para saber, agora, aprendendo assim. Passa [...] barulho direto, não para não. Eu [sou] caçador mesmo. Como que a criança vai ficar? Comendo carne, de veado, de anta, como? [...] É a nossa mata sapecada tudo. O jabuti, vai para onde o jabuti? Cai morto. Na nossa terra mesmo. Na nossa terra tá caindo morto tudo. E essa onça, cai morto. Vai morrer tudo. Como? A mata está fechada agora. No sapequeiro eu não costume ir lá mais não. A mata, a floresta alta, para estar limpo, está para frente. A caça também, capelão, jabuti, cutia, anta, está mansa. Está longe. Como agora sapequeiro a mata.. [...]

O filho vai ficar com fome, com a barriga roncando.

Tatuxa'a completou: “A Funai foi buscar ele no Tabocão, ele pensou que ia voltar para a floresta grande, mas foi tudo construído”. O *hakwaha* é o que se conhece (GARCIA, 2010), onde se circula. O território é também onde se cria, no sentido da teoria awa da relacionalidade discutida no capítulo 4. Como afirma Tatuxa'a, dentro da mata os awa criam cutias, macacos, jabutis, porcão. Os *tapi'ajara*, ‘donos do boi’, como os Awa chamam os criadores de gado, são os *karai*. O território também é onde se criam os filhos e é o que se deixa para os filhos, ou seja,

é onde se criam parentes e onde a história acontece. Em relação a isso, Irakatakoka destaca que uma das suas preocupações com a impossibilidade de caçar com o barulho é a criação das crianças que ficam sem carne de veado e de anta, que são os alimentos necessários para uma criança awa crescer com o corpo forte e saudável.¹⁷⁷

O que venho chamando de “território”, acompanhando os sentidos que os Awa lhe dá, expressa uma “territorialidade”, ou seja, “processos de construção de territórios, isto é, de apropriação, controle, usos e atribuição de significados – não necessariamente nesta ordem sobre uma parcela do espaço, que é transformada em território” (GODOI, 2014, p. 444). A partir do conceito de territorialidade, Godoi (2014, p. 444) destaca que o território está relacionado às relações sociais e que é processual, ou seja, está em constante construção. Como aponta a autora, significa que ele não é apenas fonte de recursos, mas resultado de longo investimento simbólico.

Strathern (2009) observa, a partir de uma análise de regimes de propriedade da terra na Melanésia e a também a propósito de um conflito entre empresas mineradoras e indígenas pelos direitos sobre a terra, que a terra não pertence às pessoas, as pessoas é que pertencem à terra. Contrastando o regime de propriedade do discurso legal euro-americano, no qual a terra é considerada uma propriedade tangível, a autora afirma que para os nativos da Melanésia a terra é fonte de criatividade. A terra, como fonte de criatividade, é percebida como fonte de vida, além de fonte dos *meiosde vida* ou *recursos*. A terra, de acordo com essa perspectiva, é um recurso que produz recursos (STRATHERN, 2009). As pessoas pertencem à terra na medida em que elas devem cuidar dela como seus ancestrais fizeram. A preocupação cosmológica é, assim, o da responsabilidade de custódia com aquilo que os ancestrais cuidaram e que deveria ser cuidado pelas gerações futuras, sendo que a terra é fonte vida. Portanto, a terra, compreendida como território¹⁷⁸ do clã, produz pessoas, de um tipo particular, com um nome e uma identidade específicas. Além disso, ainda segundo Strathern (2009) o que importa na

¹⁷⁷ Durante o trabalho de campo presenciei algumas discussões entre indigenistas que trabalham com os Awa a respeito da sua segurança alimentar. Essa é uma fonte de constante de preocupações, já que os impactos da ocupação em volta da T.I. Caru e as invasões de madeireiros e criadores de gado tem como consequência a escassez da caça. Nessas discussões há uma preocupação com o fornecimento de “proteínas”, que poderiam ser supridas com a criação de galinhas, bois, bodes ou peixes. No entanto, como tenho argumentado, isso resolveria somente parte do problema.

¹⁷⁸ Strathern (2009) fala do território e não da terra, enfatizando que o território é objeto de relações políticas de um grupo social, enquanto a terra é fonte de “criatividade”.

Melanésia são antes as relações do que o trabalho na terra, pois o que a terra gera produz relações, sendo que esses produtos são índices dessas relações.

Apesar da diferença dos contextos¹⁷⁹, inclusive em relação às concepções cosmológicas sobre a terra, a reflexão de Strathern (2009) fornece elementos para a compreensão do que Tatuxa'a e Irakatakoa estão dizendo quando colocam o problema da Estrada de Ferro Carajás como um problema de território. O que a ocupação pela Vale, entidade que abarca a empresa, mas não apenas ela, impacta não são as fronteiras do território. Assim, não se trata de se proteger suas fronteiras, ainda que evitar a entrada de invasores seja fundamental para manter sua integridade. Trata-se de garantir que a terra continue sendo fonte de vida. Que ela seja capaz de abrigar os seres humanos e não-humanos que dela dependem para existir. A produção de pessoas *awa* depende daquilo que está na terra. Nesse sentido, ao defender o território os Awa resistem à *territorialização*, à “intervenção da esfera política que associa – de forma prescritiva e insofismável – um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados” (OLIVEIRA, 1998, p. 56).¹⁸⁰

¹⁷⁹ Destaco duas diferenças importantes: a primeira delas é que um elemento importante do argumento de Strathern (2009) é a importância que a “exibição” e “ocultação” tem na cosmologia melanésia e a segunda é que na Melanésia os produtos da terra a que a autora se refere são principalmente produtos do cultivo e criação humanas, como o inhame e os porcos.

¹⁸⁰ Em um certo sentido, o que o Estado promove é a desterritorialização, na medida em que não reconhecem “múltiplas territorialidades e de sua deslegitimação por parte do Estado” e “direitos sobre um espaço de vida e trabalho” (GODOI, 2014, p. 446).



Figura 26 Homens com suas flechas durante protesto na Estrada de Ferro Carajás.

6.2. “Nossa alfabetização é matar capelão”

Nos protestos e mobilizações na ferrovia estão sempre presentes muitas flechas. As armas, carregadas tanto por homens quanto por mulheres, são, segundo a expressão usada por meus interlocutores “para segurança”. Um sinal de que uma mobilização pode estar próxima é o aumento da fabricação das *kihia*, flechas com ponta de taquara ou metal usadas para abater animais grandes, ainda que a discriminação dos Awa dificilmente permita que se perceba esses preparativos. Contudo, em outros momentos, o que meus interlocutores afirmam é que na guerra com os *karai*, que eles descrevem como um estado de guerra permanente com intervalos de

trégua, eles têm outras armas. Essas armas são os conhecimentos dos *karai* e que são representadas principalmente pela escrita e pela leitura.

Na minha experiência com os Awa, a escrita e a leitura, notadamente o desejo por dominá-las, sempre foram temas centrais de muitas de nossas conversas e do que eu observava. Depois da caça, estudar era a atividade que lhes parecia mais atrativa e à qual dedicavam boa parte do seu tempo. Dando uma volta pela aldeia à noite, via grupos reunidos com seus cadernos diante de um quadro. Um dos poucos bens que me foram pedidos foi um quadro para que pudessem escrever e ter essas aulas noturnas. Em 2015, um grupo de cerca de 10 pessoas ia diariamente até o povoado Auzilândia, há quase 10 km da aldeia pela estrada de serviço da estrada de ferro, para ter aulas em um curso para jovens e adultos. O grupo dispunha de apenas duas motos para transportá-los. Assim, faziam boa parte do caminho a pé, revezando-se para pegar caronas nas motos que ia e voltava para pegar os que ficavam para trás. Durante a época das chuvas, os alunos não interrompiam a rotina e seguiam mesmo na lama. Acrescenta-se o fato de que as aulas eram noturnas e havia o risco de ataques nas estradas. Para aprender a ler e a escrever não mediam esforços.

Desde 1999 muitos deles vinham participando de um projeto de escolarização e formação de lideranças promovidos pelo Conselho Indigenista Missionário, mas insatisfeitos com esse modelo, passaram a exigir, desde pelo menos 2013, um processo de escolarização formal e oficial, promovido pelo Estado. A escola e, principalmente, a escrita é apresentada por eles como uma conquista necessária para poderem se relacionar com os *karai* com autonomia e mesmo para permitir a salvaguarda e transmissão do seu patrimônio cultural.

Em um contexto no qual as políticas voltadas aos povos indígenas têm como eixos centrais ideias como “participação”, “consulta” e “autonomia”, é ao mesmo tempo aberta a possibilidade de que os esses povos tenham influência no planejamento, execução e avaliação de ações direcionadas a eles, seja pelo Estado seja por organizações não-governamentais ou empresas, e uma cobrança para que compreendam detalhes dessas políticas. Isso implica na necessidade da aquisição de conhecimentos sobre a gestão de projetos e de legislação pelas lideranças que participam de processos de decisão e acompanhamento. Assim, nos últimos anos, as cobranças em relação aos Awa para que compreendam e interfiram em espaços de controle social, por exemplo, é crescente. E essa cobrança se dá principalmente diante do grande

volume de documentos que lhes são apresentados. São relatórios de monitoramento, tabelas de prestação de contas, ofícios, instruções, propostas de legislação etc.

Ao mesmo tempo, a escola surge também como um espaço de valorização da “cultura” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009c), considerada como um mecanismo capaz de garantir a transmissão de conhecimentos considerados fundamentais pelos Awa e constitutivos da sua identidade. Entre 2017 e 2018 começaram a funcionar duas escolas na T.I. Caru, uma na aldeia Awa e a outra na aldeia Tiracambu. As duas escolas são geridas pelo governo do estado do Maranhão, porém com forte influência do Conselho Indigenista Missionário, que as consideram como extensão do seu projeto educacional implementado desde a década passada. Com essas escolas, colocam-se para os Awa desafios que a escolarização tem colocado para povos indígenas em todo o país (SILVA, FERREIRA, 2001; COHN, 2005; CARNEIRO DA CUNHA, CESARINO, 2014; GALLOIS, 2001) que é o de acomodar nos seus projetos educacionais diversas perspectivas nem sempre coincidentes quanto ao papel que a escola deve desempenhar. Enquanto a legislação brasileira pós-1988 e as políticas públicas que a ela se seguiu definem como princípios da educação escolar indígena o ensino específico, intercultural e diferenciado, os povos indígenas, e os Awa inclusive, tem na escola e na aquisição de instrumentos oferecidos por ela, a expectativa de que ela que fortaleça sua organização para defesa dos seus direitos e autonomia, há sempre o risco de que se atualize o potencial homogeneizador e disciplinar da instituição escolar. Esse risco, visto como uma contradição principalmente pelos não-indígenas que acompanham a construção e execução de políticas educacionais, se colocadas na perspectiva do modo como os indígenas têm elaborado a questão, pode ser encarado de modo distinto. Como aponta Gallois (2014, p. 511), o problema é transformado pelos indígenas em algo produtivo. A autora afirma:

[...] os efeitos mais interessantes da apropriação da cultura – não apenas no contexto da escola – é que promove política, ou seja, relações. Razão pela qual é preciso destacar os modos extremamente corajosos como os índios tomam conta das instituições escolares para fazer delas um espaço para o exercício da política indígena (GALLOIS, 2014, p. 512).

Para os Awa, essa articulação pode ser interpretada como mais um aspecto daquilo que temos discutido sobre o “contato” ao longo dos últimos capítulos. Nesse constante processo de

acostumar-se, sempre instável e perigoso, a escola e a “cultura” são instrumentos que lhes permite formar pessoas autônomas, em um sentido que vou explorar a seguir.



Figura 26 O professor Hajkaramykya durante uma aula no período noturno, quando ainda não havia energia elétrica disponível no galpão onde as aulas são ministradas.

Silva (2001, p. 29) considera que, no início do século, dois conjuntos de preocupações mobilizavam a reflexão dos etnólogos brasileiros, a saber, o pensamento indígena e a “escolarização dos índios”, ainda que este último fosse menos valorizado. A preocupação com a escolarização esteve na maior parte do tempo ligada ao engajamento político dos antropólogos com os povos indígenas.¹⁸¹ Esse engajamento moldou as questões com as quais os etnólogos se ocuparam, como descreve Silva (2001, p. 31):

Uma revisão crítica do papel da escola, historicamente identificada com a “civilização” dos índios, levou a uma inversão de perspectivas. No seio da mobilização popular dos anos finais da ditadura militar, nas então nascentes organizações indígenas e de apoio aos índios, ao lado das reivindicações por

¹⁸¹ No meu caso não foi diferente. Ao mesmo tempo em que a escolarização aparece na pesquisa como uma questão cara ao pensamento awa, estive diretamente envolvido na elaboração e discussão da implementação de uma política de educação escolar para os Awa da T.I. Caru.

regularização fundiária e atenção à saúde, firmava-se a ideia de que a escola poderia ser algo “a favor” dos índios: instrumento de acesso a informações e conhecimentos vitais para sua sobrevivência e para sua autodeterminação. O desafio aqui era de ordem pragmática e política: como efetivar essa transformação da escola indígena?

Com a Constituição Federal de 1988 passa a ser garantido aos povos indígenas o direito a “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam” (BRASIL, 1988), além da “valorização dos seus conhecimentos e dos processos próprios de sua produção e transmissão” (SILVA, p. 30). Nesse contexto, surge uma oposição de diversos atores, como professores indígenas, organizações da sociedade civil, organizações indígenas, acadêmicos, etc às “ações de evangelização missionária e às propostas de escolas voltadas à integração e ao ensino monolíngue em português, até então monopólio do órgão indigenista federal e de agências missionárias” e a favor de “um novo modelo de educação indígena, agora centrado em professores indígenas, no ensino bilíngue¹⁸² e voltado à valorização das identidades indígenas” (GRUPIONI, 2008, p. 36). Essa “nova escola indígena”, como a define Grupioni (2008, p. 37) é caracterizada como:

uma escola comunitária (na qual a comunidade indígena deveria ter papel preponderante), diferenciada (das demais escolas brasileiras), específica (própria a cada grupo indígena onde fosse instalada), intercultural (no estabelecimento de um diálogo entre conhecimentos ditos universais e indígenas) e bilíngue (com a consequente valorização das línguas maternas e não só de acesso à língua nacional).

Ao longo da década de 1990, a mudança de perspectiva sobre as escolas indígenas se consolida na legislação e nas políticas oficiais, como por exemplo com a aprovação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional em 1996, com referências a programas integrados de educação escolar bilíngue e intercultural. As inovações na legislação e o crescimento do interesse acadêmico pelo tema foram acompanhados de investimentos governamentais para sua implementação, com recursos financeiros, programas de formação de professores, criação de departamentos voltados especificamente para políticas de educação para povos indígenas nas secretarias de educação (municipais e estaduais) e no Ministério da Educação, elaboração de

¹⁸² Para abordagens críticas sobre o ensino bilíngue nas escolas indígenas, principalmente em relação à modalidade escrita das línguas indígenas, Cf. FRANCHETO (1994) e LADEIRA (2004).

parâmetros curriculares e produção de materiais didáticos. No entanto, como apontam Tassinari e Gobbi (2009, p. 104):

Uma contradição que permeia esse investimento governamental é a necessidade de normatizar e regular programas de educação, enquanto políticas públicas gerais, mas que visam justamente respeitar a diversidade de cada contexto escolar. De fato, o grande desafio que cada escola indígena tem procurado resolver é o de adequar as especificidades de seus conhecimentos e processos nativos de ensino e aprendizagem às normas gerais propostas pelo Estado.

Porém, há ainda outro desafio da educação escolar indígena que não está relacionado apenas à implementação da política pública, mas do que significa a própria escolarização para cada povo indígena. Não apenas os regimes de conhecimento e os modos da sua transmissão são muitos e distintos, mas as expectativas que cada povo tem em relação à escola são diversos. Como afirma Cohn (2014, p. 313-314) “a educação escolar indígena é uma política cultural de dois pontos de vista – ou dos dois ponto de vista”, pois ela é ao mesmo uma política de Estado e uma política indígena, “pela qual cada aldeia ou comunidade indígena, e os índios citadinos, demandam a implantação de escolas para seus povos, a garantia da continuidade dos estudos até o ensino superior, e a ampliação deste direito, incluindo-se o ensino infantil”. Pela importância que as escolas têm adquirido nas comunidades indígenas, e o impacto que causam em relação aos regimentos de conhecimento indígenas, econômica e politicamente, o debate sobre a escola é um debate também sobre uma política cultural (COHN, 2014). Em muitos contextos, há grande investimento das comunidades nas escolas, seja pelo tempo que os alunos passam estudando, pelos jovens que saem das comunidades para continuar sua formação ou participarem de processos de formação de professores nas cidades muitas vezes distantes ou pela mobilização para garantir o direito às escolas e o seu funcionamento adequado. Cohn (2014, p. 314) afirma que nesses contextos:

Grande parte do conhecimento que circula pelas aldeias e comunidades provém da escola, dialoga com ela, ou é (embora não devesse ser) dela proscrito; e a formação de novas pessoas, atualmente, passa pela escola, em formação e fabricação de corpos e no que diz respeito a conhecimentos e formações.

Os projetos de escolarização indígena devem então, segundo a autora, ser considerados não apenas de modo “maniqueísta”, com posições que, por um lado consideram a escola como “uma violência para as culturas indígenas” e que, por outro lado, “acreditam, acriticamente, na indigenização da escola” (COHN, 2014, p. 334), pois em cada contexto distinto há diferentes apropriações da educação escolar.

Como mencionei anteriormente, há entre os Awa também um grande investimento na escola, ainda que ela ainda esteja longe de ser um espaço onde todo o conhecimento circula ou dialoga. A educação escolar está no centro das suas reivindicações e os estudos são uma atividade a que dedicam uma parte significativa do seu tempo. A escola, para meus interlocutores, é percebida também como uma política cultural, tanto para eles próprios, e é nas discussões sobre a escola que surge a questão da “cultura” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009c), quanto como um meio de lidar culturalmente com os impactos do contato e a proximidade dos *karai*.



Figura 27 Hajkaramykya e Takamyt'xa'a registrando a história de Maira narrada por Petua durante treinamento para documentação linguística.

Gow (1991, p 229), a propósito dos indígenas da região do baixo Urubamba, afirma que tanto a escola quanto o xamanismo estão relacionados ao uso de conhecimentos potencialmente perigosos para a defesa do parentesco. Essa defesa seria feita pela escola ao levar conhecimento considerado “civilizado” para as relações sociais nativas e o xamainso ao usar forças “selvagens” da floresta e do rio, ou seja, ambos lidam com o uso de forças externas. A etnografia de Gow (1991) argumenta que “civilizar-se” é um valor central para as pessoas com quem trabalhou, pois isso significa ter condições de afastar o perigo da submissão aos padrões que os escravizaram no passado. A escola é, assim, de grande importância e alvo de grandes investimentos de trabalho e dinheiro pelas comunidades. Sobre essa importância do conhecimento no baixo Urubamba, Gow (1991, p. 231) afirma:

Muitos exemplos disso apareceram ao longo desse estudo: “saber como andar na floresta”, “saber onde se quer morrer”, “saber falar”, “saber como fazer as pessoas fazerem coisas” etc. Esse é um tema central na narrativa dos nativos da história: os ancestrais que habitam a florestas eram ignorantes e, assim, escravizados pelos padrões da borracha bem informados; os escravos das *haciendas* perceberam a importância da educação e libertaram-se da escravidão, de modo seus filhos pudessem aprender em escolas novas.¹⁸³

Para os interlocutores de Gow (1991, p. 232) as crianças nascem ignorantes e, portanto, os cuidados na primeira infância estão relacionados aos resultados da falta de conhecimento das crianças. A criança não tem controle do seu corpo e sua alma não está ainda totalmente presa ao seu corpo. A alma da criança também é ignorante e não sabe distinguir entre o seu próprio corpo e os dos seus pais, o que é causa de doenças. É apenas com 4 ou 5 anos que a criança adquire alguma compreensão e controle, sendo capazes de também de falar. As crianças no baixo Urubamba, segundo Gow (1991, p. 233) são enviadas pelos pais para a escola para aprenderem a ler, escrever, contar, falar espanhol e terem consciência de que são peruanas. Este último ponto, enfatiza o autor, é de especial importância por estabelecer um contraste com os “índios selvagens”, que vivem na floresta. Gow (1991, p. 233) afirma sobre as aspirações que os pais têm em relação à educação:

¹⁸³*Many examples of this have appeared in throughout this study: ‘knowing how to walk in the forest’, ‘knowing where one wants to die’, ‘knowing how to speak’, ‘knowing how to get people to do things’, etc. It is a central theme of native people’s narration of history: the forest-dwelling ancestors were ignorant and thus enslaved by the knowledgeable rubber bosses; the slaves of the haciendas realized the importance of education, and liberated themselves from slavery so that their children might learn in the new schools”.*

Conquistas educacionais, como a leitura, a escrita e a contagem são mais práticas no seu interesse. As pessoas que não sabem ler ou escrever, que não sabem contar e que não sabem falar espanhol bem são pessoas que “não se civilizaram” (*que faltan civilizarse*) e estão sob o julgo daqueles que possuem essas conquistas. Diz-se dessas pessoas que *no saben defenderse*, “elas não sabem como se defender”. Gerações anteriores no Baixo Urubamba eram assim e os Campa do rio Tambo são assim agora. Diferentemente dos “índios selvagens”, essas pessoas estão envolvidas na economia da *habilitación*¹⁸⁴, mas diferentemente dos nativos contemporâneos do Baixo Urubamba, elas vivem em condições de escravidão. Essa escravidão é causada pela sua ignorância.¹⁸⁵

Outro aspecto destacado por Gow (1991, p. 235) sobre a educação no Baixo Urubamba é que a escola e a educação escolar estão relacionadas ao mundo da *habilitación* e à cidade. O conhecimento que é transmitido na escola é classificado como de “*afuera*”, ou seja, um conhecimento exterior e que está relacionado com o potencial de escravidão do sistema de *habilitación*. O autor aponta que há uma conexão implícita do conhecimento escolar com o conhecimento “civilizado” com o xamanismo. Esta última tem sua origem na floresta e protege as pessoas do potencial letal de “demônios”, ‘*diablos*’, da floresta e do rio. Os xamãs são “aqueles que sabem” (GOW, 1991, p. 237) e, portanto, são capazes de identificar as doenças causadas pelos demônios e que podem ser curadas pela prática xamânica. A principal razão para que alguém queira se tornar um xamã, segundo Gow (1991, p. 238), é o medo de perder uma criança doente. Ser xamã é, assim, defender um parente da doença. Além do conhecimento para identificar as doenças, os xamãs no Baixo Urubamba devem conhecer os “*ícaros*”, canções que permitem ver e curar e as doenças.

O papel do xamã, no entanto, é ambíguo. Para adquirir o conhecimento necessário para curar seus parentes e defendê-los da morte e das doenças, o xamã tem que restringir seu contato com humanos e entrar em contato com não-humanos, os demônios, tratando-os como “*gente*”

¹⁸⁴ O sistema de *habilitación* consiste, segundo Gow (1991, p. 96) na provisão de finanças ou capital de uma pessoa para outra, de modo a permitir que ela participe de uma atividade produtiva. Isso cria uma cadeia de relações, nas quais quem recebe bens ou produtos é capaz de passá-los para frente, criando mais dívidas. Assim, toda relação comercial adquire um caráter de pagamento de dívidas, sempre crescentes. Assim, aqueles que têm maior acesso à crédito e são, portanto, credores daqueles abaixo na cadeia, controlam o sistema. Esses são os patrões.

¹⁸⁵ “*Educational accomplishments such as Reading, writing, and counting are more practical in their focus. People who cannot read or write, who cannot count, and who cannot speak Spanish well are people who ‘have not civilized themselves’ (que faltan civilizarse), and they are also at the mercy of those who do possess such accomplishments. It is said of such people that no saben defenderse, ‘they do not know how to defend themselves’. Previous generations on the Bajo Urubamba were like this, and the Campa of the Tambo river are like this now. Unlike ‘wild Indians’, such people are engaged in the economy of habilitación, but unlike contemporary native people of the Bajo Urubamba, they live in conditions of slavery. This slavery is caused by their ignorance*”.

(GOW, 1991, p. 241). Entretanto, essa convivência torna os xamãs progressivamente mais demoníacos. Xamãs poderosos são chamados de *diablos* que “comem gente”, sendo que a própria natureza da “maldade dos demônios” é *comer gente*. Assim, ao mesmo tempo em que os xamãs detêm o conhecimento para defender seus parentes, eles trazem para perto dos seus co-residentes os demônios da floresta e do rio e o risco deles próprios transformarem-se em demônios. Assim, para defender o parentesco, deve-se afastar-se da produção do parentesco (GOW, 1991, p. 241).

Gow (1991, p. 241ss) argumenta que o conhecimento é ao mesmo tempo perigoso, mas necessário. Além disso, estabelece um paralelo entre o processo de aquisição de conhecimento e a produção do parentesco. A formação de professores exige que os estudantes saiam das suas comunidades para estudar na cidade. Como a idade em que os estudos são finalizados na escola da comunidade coincide com a entrada na idade adulta, por volta dos 15 anos, os rapazes devem escolher entre estudar para tornar-se professor e trabalhar e casar-se, enquanto as moças devem escolher entre estudar e engravidar, já que os estudos na cidade são muito custosos e tem que ser financiados pelos pais. Os professores também são figuras ambíguas e potencialmente perigosas. Os professores com maior conhecimento “civilizado”, os *gringos*, ‘brancos’, são potencialmente predadores e não sabem comportar-se apropriadamente como um nativo. Já os professores com parentes na comunidade geram conflitos, pois são muito cobrados para serem generosos, uma vez que os salários dos professores são os mais altos na comunidade.

Assim, do mesmo modo que o conhecimento do xamã que protege os parentes dos demônios causadores de doenças exige o afastamento do xamã dos seus parentes, pois ele mesmo torna-se fonte de perigo, o conhecimento “civilizado” que protege os parentes da escravidão, exige o afastamento dos professores do convívio comunitário para estudar na cidade. Ainda assim, tanto o conhecimento “civilizado” quanto o conhecimento da floresta e do rio são fundamentais para a vida humana. Gow descreve que os grandes medos das pessoas no Baixo Urubamba é perder um parente, principalmente uma criança, para a escravidão ou para uma doença.

A escola, entretanto, possui ainda mais centralidade que o xamanismo, como resume Gow (1991, p. 249):

Para os nativos a comunidade é o lugar do parentesco, onde os viventes sustentam o parentesco e onde as pessoas criam parentesco por meio da

criação das crianças. A comunidade nativa é fragmentada pela morte, mas desenvolve-se pela criação das crianças. Por essa razão, a escola é um símbolo muito mais potente da comunidade do que a sessão de cura xamânica. Tanto a escola quanto a sessão de cura são a defesa do parentesco pelo conhecimento. O xamanismo lida com as forças letais da floresta eterna e dos demônios do rio e, assim, deve sempre haver xamãs para que o parentesco continue. Mas para que o parentesco seja criado, para que as crianças sejam criadas pelos seus pais, os igualmente perigosos poderes das pessoas civilizadas devem ser superados. A aquisição de conhecimento civilizado estrutura a narração da história pelos nativos, da escravidão dos antigos ignorantes habitantes da floresta até os contemporâneos que vivem nas *Comunidades Nativas* com escolas. A escola, o lugar onde se ensina às crianças o conhecimento civilizado, codifica a contínua produção do parentesco.¹⁸⁶

Em um trecho do discurso de Tatuxa'a apresentado na seção anterior, ele diz: “A gente não vende não. A gente não sabe, a gente fica na tutela, a gente não sabe cobrar na Vale, a gente não cobra na Vale. A gente estava ainda...meu pai...nada de recente contato. Hoje nós também... dos jovens... já tem... entender [um] pouco, tem mais pessoas entendendo. Agora a gente [aprende]... hoje”. A educação escolar tem um papel nesse conhecimento que permite que se defendam da Vale. Nesse sentido a escola é, como no caso descrito por Gow (1991), um instrumento para a autonomia. Há, no entanto, ainda outro sentido nessa afirmação. A seguir apresentarei uma série de falas sobre a escola, que contam sua história e das expectativas dos meus interlocutores em relação a ela, que dizem respeito a um tipo determinado de autonomia.

A primeira delas, registrada em 2015, é de Amiria, que falava para mim, Flávia e uma servidora da Funai sobre a história da escola na aldeia Awa. Amiria sempre demonstrou o desejo de ser professor e hoje trabalha na U.E.E.I Pape Japoharipa Yruhu, na aldeia Awa. Naquele momento, porém, não havia escola formalizada na aldeia.

Eu já sei nome. Muito bem assim né. Sabe muito bem assim. Aí depois Tatuxa'a falou comigo também. 'Ah Amiri, como é que tu pensa na tua cabeça?' "Pensa de que mesmo?" Nós precisamos de escola da aldeia. E da

¹⁸⁶“For native people, the Community is the place of kinship, where living people sustains kinship, and where people create kinship through the raising of children. The native community is fragmented by death but built up by the raising of children. For this reason the school is a much more potent symbol of community than the shamanic curing session. Both the school and the curing session are the defende of kinship through knowledge, but only the school deals with the ongoing creation of kinship. Shamanism delas with the lethal powers of the eternal forest and river demons, and, as such, there must always be shamans for kinship to continue. But for kinship to be created, for children to be raised by their parentes, the equally dangerous powers of civilized people must be overcome. The acquisition of civilized knowledge structures the narration of history by native people, from the enslavement of the ignorant forest-dwelling ancient people to contemporary people who live in Comunidade Nativas with schools. The school, the place where native children are taught civilized knowledge, encodes the ongoing production of kinship”.

escola, educação tradicional de palha. Toda hora que cai no chão. Choveu bastante. Molhou tudinho os papéis. Como é que vai ser? Aí eu pensei: "rapaz, não sei não". Aí nos cortamos taboca para fazer cerca assim, para criança não ficar entrando rasgando papel. Aí nós cortamos um pau para tirar cavaco, mais o Pirane. "Ah! Pirane já sabe mesmo fazer cavaco, então vou mandar ele para fazer". Nós vamos fazer tudinho assim. Aí nós tava lá dentro. Estuda assim. Aí eu combinei assim. Mas não deu certo não. "Ah, amanhã nós vamos fazer o papel¹⁸⁷, amanhã nós vamos aí estudar". "Tá bom, mas eu vou esperar aqui". Aí não fui caçar, pescar. "Ah! Amiri já falou comigo". Aí eu falei assim: Não esquento não, *xikari*¹⁸⁸. Aí assim, nós não temos caça, não temos comida para comer. Depois nós vamos pegar caçar para nós comer. "Tá bom, Amiri". Mas assim, eu também tenho na minha cabeça boa né. Sempre foi minha cabeça dura. Eu também vou sair também. Assim eu fiquei quieto assim. Aí nós falamos tudinho aqui na aldeia. Da minha mãe, do meu pai. Todos lá onde está o pé de manga assim. Nós conversamos lá mesmo. "Como é que nós fazemos? Você tem...porque as crianças...tem muita criança ali também né. Tem o jovem também. Ele falou assim. "Ê Amiri, tu já sabe muito papel". "Eu sei". "Eu já sei na minha língua também. Aí eu já sei [um] pouco falar português. "E aí, nós? Como que vai fazer?". Sim, falta aprender muita coisa. Tu vai ficar bem velhinho, e nós? Tu podia falar com esse pessoal, do CIMI¹⁸⁹ aí, que vai ensinar para vocês também. Ele já sabe também. Mas assim hoje nós falamos assim com *xikari*: "*Xikari*, como é que a gente faz?". "Tu vai passar português para mim?". "Esses jovens, crianças aí, vai aprender a língua de novo?". "Ele vai sim". "Ele vai aprender primeiro a língua depois aprende português". "Vocês já sabem pouco, dá pra entender mais, dá pra fazer, pra aprender mais". "Tá bom". Aí eu falei assim para ela. Falei com Tatuxa'a também. "Será que o pessoal do estado vai construir educação pra gente?". Aí eu falei mais¹⁹⁰*xikari*. Não foi do CIMI que falou com a gente não. "Aí Amiri que vai precisar, vocês terem educação na aldeia". Não! Foi nós que falou para ele. Nós! Aí eu falei assim para ela: "*Xikari*, tu vai ajudar com a gente? Vamos fazer documento para mandar para o estado para fazer educação para a gente?". "Será que da Funai já sabe também?". "Não, a gente vai falar pra ele ainda". Tem que saber. Tem que dar...Aí eu falei assim para ela: Tem que fazer documento. "Os Guajá estão precisando de educação na aldeia. Ele que vai estudar. Ele quer aprender também". Aí nós fazemos documento junto com ele. Aí falou assim para mim: "Aí Amiri, vamos fazer primeiro na tua língua". Depois a gente vai fazer no português assim. Tá bom! Eu fiz muito papel assim, eu mais o Tatuxa'a, Pirane, Warixa'a. Eu botei assim. "Que na minha língua é assim, *xikari*". Vou fazer no português também. Assim que a gente é assim. Aí eu pergunto assim. Como é que a gente vai, se vai sair alguém assim do posto. Como é que a gente vai ligar para ele? Se o SIPAM¹⁹¹ não presta, se

¹⁸⁷ Em awa, a tradução para estudar é *pape japo*, literalmente 'fazer papel'.

¹⁸⁸ Amiri refere-se a uma das professoras que deram início à escola. O nome das pessoas de quem não solicitei explicitamente anuência para participarem da pesquisa foram omitidos. No caso da fala de Amiri, substituí o nome próprio pelo vocativo utilizado para chamar as professoras, sem prejuízo para o sentido do que foi dito.

¹⁸⁹ Conselho Indigenista Missionário.

¹⁹⁰ No português regional é comum o uso de "mais" em substituição a "com".

¹⁹¹ SIPAM é o Sistema de Proteção da Amazônia. É um sistema, vinculado ao Ministério da Defesa, para monitoramento da Amazônia Legal. Nas aldeias há infraestrutura de comunicação, com acesso a internet e telefone conectado ao sistema. Por vários anos, os telefones do SIPAM foram a única forma de comunicação disponível

vou aprender muito bem assim, se eu já sabe mexer no computador. Aí a gente vai passar um e-mail para ele para falar para ele. Tá cobrando as coisas. Assim que nós precisa. Aí eu falei assim pra ela: "Tá bom, mas você podia falar com a Funai também dar apoio para a gente, para ter educação para vocês". Assim, CIMI não vai mandar. "Ah, CIMI que vai mandar na educação da gente". Não! Tem o pessoal do estudo. SEDUC vai mandar para vocês. Não é do estado, nem da Funai. SEDUC que trabalhar com educação, podia mandar para vocês. Vai ter escola para vocês. Educação. Ele falou assim para mim. Mas ele falou assim comigo também: "Amiri, o que é que tu vai aprender com papel, com a educação? O que é que tu aprende?". Aí a gente leva as crianças dentro do colégio para gente aprender, assim né. "Para onde tu foi?". "Eu fui lá pegar fruta, matei peixe, matei caça". Todo isso a gente vai aprender com educação. Assim. "Como é que tu dança?". "Tu dança assim". "Essa é a nossa festa". É diferente. Porque é a festa do branco são outra coisa, é diferente. Não é tudo igual não. Porque a nossa festa, porque a gente coloca todas as penas, tucano. A gente dança. Assim que nós conversamos assim. "Pois tá bom, tu já sabe muito bem a fala também". "Eu sei". Por que que assim. "Como é que tu vai aprender?" A gente sabe muito bem, que a gente aprende assim né. Assim.

Até aqui, Amiri conta como a escolarização surgiu na aldeia Awa, em parceria com missionárias do Conselho Indigenista Missionário.¹⁹² Esse processo de escolarização teve início em 1999 e tinha como objetivo complementar o processo educativo tradicional dos Awa, a partir de um pedido que teria sido feito ao Pe. Carlo Ubbiali¹⁹³ para aprender a falar para português para se comunicarem com outros povos indígenas e os *karai*, no contexto de intensificação das relações e das mudanças advindas do contato e da vida nas aldeias (CIMI, 2013). Assim, surgiu a proposta de escolarização para a “alfabetização de um grupo de adultos escolhidos por eles, em cada uma das aldeias atendidas [pelo projeto do CIMI]” (CIMI, 2013, p. 19). Um dos objetivos principais dessa proposta era “a formação de lideranças que faziam a interlocução entre a aldeia e a sociedade envolvente, além da formação de professores Awa para que estes assumissem, posteriormente a escolarização para suas crianças” (CIMI, 2013, p. 21). Em 2013, o projeto de escolarização passou a buscar seu reconhecimento oficial como escola. De acordo com o Parecer nº 9/2015 da Câmara de Educação Básica do Conselho Nacional de Educação, do Ministério da Educação “com as dificuldades para a manutenção da escola e formação de seus professores, o órgão indigenista missionário apresentou a demanda

nas aldeias da T.I Caru, usado principalmente para contato com as outras aldeias e com o escritório da Funai em Santa Inês.

¹⁹² Silva (2016) descreve o desenvolvimento dos projetos de escolarização para os Awa, na T.I. Caru e na T.I. Alto Turiaçu, que, além do CIMI, envolveu a Secretaria Estado de Educação.

¹⁹³ Pe. Carlo esteve na expedição que transferiu o grupo do Tabocão para a T.I. Caru e participou da defesa dos direitos Awa nos anos seguintes.

para o sistema de ensino do Estado do Maranhão de criação de uma escola de gestão comunitário para o povo Awá” (CEB, 2015, p. 3). A Funai também desenvolveu atividades educativas entre os Awa, como “contraponto ao modelo oficial de escolas indígenas municipais e estaduais, buscando evidenciar os contextos de produção de conhecimentos e seus modos de transmissão” (CEB, 2015, p. 4). Os projetos da Funai, realizados por meio de programas da Coordenação-Geral de Índios Isolados e de Recente Contato e da Coordenação-Geral de Promoção da Cidadania, contando com servidores e consultores em “processos educativos”, que alternativamente à escolarização, promovem atividades de reflexão e de conhecimento da “realidade indígena”.

Em 2017, o Decreto nº 32.683 de 8 de março do governo do estado do Maranhão que reorganizou a rede estadual de ensino do estado do Maranhão, incluiu a Unidade Integrada de Educação Escolar Indígena Pape Japoharipa Yruhu e a Unidade Integrada de Educação Escolar Indígena Tiracambu, respectivamente as escolas das aldeias Awa e da aldeia Tiracambu. Havia outra escola awa, na aldeia Guajá, em funcionamento desde 2006, implantada pela Secretaria de Estado da Educação do Maranhão (SILVA e SILVA, 2009). O período anterior à formalização das escolas na T.I. Caru foi marcado por grande tensão, principalmente na aldeia Awa. Um grupo de ex-alunos do projeto do CIMI havia abandonado o projeto, pois consideravam que o objetivo de aprender português para se comunicarem com outros povos e com os *karai* não havia sido atingido. Durante as quase duas décadas do projeto, a alfabetização dos alunos foi incompleta, e isso chegou até a gerar a expulsão das missionárias da aldeia Tiracambu por um período. Foram essas pessoas que mencionei no início do capítulo que passaram a frequentar as aulas do EJA em Auzilândia. A tensão dava-se em torno da organização das novas escolas, principalmente em relação à constituição do corpo docente e da divisão das turmas. Os alunos insatisfeitos com o CIMI não aceitavam estudar com as missionárias, que seriam contratadas pela SEDUC como professoras. Os alunos que permaneciam frequentando o projeto do CIMI temiam que o projeto fosse encerrado e tinha a expectativa de uma continuidade, com a implantação das novas escolas constituindo a sua formalização. Eu mesmo participei desse processo como assessor e depois como servidor da Funai.

As disputas em torno da escola expuseram outras divisões da comunidade. Os alunos que defendiam o projeto do CIMI eram principalmente mulheres e parentes próximos

das pessoas que antes do contato viviam na região das cabeceiras do igarapé Presídio. O outro grupo era constituído na sua maioria por homens e filhos de famílias contatadas no igarapé Timbira. As escolas acabaram sendo constituídas com professoras não-indígenas, três delas do CIMI e a linguista Flávia Berto, que tinha dedicado sua tese à língua awa (BERTO, 2017) e era professora da rede estadual de ensino. Os grupos antes em conflito acabaram acomodando-se em turmas mistas segundo critérios majoritariamente de nível de aprendizado e gênero. Há turmas de homens, mais avançadas, pois o projeto de escolarização inicialmente era voltado para eles, e para mulheres, que haviam iniciado os estudos tardiamente. Apesar da divisão, não há restrições de gênero para frequentar a escola. Há ainda turmas compostas de crianças a partir dos 9 anos de idade. Essas turmas são compostas por crianças que os Awa consideram que já possuem autonomia suficiente para irem sozinhas às aulas e os professores são exclusivamente indígenas, sendo a língua de instrução apenas a língua awa. Os primeiros professores contratados foram Amiria e Hajrakmykya. As turmas dos adultos têm o português como língua de instrução, mas no currículo as aulas de leitura e escrita da língua awa.

A escrita e leitura, tanto em awa quanto em português, é uma das grandes reivindicações em relação à escolarização. Quando comentava o relato de Wirixia sobre o contato transcrito no capítulo 4, Itaxiaa destacava que um dos principais problemas do contato era de que se aprendia muita coisa com os *karai*, mas que sem saber ler e escrever, tudo teria que ser aprendido de novo. Por outro lado, é comum a reivindicação de que a escola seja o lugar de promoção da “cultura”, dos cantos, dos conhecimentos sobre a caça, sobre os *karawara* etc. Esses são dois lados do projeto de escolarização awa que discutirei a seguir. A fala de Amiri continua:

Aí eu pergunto¹⁹⁴ assim. Eu acompanho paciente também¹⁹⁵. "Quem é que vai acompanhar paciente? "Eu". "Tu já sabe?". "Sei". Foi lá no meio da gente lá. Tá conversando, a gente fica bem caladinho, ninguém fala nada com o pessoal. "E aí?". Só fala assim né. Não tem nada para falar com ele. Aí ele falou assim. Aí eu falei assim para a *xikari*: "*Xikari*, queria saber muito bem como é que a

¹⁹⁴ Em awa, o mesmo verbo, *-ma'i* pode significar tanto ‘perguntar’ quanto ‘dizer’, por isso essa é uma confusão comum em português.

¹⁹⁵ Como a maioria dos Awa é monolíngue, quando alguém é levado para ser atendido em hospitais nas cidades, de modo geral, alguém que fala português acompanha o paciente. Atualmente essa função é exercida na maior parte das vezes por Itaxia, que foi contratado como Agente Indígena de Saúde da Unidade Básica de Saúde da aldeia.

gente vai acompanhar paciente né. Quando a gente vai acompanhar paciente... fui lá..."Cadê teu paciente?Ele tá tudo bem?". "Tá!". "Não senti mais nada não?". Ele tá tudo bem, tá bom. Assim que a gente aprende. Por que que a gente dá...toma errado remédio. Ninguém responde "ah, tá sentido aqui, tá doendo coração, tá sentindo a minha espinha". Nem assim não. "Tu tá... tá doendo? Tu tá bom?". Não tem. [...] Assim, pensa assim também né. Aí eu falei assim para a xikari: "Xikari, como é que a gente faz?Então a gente vai...se já sabe muito bem". "Ele tá melhor?". "Tá". Aí o acompanhante vai falar na língua para ele e depois vai passar para enfermeira, pessoal do hospital. "Ah, ele está tudo bem? Não senti mais não?". "Então tá, tá bom". Aí "tá tomando remédio assim?". [...] A gente aprende assim. A gente já sabe isso. Aí eu fui acompanhando a minha mulher também. Tu não tava aqui não. Aí eu fui lá no Tiracambu. Aí a tampa do motor já saiu né. Tá descoberto assim. Fica rodando assim. Aí eu fui lá no Tiracambu. Aí a minha mulher tá cochilando, dormindo assim né. Aí o motor...tem a curva do rio assim...caiu assim o motor pegou o cabelo dela, arrancou tudinho o couro da cabeça da minha mulher assim. Aí eu fui lá no posto de saúde lá na Roça Grande. A enfermeira botou curativo assim. Fui em São Luís. De noite. Eu fui pegar o carro daqui. O carro da van mesmo, que passa andando aqui para ir em Alto Alegre¹⁹⁶. [...] Ambulância daqui. Depois o carro da saúde busca nós lá em Alto Alegre. [...] Aí fomos lá. Aí pegamos o carro em Alto Alegre. Nós fomos no São Luís. Aí minha mulher tinha morrido¹⁹⁷. Aí eu falei para ela: "o que foi que aconteceu?". "Foi faca, foi de briga?". "Foi briga não, foi de motor, que levava lancha assim... dormiu assim." A enfermeira botou tudinho o nome assim. "Como é o nome?". "Kiripi". "E você?". "Meu nome é Amiri". Aí nós procuramos doutor lá do hospital Socorrão¹⁹⁸ né. Falou assim: "Então tu liga lá para a enfermeira na Casa do Índio que morava no polo". "Eu não sei o número dele". Aí fazendo o número dele assim para mim. Aí eu liguei para cá. "Tem uma enfermeira aí?". "Tem". O Ribamar que trabalha lá, coordenador da saúde lá, lá no polo. Ele falou assim: "Tu é filho de quem mesmo?". "Eu sou filho do Hajkaramykỹ". "Ah eu conheço Hajkaramykỹ". "Tu é Amiria né?". "Sou Amiria". "Tu é casado com a filha de quem?". "Kamaraĩ". Ribamar já sabe, trabalha faz tempo aqui. A enfermeira levou os documentos dele. O Gerson mandou o documento primeiro da saúde primeiro. Aí mandou o documento tudinho. "Esse aqui é teu documento, Amiri. Amiri. Essa tua mulher é filha do Kamaraĩ?". "É". [...] Aí ele me procura assim. "Ê Guajá!". Me pergunta assim. "O que é mesmo?". "Mas essa tua esposa não vai crescer o cabelo mais não. Vai ficar assim mesmo. O cabelo vai cobrir ela por cima.". "E é?". "É". Não hora que ela vai acordar, aí ela chora assim. Aí falou assim comigo: "ah, nós temos aqui em Alto Alegre?". "Não é Alto Alegre não, é São Luís, nós estamos aqui, falei assim para ela". "E é?". "Que dia nós vamos para casa?". "Depois que a sua cabeça ficar boa nós vamos para casa". "Aí nós ficamos lá... faz tempo!20 dias...30 dias parece, no hospital, por aí". Aí eu saí de lá do hospital. Aí fiquei lá no pólo. Aí a enfermeira passou o remédio todinho na cabeça. "Ê Guajá, vai chamar tua esposa para banhar que eu vou fazer um curativo na cabeça dela". "Tá bom". [...]. "Tu não viu meu documento não? Meu nome é assim. Amiri Guajá". [...] Ele falou assim para

¹⁹⁶ Alto Alegre do Pindaré, cidade mais próxima da aldeia.

¹⁹⁷ A esposa de Amiria tinha desmaiado. Para os Awa o desmaio é um tipo de morte, a fuga momentânea do princípio vital. Quando alguém desmaia, diz-se "manũ!", "morreu!".

¹⁹⁸ Hospital Municipal Djalma Marques em São Luís.

mim: "Ê Amiri, como é que tu bota teu nome assim?". "Minha mãe que botou meu nome assim". "O que que significa?". "Significa um peixe, aquele peixe miudinho, piabinha né". Minha mãe botou meu nome assim. [...] "o que é Kiripi?" "Kiripi é um passarinho também". Significa um passarinho. Aí minha mulher tá ficando boazinha também, bem gordinha ainda. "Vamos para casa?". "Não, deixa ele retomar a fala com a gente, a gente vai para casa". Ai ele ficou lá. Ele zanga assim: "Tu não sabe bem mais não. Não falou para o seu Ribamar aí, para não ir para a aldeia". [...] Aí vai chorar aqui o pai dela. "Ah, minha filha morreu". Acha que vai trazer para enterrar aqui nessa aldeia aqui. Mas não foi morto não. Tá bom lá. [Flávia: e como ficou com a xikari? Ela vai dar aula de português?] Ela vai dar aula de português agora. Mas sim, eu falei quando terminar roça e a gente podia ligar para ela. "Então tu vem, *xikari*. Nós terminamos tudinho a roça agora". Aí eu combinei com ela. Aí ela vem rapidinho para cá Tatuxa'a, Warixa'a e Hajkaramykỹ. Aí eu acreditei nele.

Para falar da escola, Amiria fala da experiência de ter que acompanhar a esposa em um atendimento médico na cidade. Sem conseguir ler os documentos relacionados à internação ou mesmo apresentar seus documentos pessoais. Estar na cidade, no lugar dos *karai*, sem dominar a leitura e a escrita feria profundamente sua autonomia. Tatuxa'a, em uma reunião de planejamento de atividades da escola já em 2017, com técnicos da SEDUC, CIMI, FUNAI, professores e consultores, também optou por apresentar a escola por outro meio que não referindo-se diretamente às atividades escolares:

A gente vai contar história para vocês. Quando a gente estudava, histórias. Só memórias. A gente estudar... história de macaco, dono de macaco. Primeiro a gente estuda na nossa língua materna. Como é que Maira que fez. A gente fazendo, primeiro estudando nossa língua materna. A gente... Maira existe primeiro na mata. E nós não. Ele existe sozinho, vive sozinho na mata, floresta. Maira pensa, aí corta pau assim. Aí enfiou. Aí canta em cima dele para virar com gente. Agora tem que virar todo mundo gente. Essa foi a história que foi. A história que foi assim. A gente trabalha com essa história. A gente tá estudando histórias. Quando não tinha animais, não tinha caças, porcão, anta também não tinha. Quem é que fez? Maira que fez. Maira que fez para a gente, para alimentar. Maira que fez [...], fez peixe para nós também. Maira que fez. A gente estudou já histórias. Maira, foi assim, assim, assim. Mas, primeiro não tem as frutas. Não tem frutas. Quem que fez? Maira que fez. Maira que fez. A gente estudando. Quem é que fez a fruta. Quem é que fez casa. Quem é que fez a água também. O Maira que fez. A gente estuda isso aí. Histórias. Quando Maira que fica vivendo sozinho... Aí Maira que pensa, como é que vamos ficar mesmo? Tô vivendo aqui sozinho na floresta. Vou cortar pau mesmo. Aí ele corta pau. Enfiou. Canta em cima dele. Aí vira com gente. Aí fica com a esposa dele. Aí faz filho para ele. Na hora Maira pensa, vamos fazer alimentos. Vou fazer inhame para eles se alimentarem. Fazer inhame para eles. Aí manda buscar. "Falei para tu buscar inhame". Ele tirou já, tirou bastante. Era grande. Traz para eles. De manhã cedo manda buscar de novo. "Arranca de novo!". "Arranca tudo já!". Ainda tem. "Não, eu

não vou não. Tirei tudinho". Já trouxe um tanto para cá. "Então, vocês não querem trabalho né?". "Pode ficar sozinha". Aí[...] vai sumir. A esposa dele ficou sozinha. Roda e não sabe para onde sair. Fica rodando assim no caminho. Encontra o dono da onça.¹⁹⁹ Não. Primeiro encontra *mukura*. O dono do *mukura*. A mulher do Maira fica junto com a casa dele. Esse barraco tá tudo pingando, de chuva. A mulher do Maira não gosta. Não quer dormir no meio da chuva não. "Não vou ficar aqui não". "Vou embora pelo caminho". Aí saiu de novo.²⁰⁰ Pegou o caminho de onça. Aí ela chega na barraca da onça. Aí a mãe da onça fica... botando com a bacia. Não é a bacia do *karai*, é de casca de babaçu. E bota em cima. Fechou. A esposa do Maira ficou por baixo assim. Já vem a onça de tarde.²⁰¹ Três horas tá vindo a onça. Aí fica cheirando assim. "Quem tá aqui?". Fica arrodando assim e pula em cima dela. Comeu já. Aí o Maira ficam dois. Aí a onça comeu a mãe dele. Agora ficaram dois. *Mukura* e *Maira*. Com o pai deles, três. Aí depois... muito grande a história. Não é pouca história não. Muito grande a história.²⁰²

Quando a gente ficar aqui pequenos, a mãe da onça colocou a panela, pulou para fora. A água tá fervendo. Bota de novo, pula para fora. Bota de novo, pula para fora. Então não fica comigo. Vou criar mesmo. Aí a mãe da onça segurou, tiraram panelas. Aí ficaram com eles. Deram água e comida para eles até ficarem grande. Cresceram. Quando ficaram treinados na mata, fazendo flechinhas para matar passarinho. Não tinha passarinho. *Maira* que sabe. *Maira* que vira²⁰³, que faz folha assim. Ele vai enganar para eles. Foi para o mato assim caçando, no caminho. Fazer folhas. Aí falou com o dono da onça: "Avó, tem passarinho". "Tem passarinho não". "Tem sim". "Eu vou trazer para ti, para tu ver". Aí ele foi buscar. Enganar para ela. Foi fazer folha, virar tudo com passarinho. Aí mata com flecha, mata tudo com flecha. Aí trouxe para ela. "Olha, já matei passarinho". "Olha, vocês querem ver?". "Olha, tá vendo? Eu não estava mentindo não, é verdade, eu matei passarinho aqui". "Ah, eu nunca vi passarinho assim não". Aí é assim, daqui para frente vai crescer, crescer até [ficar] grande. Aí já sabe caçar mais.

Aí pensa. Encontra no caminho de jacu. O dono do jacu. Encontra no caminho dele. Aí para cá não deixa. "Para cá não vai não, tu vai para cá". Aí ele pensa. *Maira* pensa. "O que é que tá lá?". "Nunca fui para cá". [...] Aí pegou o caminho arrodado assim. Até chegar no outro caminho. Encontra no caminho do jacu. Aí chega onde o barraco do jacu. Jacu está lá, confirmando a história para ele. "Você já sabe de histórias, não é a mãe de vocês". "Ela é mãe da onça". "Ele comeu tua mãe". Aí *Maira* fica chorando, chorando. "E é?". "É! ela mesmo". Junto com *Mukura*. Chora junto. Aí fica com o olho inchado assim. Chegaram no barraco. Aí a mãe da onça falou para eles: "que foi?". "Não, vó, a marimbono que esporou tudo meu olho assim". "Não tinha visto marimbono assim não". "Tem sim, quer ver?". Não tinha marimbono não. Ele que fez. Tira folha e faz marimbono. Leva perto dela e fica toda esporada. Aí a mãe da onça chora. "Tá vendo, avó?". "Eu te falei". Aí ficou, ficou, ficou. Aí pensou: "como é que nós vamos fazer para eles?". "Como aconteceu com

¹⁹⁹ O mito narra a diferenciação extensiva dos seres em animais, assim no momento anterior a condição humana é comum a todos.

²⁰⁰ *Tatuxa*'a omite o trecho do mito em que, para fugir da chuva, a esposa de *Maira* deita na rede com o dono do *mukura* e ele a engravida.

²⁰¹ Trata-se de duas onças.

²⁰² *Tatuxa*'a está contando uma versão resumida do mito.

²⁰³ Transforma. Em português os Awa dizem com frequência "virar com" no sentido de "transformar em".

mamãe, antigamente, como aconteceu com mamãe". "Vamos fazer um jeito para ele também".

Tem igarapézinho aqui. Não é igarapé grande não. Igarapézinho pequeno. Ele fez inajá. Ele que fez. Maira que fez. Aí planta 50 pés de inajá. Engana eles. Na hora de tirar, traz inajá. "Olha, vó, nós trouxemos inajá para ti". "Onde tu acha inajá?". "Não existe inajá aqui não, aqui não tinha". "Tem sim". "Vou tirar para ti". "Experimenta aí para tu ver". Ela come inajá e acha bom. "Ah, onde que tem?". "Lá! Tem muito pé. 50 pés!". "Ah, tem que arranhar a terra assim para eu buscar também". Aí ela foi. Ficaram os dois, ele e Mukura. "Olha, está vendo? A vó está interessada em buscar eles". "Então manda na frente buscar". Aí já vão as onças. 30 onças vão na frente. O Mukura foi atrás com o Maira. Maira está com raiva, porque comeram a mãe dele. Maira [está com] raiva. Para fazer rio grande assim, como o mar de São Luís, e vai fazer ponte para eles. "Vou fazer ponte para eles". Aí fez ponte grande, como daqui até a casa de mamãe. Como daqui até o posto. Aí fez ponte para eles. A onça passou. Chamou com onça, mateiro. Aí virou a ponte e caiu tudinho. Aí Maira que tem inteligência de fazer. Ele que fez. Fez o rio primeiro, como o mar que tem em São Luís. Fez o rio primeiro e [depois] fez ponte, ligeirinho. "Aqui não tem... como a gente vai fazer mesmo?". "Vamos tirar alguma coisa aí". "Vamos tirar pau ali". Vamo tirar maçaranduba ali. Ligeirinho, ligeirinho. Aí bota para virar com jacaré, sucurui, tudo, piranha, com tudo. [...]. Tá vindo a onça. [...] Está vindo a onça já. Aí vira a ponte [e] a onça já cai tudinho [no] rio. Aí jacaré já comeu tudinho. Já tem outra vindo de novo. Onça está comendo. O jacaré está comendo onça. Está vindo outra, estão vindo as outras. Aí vira a ponte de novo. Jacaré está comendo. Aí queria... Maira queria fazer...cagar. "Vou cagar bem aqui no banheiro". Aí colocou o Mukura no lugar dele. "Mukura, fica no meu lugar! Vou cagar bem aqui no banheiro". Aí Mukura ficou no lugar dele. Aí está vindo a onça, a última. Aí Mukura falou ruim para ele: "Ah, onça!". Botou o nome "onça". Maira botou primeiro mateiro. Veado. Chama veado. Aí vira. Agora Mukura botou o nome onça. Aí caiu um bocado no rio já. [...] Aí ele zanga com Mukura. "Mukura, você não sabe de nada!". Você fica no chão, eu vou para o céu. Você gosta de onça? Aí deixou o Mukura. Aí Maira já saiu e foi para o céu. Aí [Mukura] ficou para trás. "Eu vou também, não vou ficar sozinho aqui não!". E foi junto. Foi assim Daqui para frente a gente vai estudar essa história aí. Essa história tem tudo no documento aí já. Tem. E mais. Chega na história do macaco. A gente começa a história até chegar na história do macaco.

Tatuxa'a, ao apresentar a escola, apresenta o mito de origem dos Awa e dos outros seres que habitam a terra. A escrita de mitos foi um dos métodos utilizados pelo projeto de escolarização do CIMI, do qual Tatuxa'a foi um dos mais assíduos frequentadores e isso deixou marcas na sua formação. Porém, parece haver mais que isso na escolha da forma de apresentar a escola para o público que estava na reunião, formado por não-indígenas e por grande parte da comunidade das aldeias Awa e Tiracambu. Voltamos então às aproximações, relativamente comuns na literatura sobre educação escolar indígena, que Gow (1991) faz da escola e do xamanismo. Como observa Carneiro da Cunha (2009b, p. 112) cabe ao xamã reunir em si mais

de um ponto de vista, pois ele pode ver de outros modos, colocar-se em perspectiva, sendo o geógrafo, decifrador e tradutor de mundos disjuntos e alternativos. Assim, se o xamã, como o descreve (Gow, 1991) é capaz de defender seus parentes dos espíritos maléficos e é também um tradutor, a associação entre escola e xamanismo no caso Awa não seria equivocada. Ainda que não se trate aqui de associar à escola ao aprendizado de práticas xamânicas ou de uma sobreposição de papel do xamã como especialista, figura inexistente entre os Awa, à figura do professor, parece que a educação escolar como possibilidade de defender a autonomia e de ocupar outros pontos de vista está presente nos discursos de Amiria e Tatuxa'a. Desse modo, não são contraditórias, por exemplo, perspectivas de que a escola deve ser instrumento para a apropriação dos conhecimentos associados aos *karai* e aos conhecimentos associados aos *awa*. As expectativas de que a escola deva ensinar a ler e escrever em português ou de que ela deva ser um espaço para se falar na língua indígena não são tão distintos. É preciso ocupar-se dos dois pontos de vista. Há um afastamento importante, no entanto, em relação ao que Gow descreve para os Piro: a escola não afasta os alunos dos parentes e da vida social, pelo menos não sua proposta.²⁰⁴ Em outra reunião, em 2018, portanto, após alguns meses de experiência escolar formal Tatuxa'a definiu a escola assim:

²⁰⁴ Com a oficialização da escola algumas dificuldades começaram a surgir em relação à carga horária e aos períodos de aula em relação às atividades cotidianas dos alunos. A escola funciona atualmente em períodos alternados de 15 dias de aula com 15 dias sem aulas.

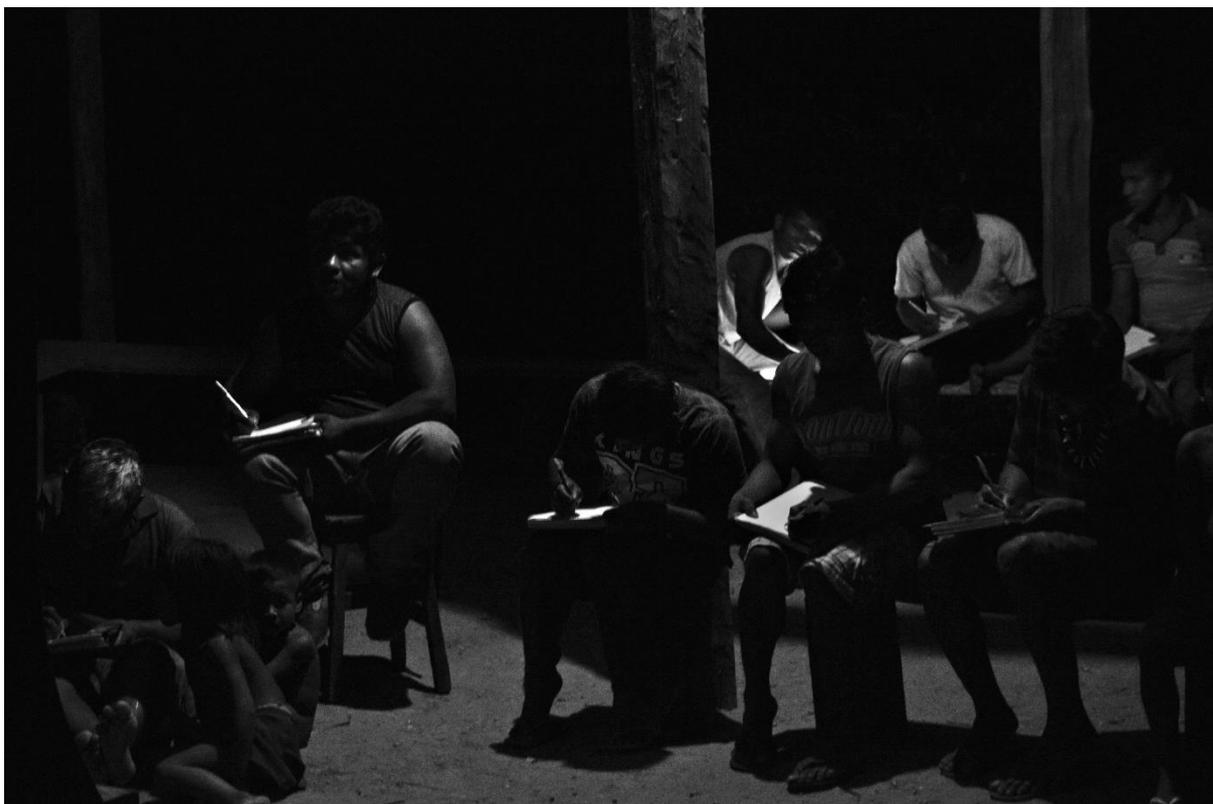


Figura 28 Aula da escola na aldeia Awa em 2017.

O pessoal chegou hoje. Majuhuxa'a. Chegou também. Ele vai organizar para a gente poder fazer ritual. Tá aqui, tá chegando hoje. Que foi na mata caçar, conseguiu a caça né. Conseguiu parece que dois porcão. Ai quando tá chegando para aqui na aldeia. Depois ele vai organizar para tudo fazer ritual. Todo mundo. E o jovem não tem cocar assim. O velho que tem tudo cocar. Para ritual né. Antigamente não era assim. Todo mundo a gente tava botando banda grande. Cantando tudo assim, ritual grande. Tudo e jovens. Hoje tá pouco pessoa. Diminuindo mais os velhos. Primeiramente Xipaxa'a começou. Ai Mirakexa'a também. Xipa Waha e meu sogro, Xiramũ, que morreu no hospital. [...] muito triste primeiro. Tava muito triste. Eu mesmo, a gente tá aqui, sempre para a gente mostrando, para orientar mais pessoas para aprender cultura. Vamos aprender com a [...] vamos aprender nossa língua, vamos aprender português, cultura, de coleta e de caçada e mel né. É isso. Que nem eu tô recuperando do meu filho. Eu estava treinando com meu filho também. Com a flecha né. Pequeno. Para não perder. Eu tava contando para os jovens, pequenos. A gente treinando com flechas pequenas. Matar calango. A mãe não acha bom. "Por que tu mata calango?". "Não sei". "Tu vai comer?". "Não,

não sei". "Isso aqui não é para a gente comer não". Tem que caçar um jeito de matar passarinho [...]. Ai tá bom. Vai caçar, treinando, primeiro com flecha pequena. Vai crescer mais. Até 14 anos. Vai usar flecha, arco grande. Matar capelão, macaco, peixe, porcão, mateiro. Tudo treinado. [...] Tem que treinar quando era pequeno. Eu já treinei muito já. O Warixa'a, da aldeia da Cachoeira, tem que treinar muito. Warixa'a, eu, Hajkarmyky, Inamexi, Amiri, Xiparexa'a. Tem o pessoal mais velho. Foi muito treinado. Por isso que a gente recuperar também. Queria recuperar. Tem muita criança, muito jovem ali. Vamos treinar mais. Como é que vai matar passarinho? Como é que vai matar a caça? Nós queremos recuperar. Por isso que a gente quer juntar tudo de novo. Nós se juntar de novo. A gente coloca o velho que vivia na mata, colocando nome de onça, colocando nome de mateiro [...]. Não é nome de verdade isso aí, onça. Tá colocando perigo. Ximemê Para espantar filho deles. Incomoda muito.

Aí botando "Ximemê vai te buscar". Aí criança pequena [...]. Fica grudada com mãe dele. Fica silêncio agora. Sempre assim. Quando criança, maiorzinha, quando assim, vai andar com barulho, assim falando, ai falar para ele: [...]. Caminhada assim. Aí procurando o que é Ximemê? Que eu não sei. Não tem onça? Aí é nome de verdade, onça. Tamanduá também. Ximemê também.

A escola, ainda que claramente um elemento externo e cuja necessidade surge da proximidade dos *karai*, ela é incorporada ao processo de produção de pessoas *awa*. Ela faz parte do processo de transmissão dos conhecimentos necessários a um *awatea*. Aqui as falas de Itaxíaa sobre Wirixia no capítulo 4 e de Tatuxa'a se encontram. Itaxíaa preocupava-se que se os seus parentes não aprendessem a ler e a escrever, parte do esforço em acostumar-se aos *karai*, que inclui aprender sua língua, perderia-se logo. Ele diz que Wirixia já tinha aprendido português e as gerações seguintes também o fizeram, mas que se eles morressem, esse conhecimento não teria sido transmitido às próximas gerações e tudo teria que recomeçar. Sem saber ler e escrever, os Awa do futuro teriam, como eles, de aprender português e a viver com os *karai*. Tatuxa'a demonstra preocupação, compartilhada várias vezes pelos Awa de modo geral durante nossa convivência, com a morte dos mais velhos e o risco de que seus conhecimentos não sejam transmitidos aos jovens. Uma questão importante quanto a isso é que nos últimos anos a geração que na época do contato já era adulta está morrendo. A geração de Itaxíaa e Tatuxa'a é de adultos que nasceram nos anos imediatamente anteriores e posteriores ao contato. A preocupação deles, portanto, está em grande parte relacionada com o papel que tem de fazer a transmissão dos conhecimentos da época pré-contato para a geração que não a conheceu. A escola então é vista como um instrumento para esse processo. Aprender a ler e a escrever em português, seja para poder ser atendido com dignidade em um hospital ou para

fazer prova para obter Carteira Nacional de Habilitação e não depender da Funai para se locomover fora da terra indígena, ou aprender como manejar o arco, a cantar, a fazer o cocar ou os pormenores da comunicação como no caso do *Ximemê*, são conhecimentos fundamentais para ser um *awa* autônomo e manter a comunidade autônoma.



Figura 29 Tatuxa'a e Ipokaxi estudando.

Considerações finais

Ao longo da tese, apresentei algumas reflexões dos meus interlocutores sobre o que, de uma perspectiva externa e principalmente do Estado, é chamado de “contato”. Essa noção, na sua formulação administrativa, estatal, traz consigo outras noções como a de marginalidade, vulnerabilidade, dominação e, principalmente, “perda cultural”. Contudo, como tentei demonstrar ao longo deste trabalho, para meus interlocutores a questão se coloca em outros termos. Isso não significa que questões relacionadas ao exercício do poder também não sejam colocadas por eles ou reconhecidas como problemas. Porém, para eles estão em jogo também outras questões. O contato é mais do que um evento, um primeiro²⁰⁵ encontro entre grupos “isolados” com os *karai*, o “contato” é um processo que se inicia muito antes do momento em que os sertanistas reúnem as pessoas e levam-nas para seus acampamentos para estabelecer aldeia. Esse processo também não se encerra com uma assimilação gradual dos grupos “contatados” a uma relação estável com segmentos da chamada sociedade nacional, quando se decide que o período de pós-contato foi vencido e a relação do grupo com os brancos está estabilizada. O “contato” é apenas um dos momentos daquilo que meus interlocutores chamam de “viver no meio dos *karai*”.

Os corpos precisam ser preparados para a proximidade com os *karai*. Há sempre o risco de um desequilíbrio entre aquilo que constitui os corpos dos *karai* e aquilo que constitui o corpo de um *awatea*. Porém, esse é um risco que não diz respeito apenas ao *karai*, mas às condições mesmo de ser propriamente humano em um mundo no qual as transformações, a metamorfose e a captura da subjetividade do princípio vital por “outros” é um risco. É nesse sentido que é preciso sempre ter cuidado com ao aproximar-se demais e na convivência com aqueles que vêm de fora. É preciso constantemente “acostumar-se” ou “acostumar” quem está por perto.

Há também uma questão de conhecimento, no sentido de que relacionar-se é conhecer. Minha própria relação com os Awa é marcada por uma ideia de que é preciso conhecer e trocar conhecimentos para manter a relação. Além disso, “viver no meio dos *karai*” é uma questão de territorialidade. A intrusão dos *karai* no meio dos Awa se deu e continua se dando por meio de

²⁰⁵ Seria uma ilusão acreditar que esses grupos não tiveram nenhum contato com nenhum *karai* até que o Estado resolvesse fazê-lo. Mesmo os grupos que em tempos recentes evitam esse contato a todo custo podem ser grupos que se afastaram dos brancos no passado e optaram por ficar longe deles.

uma intrusão no território, que é compreendido não apenas como um espaço delimitado, abstratamente, mas como o lugar onde a vida propriamente *awa*, ou seja, humana pode ser vivida. O mundo pós-contato é um mundo em que o território tem os *karai* como intrusos. Eles sempre existiram, afinal os Awa sempre estiveram cercados de inimigos, cercados dos *kamara*, *mihua*, *aramukua* e sempre alvo das suas investidas bélicas. Em outro sentido, é possível considerar o cosmos se está cercado de inimigos. No entanto, a intrusão dos *karai* parece ser de outra magnitude. Das muitas versões da “história do Maira” que ouvi durante minha convivência com os Awa uma foi particularmente interessante, pois tematizava o surgimento dos *karai*. Nessa versão contada por Irakatakoa, Maira e seus filhos haviam criado muitas coisas. Depois dessas criações quase infinitas, que não chegam a ser exaustivamente enumeradas, Maira resolveu criar o *karai*. Irakatakoa contou que, quando Maira viu o que tinha feito, percebendo que talvez tivesse ultrapassado um limite, ficou com medo e foi embora para o *iwa*. Muitos outros haviam matado seus parentes, tomado seus pertences, aprisionado-os e especula-se até que os tenham escravizado, porém, a novidade dos *karai* está no fato de que eles lhe tomaram a mata e a estão destruindo. A respeito da diferença conceptual entre os brasileiros, outro nome que se pode dar aos *karai*²⁰⁶, e os indígenas, Viveiros de Castro (2017, p. 4) diz que “o indígena olha para baixo, para a Terra a que é imanente; ele tira sua força do chão”, enquanto “o cidadão olha para cima, para o Espírito encarnado sob a forma de um Estado transcendente; ele recebe seus direitos do alto”. O *karai* é aquele que não tem mais a terra, ou ainda, aquele que não pertence à terra e quer o mesmo para os outros.

Compreender o significado do contato para os Awa é – além tentar entender como a experiência de um evento é narrada, transformada em memória ou é interpretada do seu *ponto de vista* -, compreender quais conceitos e problemas são mobilizados por eles para pensar sobre esse encontro com os *karai* e seus desdobramentos. Esse movimento exige uma crítica da própria ideia de “contato”. Quando falam das expedições da Funai que estabeleceram relações com alguns grupos e os atraíram para próximo dos postos, meus interlocutores fazem afirmações do tipo “*Karai py xa Ximĩ wĩ*”, ‘os primeiros *karai* viram/conheceram Ximira’. Chamar o contato de um primeiro avistamento/conhecimento não se deve à falta de um termo para “contato” em *awa*, mas de que se tratou disso mesmo, de um encontro. O processo mais

²⁰⁶ O *karai* prototípico para os Awa é o brasileiro branco. Os brancos não-brasileiros são chamados de *karaina*, que poderia ser glosado como “parecido com *karai*”. Os brasileiros não-brancos e não-indígenas também são *karai*, mas apenas os brancos são *karaita*, que pode ser glosado como ‘*karai* de verdade’.

importante se deu muito antes, com o processo de acostumar-se e da aproximação continua até hoje com o desafio de “ficar no meio dos *karai*”. Portanto, o “contato” para os Awa é um problema além de histórico, sociológico e cosmológico.

Mencionei em algumas partes do trabalho que os Awa são assistidos pela Coordenação Geral de Índios Isolados de Recente Contato da Funai e nas falas dos Awa que foram transcritas nos capítulos anteriores também aparecem algumas referências à sua condição de “índios de recente contato” e “isolados”. Ao longo do trabalho, enfatizei o “contato” e o “isolamento” como *problema* para os Awa. Porém, essas são também categorias do Estado, fundamentais para a discussão deste trabalho, pois os Awa dialogam com elas muitas vezes e são elas que estruturam as ações de muitos dos atores com os quais eles se relacionam.

“Povos isolados” e “povos de recente contato” formam um par de conceitos que diz respeito às classificações estatais sobre diferentes povos e as ações que o Estado deve tomar em relação a eles. Segundo uma definição em consonância com as diretrizes da política atual da Funai (AMORIM, 2016, p. 20), o “isolamento” é uma

condição peculiar a uma grande diversidade de povos indígenas: a decisão de manter alto grau de controle (e autonomia) sobre as relações que estabelecem com outras pessoas (ou sociedades) exógenas às suas. No caso do Brasil, o termo oficialmente utilizado é “povos indígenas isolados”, no entanto é recorrente o uso do termo “em isolamento voluntário” pela sociedade civil organizada.

Amorim (2016, p. 20) ainda menciona a definição que as Nação Unidas dão aos “povos em isolamento”, que são povos “ou segmentos de povos indígenas que não mantêm contatos regulares com a população majoritária e que, além disso, e geralmente evitam todo tipo de contato com pessoas estranhas ao seu grupo”²⁰⁷. Essa definição está presente nas “Diretrizes para os povos indígenas em isolamento e em contato inicial da região amazônica, o Gran Chaco e a região oriental do Paraguai” (ACNUDH, 2013), elaborada a partir de consultas e discussões entre os governos de sete países da Amazônia e Gran Chaco (Bolívia, Brasil, Colômbia, Equador, Paraguai, Peru e Venezuela) e organizações indígenas, organizações não-governamentais, organismos bilaterais e multilaterais e especialistas entre 2007 e 2010 e coordenado pelo Alto Comissariado dos Direitos Humanos das Nações Unidas. Essas diretrizes

²⁰⁷ “Los pueblos en aislamiento son pueblos segmentos de pueblos indígena que no mantienen contactos regulares com la población mayoritaria y que además suelen rehuir todo tipo de contacto com personas ajenas a su grupo”.

servem como referência para as ações de atores que atuam junto a esses povos na América do Sul e para o direito internacional. Contrariando a ideia de “isolamento voluntário”, adotado por algumas organizações, o documento afirma que “para esses povos o isolamento não foi uma opção voluntária, mas uma estratégia de sobrevivência”²⁰⁸ (ACNUDH, 2012, p. 8).

Para a Funai (2019), o conceito de povos indígenas isolados “se refere especificamente a grupos indígenas com ausência de relações permanentes com as sociedades nacionais ou com pouca frequência de interação, seja com não-índios, seja com outros povos indígenas”, seguindo de modo geral as diretrizes das Nações Unidas. A política da Funai para a proteção de povos indígenas isolados são “1) a garantia da posse plena sobre seus territórios; 2) o reconhecimento de suas formas diferenciadas de expressão; e 3) um forte enfoque metodológico em campo (FUNAI, 2016). Essa política é bastante distinta daquela que motivou os primeiros contatos com os Awa e seu início coincide com alguns dos últimos contatos com os Awa do Pindaré. A orientação anterior, de obrigatoriedade do contato, de “atração” dos grupos “arredios” para liberar suas terras, foi modificada a partir de críticas dos próprios sertanistas, que observavam de perto seu resultado desastrosos para os indígenas, que na sua maioria ficavam doentes e morriam logo após o contato.”²⁰⁹

A outra categoria que forma um par com o de “povo indígena em isolamento” é de “povo indígena de recente contato”, “povo indígena recém-contatado” ou ainda “povo em contato inicial”. Segundo as Nações Unidas (ACNUDH, 2013, p. 10), os povos “em contato inicial” são povos em condição de “semi-isolamento”, com relações intermitentes com a sociedade majoritária ou “povos isolados” que, por decisão própria ou fato externos, fizeram contato. Portanto, segundo as diretrizes das Nações Unidas “os povos em contato inicial são povos que mantêm contato recente com a população majoritária; podem ser também povos que apesar de manterem contato há tempos, nunca chegaram a conhecer com exatidão os padrões e códigos de relação da população majoritária” (ACNUDH, 2013, p. 10).²¹⁰ A Funai (2016, p. 33), por sua vez, define os “povos de recente contato” como “povos indígenas com pouco domínio dos códigos da sociedade nacional com os quais há a necessidade de desenvolver

²⁰⁸ “*Para estos pueblos el aislamiento no ha sido una opción voluntaria sino una estrategia de supervivencia*”.

²⁰⁹ Cf. Freire (2005) e Vaz (2011) para um histórico do sertanismo e essa mudança de orientação em relação aos povos indígenas. Amorim (2016) apresenta um balanço da situação atual dos povos indígenas isolados no Brasil e a política de proteção conduzida pela Funai.

²¹⁰ “*Los pueblos en contacto inicial son pueblos que mantienen un contacto reciente con la población mayoritaria; pueden ser también pueblos que a pesar de mantener contacto desde tiempo atrás, nunca han llegado a conocer con exactitud los patrones y códigos de relación de la población mayoritaria*”.

atividades de intermediação e de esclarecimentos sobre os seus direitos”. Vaz (2011, p. 19) destaca a vulnerabilidade como um dos aspectos relevantes para a definição de “índios recém-contatados”. Os “índios recém-contatados” são povos em “pós-contato” (VAZ, 2011, p. 19), uma fase de transição entre o “isolamento” e o “contato”, e que além do aspecto temporal implica em uma maior vulnerabilidade em comparação com outros povos devido às condições específicas do contato e das relações que estabeleceram com os seus agentes.

Destaco alguns problemas que a reflexão que os Awa fazem sobre o “contato” apresentam para essas definições de “índio isolado” e “índio de recente contato”. A primeira delas é a ideia de que é o contato com os brancos, cuja imagem prototípica são os sertanistas da Funai, é um evento que reorganiza a identidade e a organização dos povos indígenas. A ideia de que o Estado detém o monopólio “na condução da passagem do isolamento ao convívio interétnico” (GALLOIS, 1994, p. 130). O que tentei mostrar ao longo deste trabalho é que, ainda que o contato com os *karai* tenha sido de fato um evento de grande magnitude e com graves consequências para a organização e identidade dos Awa, ele é visto como processo que começa antes e permanece depois do “episódio” do contato. Num certo sentido o contato é uma situação permanente. Não há, ao menos conceitualmente, transição do “isolamento”, onde as relações são drasticamente reduzidas, para o “contato”, a partir do qual o “entendimento dos códigos culturais” dos brancos e abertura para as relações e a alteridade serão gradativamente adotados. A abertura da vida social e os “códigos” dos outros é sempre um problema em toda relação. Se viver no meio dos *karai* é um desafio porque a vida social o é.²¹¹ Isso não quer dizer que as violências e o exercício do poder dos *karai* sobre os Awa deva ser minimizado. Pelo contrário. Significa recolocar a questão de modo a considerar as diversas dimensões da violência do contato e suas consequências como a perda de território, a destruição das condições de reprodução da vida e da produção de pessoas, a inviabilização das condições de produção e transmissão dos conhecimentos tradicionais, da ameaça das doenças e as mortes. O centro da questão não é o suposto poder das culturas “majoritárias”, “nacionais”, “universais” etc. de se sobreporem às indígenas pelo simples contato. Se o contato é uma questão de cultura, ele o é no sentido que lhe dá Wagner (2010, p. 46):

²¹¹ Cf. Calheiros (2014) para uma análise da filosofia política aikewara, que, a partir de outros pressupostos e chegando a outras conclusões, também toma o “viver em sociedade” como problema. Para os *aikewara* viver junto é sempre um tipo “opressão”.

O passo crucial – que é simultaneamente ético e teórico – consiste em permanecer fiel às implicações de nossa presunção da cultura. Se nossa cultura é criativa, então as “culturas” que estudamos, assim como outros casos desse fenômeno, também têm de sê-lo. Pois toda vez que fazemos com que outros se tornem parte de uma “realidade” que inventamos sozinhos, negando-lhes sua criatividade ao usurpar seu direito de criar, *usamos* essas pessoas e sua criatividade e seu modo de vida e as tornamos subservientes a nós.

À ideia de que isolamento, contato, pós-contato e termos relacionados são uma questão de política cultural, de proteção dos povos indígenas da influência supostamente nefasta da cultura dos brancos, subjaz o exercício de um poder tutelar, como o define Souza Lima (2012, p. 784):

Suponho que a tutela como exercício de poder – um poder que se exerce, pretensamente conformando-se, sobre aqueles tomados como diferentes em termos culturais, e por isso mesmo percebidos como necessitados de um mediador para se inserirem numa “comunidade nacional”.

O exercício de poder tutelar do Estado sobre espaços: “atua através da intermediação, nomeação e delimitação de segmentos sociais tomando-os como destituídos de capacidade plenas necessárias à vida cívica”.²¹² Gallois (1994, p. 121) observa que o que acaba por definir a transição entre um grupo de indígenas considerados recém-contatados para ser considerado “contactado” é o fim da proteção especial do Estado. Os Awa são bastante conscientes disso e sempre acionam sua condição de “índios de recente contato” e “isolados” para cobrar que o Estado lhes forneça atendimento de saúde e controle a entrada de invasores nas terras indígenas, por exemplo. Os Tenetahara-Guajajara têm na aliança com os Awa e na defesa dos “isolados”, tanto na T.I Caru quanto na T.I Arariboia, uma estratégia frequente para justificar e buscar apoio para suas ações de vigilância territorial. Essa proteção especial dos grupos recém-contatados, no entanto, tem como pressuposto uma concepção evolucionista em relação aos povos indígenas, que os dispõe em um gradiente que vai da “pureza” e “inocência” à situação de “contactado” (GALLOIS, 1994). Essa ideia, argumenta a autora, se sustenta a partir dos equívocos de que os povos classificados como “isolados” nunca tiveram nenhuma relação com outros povos ou mesmo com os brancos e de que sua proteção deve se confundir com a “conservação” da sua cultura, sendo que o que deve ser conservado e como afinal a cultura é

²¹² Cf. Oliveira Filho (1988), Oliveira (2015) e Souza Lima (1995) Sobre o poder tutelar e o regime tutelar do Estado brasileiro em relação aos povos indígenas, em perspectiva etnográfica e histórica.

definida fica a cargo dos agentes indigenistas e não dos próprios indígenas. Como afirma Gallois (1994, p. 124): “a noção de fragilidade que resulta das pré-concepções de isolamento [...] redundam na definição da categoria de isolados em termos de marginalidade”, pois, prossegue a autora, a premissa é de que “esses grupos são, efetivamente, alheios às diretrizes que orientam as relações sociais, econômicas e políticas da sociedade nacional”. Bessire (2012, 2014) aponta como uma das consequências da política baseada na classificação de graus de “biolegitimidade”, ou seja, a legitimidade de ter sua vida protegida, na qual os “isolados” ocupam seu extremo, há o surgimento da *hipermarginalidade*, um regime de poder no qual os indígenas que não são “autorizados”, cujos modos de vida não ensejam “proteção”, coloca essas pessoas na marginalidade na já marginal categoria de indígena.

Analisando o caso da política indígena nos Andes e suas reivindicações que escapam à compreensão tradicional do que é a política, como a participação de seres sobrenaturais e a realização de rituais, De la Cadena (2010, p. 361) faz um chamado a um processo utópico, que é “a redefinição da base da política, daquela de onde a política começou com uma definição hegemônica que abrigou a superioridade da formação do Ocidente e suas práticas, para uma que começa com um entendimento simétrico de mundos plurais, suas formações sacionaturais e suas práticas”.²¹³ A reflexão antropológica sobre a política interétnica, junto dos povos indígenas e suas antropologias, é um dos caminhos para a construção desse processo.

Pierre Clastres (2004, p. 83) afirma que o conceito de etnocídio está associado ao de genocídio. Eles compartilham sua raiz no racismo, sendo seu produto lógico e mesmo necessário. Entretanto, o autor destaca duas diferenças fundamentais entre os fenômenos que os dois conceitos pretendem indicar. A primeira diferença é sua origem histórica. O genocídio surgiu como conceito jurídico, criado em 1946, no processo de Nuremberg. O extermínio dos judeus europeus pelos nazistas alemães foi encarado como uma novidade naquele momento, exigindo a definição de um novo tipo de crime, ainda que a prática do extermínio de outros povos baseado no racismo seja uma prática muito mais antiga do que o próprio nazismo e não tenha cessado com a derrota nazista. Já o etnocídio, apesar de ser um conceito mais novo e de certa forma derivado do genocídio, pretende nomear um delito mais antigo: “a máquina de

²¹³ “The utopian process is, thus, the redefinition of the baseline of the political, from one where politics started with a hegemonic definition that housed the superiority of the sacionatural formation of plural worlds, their sacionatural formations and their practices”.

destruição dos índios” colocada em funcionamento desde 1492. Além dessas diferenças históricas, para Clastres (2004) há uma diferença fundamental entre os fenômenos que os dois conceitos pretendem descrever. O racismo genocida expressa uma “vontade de extermínio de uma minoria racial”, o etnocídio expressa a “destruição de sua cultura”, ou ainda, como define o autor “o genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito”. O genocida desejaria a eliminação da diferença, de uma má diferença representada pelo Outro. “O etnocida, em contrapartida, admite a relatividade do mal na diferença: os outros são maus, mas pode-se melhorá-los *obrigando-os a se transformar até que se tornem, se possível, idênticos ao modelo que lhes é proposto, que lhes é imposto*” (Clastres, 2004, p. 83, grifos meus).

A reflexão awa sobre o “contato”, porém, embaralha essas distinções entre o genocídio e o etnocídio²¹⁴, dois processos que eles, infelizmente, conhecem bem. Se o mundo é feito de diferença, e as pessoas e a vida precisam dessa diferença para existirem, a destruição das condições para que essas diferenças existam é o mesmo que a eliminação dessas pessoas e dessa vida. Não é possível separar a impossibilidade de habitar seus territórios²¹⁵, de relacionar-se com os humanos e não-humanos que habitam a mata, de viver com os parentes, de evitar a doença e a morte. O “contato”, portanto, não é uma questão cultural, política, econômica ou territorial. Ele diz respeito às condições de se viver apropriadamente como *awatea*.²¹⁶

Transcrevo a seguir um trecho de uma canção awa apresentada a mim por Kamajrua em 2016, na aldeia Tiracambu²¹⁷. Nesse tipo de canção se canta sobre o *tawamyã*, lamenta-se que algo antes presente tornou-se ausente. Nessa música do *karawara* Xahujara, o “dono do porcão”, o *tawamyã*, o porcão, simboliza essa ausência e o cantor fala do que afastou o *tawamyã*, falando da sua busca, da perseguição do caçador. No canto de Kamajrua, não apenas o *tawamyã* está ausente, mas a mata também. A mata foi destruída pelos *karai*.

Tawamyã

haku myxi ajpo mĩpe ajpo ra'a

Apo tawamyã

²¹⁴ Cf. Molina (2018) para uma discussão sobre o genocídio e o etnocídio a partir da construção de hidrelétricas na Amazônia, em especial aquelas que afetam os Munduruku.

²¹⁵ É um dos casos em que “pessoas e espaços de vida não são dissociáveis” (GODOI, 2014, p. 447).

²¹⁶ O que depende determinadas condições culturais, políticas, econômicas e territoriais.

²¹⁷ A transcrição e tradução foram feitas durante o ano de 2018 por Itaxã, Amiria, Flávia de Freitas Berto e eu.

haku myxi apo nimĩ pe apo ra'a

Ajpo haku myxi ajpo

heraro py

ka'a kaje rehe

haku myxi apo xa'ũ?

Tawamỹ moe katu

jaha pe xa'ũ

Amoe amoe katu ra'a

apo haku myxi

ajpo mĩ

ka'a kaje rehe xa'ũ

Tawamỹ haku myxi

Iariamỹ haku myxi apo

ka'a kaje pepe xa'ũ?

Ajpo haku myxi apo

ka'a kaje rehe xa'ũ

Tawamỹ ra'a

haku myxi

apo ka'a kaje rehe

Ka'a

jawaramỹ

ka'a wapypy

kanawỹ ipe xa'ũ?

Tawamỹ

moe katu

jawataky pepe jahape pixi je
A'e pe a'ia tawamỹ
hawy kwa myxi ajpo nũ

Tawamỹ
A-a-a-mu'ũ xipe
tawamỹ moe ta xipa ni xa'ũ
Ma'a ajpo haku myxi
minawỹpe majẽ
iraro py kae ipe ni xa'ũ

Amẽ haka'a nĩ kija ipe
hakora'a
hami'ua
rehe rako nu

O porcão
 onde será que ele pode estar?

O porcão talvez
 Será que ele pode ter se entocado?
 Onde será que ele pode estar?
 A mata
 A mata queimou
 Onde será que pode estar?
 Mata o porcão
 para mim

Eu mato, talvez eu mate mesmo
 Onde ele pode estar?
 Talvez longe

na mata queimada

Onde o porcão está?

Onde a porca está?

Dentro da mata queimada?

Onde ele pode estar?

Será que é na mata queimada?

Talvez o porcão

possa estar

na mata queimada

A mata

O branco

queimou a mata

não foi?

O porcão

mata ele

com a ponta do facão para mim

Se for por aí

pode ter sangue

O porcão

eu estou procurando

para matar porcão

Ele está

onde será que ele está?

A mata queimou para ele

Deixe a nossa mata assim

Nossa aldeia

Nossa comida

Bibliografia

ALTO COMISIONADO NACIONES UNIDAS DERECHOS HUMANOS. **Directrices de protección para los pueblos indígenas en aislamiento y em contacto inicial de la región amazónica, el Gran Chaco y la región oriental de Paraguay.** Resultado de las consultas realizadas por ACNUDH em la región: Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Paraguay, Perú y Venezuela. Ginebra: NU, 2012.

ALBERT, B. **Temps du sang, temps des cendres** – représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne). (Thèse) Université de Paris X, 1985.

ALBERT, B. A fumaça do metal: história e representação do contato entre os Yanomami. **Anuário Antropológico.** Rio de Janeiro, n. 89., 1992. pp. 151-189

ALBERT, B. O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. **Pacificando o branco:** cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. pp. 239-276

ALBERT, B. Postscriptum – quando eu é um outro (e vice-versa). In : KOPENAWA, D. ; ALBERT, B, **A queda do céu** : Palavras de um xamã yanomami. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo : Companhia das Letras, 2015. pp. 512-549.

ALMEIDA, A. W. B. De. Estrutura fundiária e expansão camponesa. In :ALMEIDA JÚNIOR, J. M. G. **Carajás** : desafio político, ecologia e desenvolvimento. São Paulo : Brasiliense : CNPQ, 1986. pp.265-293

AMORIM, F. F. Povos indígenas isolados no Brasil e a política indigenista desenvolvida para efetivação de seus direitos : avanços, caminhos e ameaças, **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, v. 8, n. 2, dez, 2016, pp. 19-39

AMSELLE, J-L. Ethnies et espaces : pour une anthropologie topologique. In : _____ ; M'BOKOLO, Elikia.(eds.) Paris : La Découverte, 1999. pp. 11-48.

ANDRADE, M. C. de. **Paisagens e problemas do Brasil.** São Paulo: Brasiliense, 1968.

ANSEDE, M. Uma onda de tribos isoladas da Amazônia sai em busca de socorro. Disponível em: http://brasil.elpais.com/brasil/2015/06/04/ciencia/1433440315_187131.html>. Acessado em 10 de mar. 2017.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. **Acampamento Terra Livre 2017 é a maior mobilização indígena da história.** 2017. Disponível em:

<<http://apib.info/2017/04/24/acampamento-terra-livre-2017-e-a-maior-mobilizacao-indigena-da-historia/>>. Acesso em: 24 abr. 2017.

ASAD, T. Introduction. In: _____. **Genealogies of religion: discipline and reasons of Power in Christianity and Islam**. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1993. Pp. 1 -24.

BALÉE, W. L. **Footprints of the Forest: Ka'apor ethnobotany – the historical ecology of plant utilization by an Amazonian people**. New York: Columbia University Press, 1994.

BALÉE, W. Antiquity of Traditional Ethnobiological Knowledge in Amazonia: The Tupí-Guarani Family and Time, **Ethnohistory**, v. 47, n. 2, 2000, pp. 399-422.

BALÉE, W. **Cultural forests of the Amazon: a historical ecology of people and their landscapes**. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 2013.

BARTH, Fredrik Introduction. In: _____ (ed.) **Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference**. Little, Brown, 1969. pp. 9-38

BEGHIN, F-X. Les Guajá, **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v. 5, 1951, pp. 137-139.

BEGHIN, F-X. Relation du premier contact avec les Indiens Guaja. **Journal de la Société des Américanistes**. Tome 46, pp. 197-204, 1957.

BERTO, F. de F. Tipologia de articulação de cláusulas: contribuições de um estudo sobre o Guajá. 2017. 231 f. Tese (Doutorado) - Curso de Doutorado em Linguística e Língua Portuguesa, Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, Universidade Estadual "julio de Mesquita Filho", Araraquara, 2017.

BESSIRE, L. The politics of isolation: refused relation as an emerging regime of indigenous biogitimacy, **Comparative Studies in Society and History**, v. 54, n. 3, 2012, pp. 467-498

BESSIRE, L. The rise of indigenous hypermarginality: native culture as a neoliberal politics of life, **Current Anthropology**, v. 55, n. 3, jun, 2014, pp. 276-288.

BOCCARA, G. Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo, **Nuevo Mundo Mundos Nuevos** [Online], Debates, feb, 2005. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/426>> Acesso em: 11 jun. 2013.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 18 ago. 2017

BRASIL. Acordo nº 1, de 10 de fevereiro de 2007. Acordo de Cooperação Que Entre Si Celebram A Companhia Vale do Rio Doce - CVRD e Fundação Nacional do Índio - Funai.

BRASIL. Extrato Termo Aditivo Vale S.A., de 20 de março de 2013. Diário Oficial da União. Brasília: Imprensa Oficial, 20 mar. 2013. Seção 3, p. 159.

BRONZ, D. **Nos bastidores do licenciamento ambiental**: uma etnografia das práticas empresariais em grandes empreendimentos. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

CALAVIA SÁEZ, O. A terceira margem da história: estrutura e relato das sociedades indígenas, **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 20, n. 57, fev, 2005, pp. 39-51.

CALAVIA SÁEZ. **O nome e o tempo dos Yaminawa**: etnografia e história dos Yaminawa do rio Acre. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

CALAVIA SÁEZ. A história pictográfica. In: QUEIROZ, Ruben Caixeta de; NOBRE, Renarde Freire (org.). **Lévi-Strauss**: leituras brasileiras. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. pp. 125-146

CAPIBERIBE, A.; BONILLA, O. A ocupação do Congresso: contra o quê lutam os índios?, **Estud. Av.**, v. 29, n. 83, abr., 2015, pp. 293-313.

CARDOSO, G. R. **Uma leitura sobre identidade e etnicidade na literatura sobre os Awá-Guajá**. 2013. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

CARNEIRO DA CUNHA, M. **Os mortos e os Outros**: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó. São Paulo: Hucitec, 1978.

CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.) **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CARNEIRO DA CUNHA, M.; VIVEIROS DE CASTRO, E.. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. In: _____. CARNEIRO DA CUNHA, M.. **Cultura com aspase outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009. pp. 77-99.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Escatologia entre os Krahô. In: _____. **Cultura com aspase outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009a. pp. 59-76.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Xamanismo e tradução. In: _____. **Cultura com aspase outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009b. pp. 101-114.

CARNEIRO DA CUNHA, M. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: _____. **Cultura com aspase outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009c. pp. 311-373

CARNEIRO DA CUNHA et al. Indigenous peoples boxed in by Brazil’s political crisis, **Hau**: journal of ethnographic theory, v. 7, n. 2, 2017, pp. 403-426.

CARNEIRO DA CUNHA, M.; CESARINO, P. de N. (orgs.) **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

CARNEIRO DA CUNHA, M.; BARBOSA, S. R. (orgs.). **Direitos dos povos indígenas em disputa**. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

CELENTANO et al. Desmatamento, degradação e violência no “Mosaico Gurupi” – A região mais ameaçada da Amazônia, **Estudos Avançados**, v. 32, n. 92, São Paulo, jan-abr, 2018.

CHACON, T. C. et al. **Guia de pesquisa e documentação para o INDL**: patrimônio cultural e diversidade linguística. 2 volumes. Brasília: Iphan, 2014.

CHAKRABARTY, D. O clima da história: quatro teses, **Sopro**, v. 91, jul., 2013, pp. 1-22.

CLASTRES, P. **Crônica dos Índios Guyaki**: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai. Tradução Tânia Stolze Lima e Janice Caiafa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

CLASTRES, P. Do etnocídio. _____. **Arqueologia da violência** - pesquisas de antropologia política. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2004. pp. 81-92

COELHO DE SOUZA, M. S. A dádiva indígena e a dívida antropológica: o patrimônio cultural entre direitos universais e relações particulares, **Série Antropologia**, Brasília, v. 415, 2007.

COELHO DE SOUZA, M. S. A pintura esquecida e o desenho roubado: contrato, troca e criatividade entre os Kĩsêdjê, **Revista de Antropologia**, v. 55, n. 1, São Paulo, 2012, pp. 209-253

COELHO DE SOUZA, M. S. A vida material das coisas intangíveis. In: LIMA, E. C. de.; COELHO DE SOUZA, M. S. (orgs.) **Conhecimento e cultura**: práticas de transformação no mundo indígena. Brasília: Athalia, 2010. pp. 97-118.

COELHO DE SOUZA, M. S. Conhecimento indígena e seus conhecedores: uma ciência duas vezes concreta. In: CARNEIRO DA CUNHA, M.; CESARINO, P. de N. (orgs.) **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. Pp. 195-218

COELHO DE SOUZA, M. S. T/terras indígenas e territórios conceituais: Incursão etnográfica e controvérsias públicas projeto de pesquisa, **Entreterras**, Brasília, v. 1, n. 1, jun, 2017.

COHN, C. Educação escolar indígena: para uma discussão de cultura, criança e cidadania ativa. *Perspectiva*, v. 23, n. 2, p. 485-515, jul-dez. 2005.

COHN, C. A cultura nas escolas indígenas. In: CARNEIRO DA CUNHA, M.; CESARINO, P. de N. (orgs.) **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. pp. 313-338

COMPANHIA VALE DO RIO DOCE. **Convênio que entre si celebram a Fundação Nacional do Índio-Funai e a Companhia Vale do Rio Doce**. Rio de Janeiro: Cvrdr, 1983. Arquivo Projeto Grande Carajás Centro de Trabalho Indigenista - Pasta 25.

COMTEXTO (Org.). **Plano Básico Ambiental Componente Indígena Awá e Guajajara das Terras Indígenas Caru e Rio Pindaré**: Processo de licenciamento ambiental de ampliação da Estrada de Ferro Carajás/Vale. Brasília: Comtexto, 2015.

CONKLIN, B A. Body Paint, Feathers, and VCRs: Aesthetics and Authenticity in Amazonian Activism, **American Ethnologist**, v. 24, n. 4, 1997, pp. 711-737.

CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO. **Parecer Câmara de Educação Básica nº 9**, de 7 de outubro de 2015. Orientações Para A Promoção do Acesso de Povos Indígenas de Recente Contato A Processos Educacionais. Brasília: Diário Oficial da União, 31 mar. 2016. Seção 1, p. 16.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Tipa Awa ‘Iha Awa Papejapoha – Casa de conversa awa – a escola awa**. São Luís: CIMI, 2013.

CORMIER, L . Decolonizing History: Ritual Transformation of the Past among the Guajá of Eastern Amazonia. *In*: WHITEHEAD, Neil (ed.). **Histories and historicities in Amazonia**. Lincoln: London: University of Nebraska Press, 2003a. pp. 123-139.

CORMIER. **Kinship with monkeys**: the Guajá foragers of eastern Amazonia. New York: Columbia University Press, 2003b.

COSTA, L. The Kanamari body-owner – predation and feeding in Western Amazonia, **Journal de la Société des américanistes**, v. 96, n. 1, 2010, pp. 169-192.

COSTA, L. Alimentação e comensalidade entre os kanamari da Amazônia Ocidental, **Mana**, v. 19, n.3, 2013, pp. 473-504.

COSTA, L. **The owners of kinship**: asymmetrical relations in indigenous Amazonia. Chicago: Hau Books, 2017.

COSTA, L.; FAUSTO, C. Feeding (and Eating): reflectios on Strathern’s Eating (and Feeding), **Cambridge Anthropology**, v. 31, n. 1, spring, 2013, pp. 156-162.

DA MATTA, R. SEEGER, A; VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras, **Boletim do Museu Nacional**, n. 32, 1979, pp. 2-19.

DE LA CADENA, M. Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond “Politics”, **Cultural Anthropology**, v. 25, n. 2, may, 2010, pp. 334-370.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs**. Capitalismo e esquizofrenia 2, v. 4. Tradução Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997.

DINIZ, R. O. Outra vez, me deixa em paz!: crônica de um desencontro tupi-guarani no Maranhão, **R@U**, v. 9, n. 1, jan-jun, 2017, pp. 83-107.

DODT, G.. Descrição dos rios Paranayba e Gurupy. São Paulo: Ed. Nacional, 1939.

DUMONT, L. **O individualismo**: Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

ERIKSEN, T. H. The cultural contexts of ethnic differences. **Man**. v. 26, n. 1, mar, 1991. Pp. 127-144

ERIKSON, P. De l'appivoisement à l'approvisionnement : chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amériendienne, **Techniques & Culture**, v. 9 | 1987.

ERIKSON, P. Animais demais...os xerimbabos no espaço doméstico matis (Amazonas), **Anuário Antropológico**, 2012, pp. 15-32.

FABIAN, J. **Time and the other**: how anthropology makes it object. New York: Columbia University Press, 1983.

FAUSTO, C. **Inimigos Fiéis**: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

FAUSTO, C. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia, **Mana**, v. 14, n. 2, 2008, pp. 329-366.

FAUSTO, C. Faire le mythe. Histoire, récit et transformation en Amazonie. **Journal de la société des américanistes**, v. 88, n. 88, p. 69-90, 2002. Acesso em: 25/8/2012. Disponível em: <<http://jsa.revues.org/index2749.html>>

FAUSTO, C.; HECKENBERGER, M. Introduction: indigenous history and the history of the "Indians". In: _____ (eds.) **Time and Memory in Indigenous Amazonia**: Anthropological Perspectives. Gainesville: University Press of Florida, 2007. pp. 1-43

FAUSTO, C.; COSTA, L.. Feeding (and Eating): reflections on Strathern's 'Eating (and Feeding)', **Cambridge Anthropology**, v. 31, n. 1, 2013, pp. 156-162

FERRAZ, Iara. **Carajás**: os índios pagam primeiro e mais caro. Apresentado na Conferência "O FUTURO DO HOMEM E DO MEIO AMBIENTE NA AMAZÔNIA", Viena, 1987. Arquivo Projeto Grande Carajás Centro de Trabalho Indigenista. Pasta 42.

FOLHA DE S. PAULO, **Um novo descobrimento do Brasil**. São Paulo, 28 fev. 1985.

FORLINE, L. C. **The persistence and cultural transformation of the Guajá Indians**: foragers of Maranhão state, Brazil. 1997. Dissertation (PhD) – University of Florida, Gainesville, 1997.

FREIRE, C. A. da R. **Sagas sertanistas**: práticas e representações do campo indigenista no século XX. (Tese) Doutorado em Antropologia Social. Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015.

FUNAI. Contato com a última tribo arredia do Maranhão, **Boletim Informativo**, Brasília, v. 7, n. 2, 1973, pp. 48-50

FUNAI. Guajá – os últimos índios isolados do Maranhão, **Revista de Atualidade Indígena**, Brasília, n. 15, mar-abr, 1979, pp. 2-12.

FUNAI. **Proteção e Promoção dos Direitos dos Povos Indígenas** – PPA 2016-2019. Série Políticas Públicas nº 1. Brasília: FUNAI, 2016.

FUNAI. **Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato**. 2019. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoes/povos-indigenas-isolados-e-de-recente-contato>>. Acesso em: 07 ago. 2019.

GALLOIS, D. T. **O movimento na cosmologia waiãpi**: criação, expansão e transformação do universo. (Tese) Doutorado em Antropologia Social. Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1988.

GALLOIS, D. T. De arredio a isolado: perspectivas de autonomia para os povos indígenas recém-contactados. In: GRUPIONI, L. D. B. (org.). **Índios No Brasil**. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994. pp. 121-134.

GALLOIS, D. T. Programa de Educação Waiãpi: reivindicações indígenas *versus* modelos de escolas. In: SILVA, A. L. da.; FERREIRA, M. K. L. (orgs.) **Práticas Pedagógicas na Escola Indígena**. São Paulo: Global, 2001. pp. 25-46

GALLOIS, D. T. “Nossas falas duras” Discurso político e auto-representação Waiãpi. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. **Pacificando o branco**: cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. pp.205-238

GALLOIS, D. T. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidade? In: RICARDO, F. (org.) **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza** – O desafio das sobreposições territoriais. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2014.

GALLOIS, D. T. Donos, detentores e usuários da arte gráfica kusiwa, **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 55, n. 1, 2012, pp. 19-50.

GALUCIO, A. V. et al. Genealogical relations and lexical distances within the Tupian linguistic family, **Bol. Mus. Para. Emílio Cienc. Hum.**, Belém, v. 10, n. 2, maio-ago, 2015, pp. 229-274.

GARCIA, U. F. **Karawara**: a caça e o mundo dos Awá-Guajá. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

GARCIA, U. F. O funeral do caçador: caça e perigo na Amazônia, **Anuário Antropológico**, 2012, pp. 33-55.

GARCIA, U. F. Sobre o poder da criação: parentesco e outras relações awá-guajá, **Mana**, v. 21, n. 1, 2015, pp 91-122.

GARCIA, U. F. A Floresta, o Fogo e os Jabutis. In: RICARDO, B; RICARDO, F. **Povos Indígenas no Brasil: 2011-2016**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017. pp. 667-675

GODOI, E. P. de. Territorialidade In: SANSONE, L.; FURTADO, C. A. (orgs.). **Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa**. Salvador: EDUFBA, 2014. pp. 443-452

GOMES, M. P. **Relatório sobre o contato e a necessidade de transferência de 27 índio Guajá do Igarapé Timbira, município de Santa Luzia, para a Reserva Caru, município de Bom Jardim, estado do Maranhão**. SEDOC – Funai. Caixa 544 Documento 9188. São Luís, 1980.

GOMES, M. P. **Programa Awa – relatórios iniciais**. CEDI – PIB. Acervo Instituto Socioambiental – Código GJD08. São Luís, 1985.

GOMES, M. P. O povo Guajá e as condições reais para sua sobrevivência. In: **Povos indígenas no Brasil 1987/88/89/90**. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação, 1991. Pp. 354- 360.

GOMES, M. P. **O índio na história: o povo Tenetehara em busca da liberdade**. Petrópolis: Vozes, 2002.

GOMES, M. P. São os Guajá hiperdialéticos?. In: _____. **Antropologia hiperdialética: ciência do homem**. São Paulo: Contexto, 2011. pp. 99-123.

GOMES, M. P; MEIRELLES, J. C. **Relatório Awá-Guajá - 2002 para a constituição de um novo programa de proteção, assistência e consolidação étnica do povo Awá, do estado do Maranhão**. Petrópolis: s.ed, 2002.

GONÇALVES, A. **A Produção da Sócio-Espacialidade Awá-Guajá: os harakwá e a transformabilidade do espaço**. Dissertação. Mestrado em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2016.

GOW, P. **Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia**. Oxford: Clarendon Press, 1991.

GRUPIONI, L. D. B. **Olhar longe, porque o futuro é longe – Cultura, escola e professores indígenas no Brasil**. (Tese) Doutorado em Antropologia Social. Faculdade de Ciências, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2008.

HALL, A. L. **Amazônia**: desenvolvimento para quem?: Desmatamento e conflito social no Programa Grande Carajás. Tradução Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

HECKENBERGER, M. **The ecology of power**: culture, place, and personhood in the Southern Amazon, A.D. 1000-2000. New York: Routledge, 2005.

HENARE, A; HOLBRAAD, M.; WASTELL, S. (eds.). **Thinking through things**: theorising artefacts ethnographically. London: Routledge, 2007.

HERNANDO, A.; RUIBAL, A. G. Fractalidade, materialidade e cultura. Um estudo etnoarqueológico dos Awá-Guajá. In: HERNANDO, Almudena; COELHO, E. M. B. (org.). **Estudos sobre os Awá**: caçadores-coletores em transição. São Luís: EDUFMA:IWGIA, 2013. pp. 187-216.

HEURICH, G. O. As flores do *Mai*: forma e enquadramento nos cantos Araweté (Amazonia), **Crítica Cultural**, Palhoça, v. 12, n. 1, jan-jun, 2017, pp. 37-52.

HILL, J. D. (ed.). **History and myth**: indigenous South American perspectives on the past. Chicago: University of Illinois Pres, 1988.

INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO. **Dicionário histórico, geográfico e etnográfico do Brasil** (Commemorativo do primeiro centenário da Independência). v. 2. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1922.

JENSEN, C. Tupí-Guarani. In: _____. AIKHENVALD, A. Y; DIXON, R. M. W. (eds.). **Amazonian languages**. Cambridge : Cambridge University Press, 1999. Pp. 125-63.

KELLY, J. A. L. Notas para uma teoria do “virar branco”, **Mana**, v. 11, n 1, 2005 ,pp. 201-234.

KOHN, E. How dogs dream: Amazonian natures ant the politics of transspecies engagement, **American Ethnologist**, v. 34, n. 1, feb, 2007.

KOPENAWA, D. ; ALBERT, B, **A queda do céu** : Palavras de um xamã yanomami. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo : Companhia das Letras, 2015.

KOWARICK, M. **Amazônia-Carajás – Na trilha do saque**: os grandes projetos amazônicos. São Paulo: Editora Anita Garibaldi, 1995.

LATHRAP, D. W. **O Alto Amazonas**. Lisboa: Editorial Verbo, [1970] 1975.

LÉVI-STRAUSS, C. **História de Lince**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

LEVI-STRAUSS, Claude. Lévi-Strauss nos 90 voltas ao passado. **Mana**, Rio de Janeiro , v. 4, n. 2, out, 1998, pp. 105-117.

LÉVI-STRAUSS, C. **História e etnologia**. Série Textos Didáticos nº 24. Tradução Wanda Caldeira Brant. Campinas: IFCH/Unicamp, 2004.

LÉVI-STRAUSS, C. **Mitológicas I: o Cru e o Cozido**. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2004b.

LÉVI-STRAUSS, C. **MitológicasII: Do mel às cinzas**. Tradução Carlos Eugênio Marcondes de Moura e Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2004c.

LÉVI-STRAUSS, C. **Mitológicas III: A origem dos modos à mesa**. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

LÉVI-STRAUSS, C. **Mitológicas IV: O homem nu**. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. 7ª ed. Campinas: Papyrus, [1962] 2007.

LÉVI-STRAUSS, C. A noção de arcaísmo em etnologia. In: _____. *Antropologia Estrutural*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosacnaify, 2008. pp. 113-131

LIMA, A. C. de S. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1995.

LIMA, T. S. A parte do Cauim – etnografia juruna. (Tese) Doutorado em Antropologia Social. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1995.

LIMA, T. S. O que é um corpo? **Religião & Sociedade**, v. 22, n. 1, jun, 2002, pp. 9-19

LORENZ, S.; FRANCA, M. J. P. da; JUNIOR, J. F. dos S. **Estudo do Componente Indígena nas Terras Indígenas Rio Pindaré e Caru** – Processo de Licenciamento Ambiental da Ampliação da Estrada de Ferro Carajás. São Paulo: Vale, 2013.

MACEDO, V. Misturar e circular em modulações guarani – uma etiologia das (in)disposições, **Mana**, v. 23, n. 3, 2017, pp. 511-543.

MAGALHÃES, A. C. et al. **Os povos indígenas e o Projeto Ferro-Carajás: Avaliação do Convênio Companhia Vale do Rio Doce-Funai**. São Paulo, 1985. Arquivo Projeto Grande Carajás Centro de Trabalho Indigenista. Pasta 42.

MAGALHÃES, M. M. S. **Sobre a morfologia e a sintaxe da língua guajá família tupí-guaraní** (Tese). Doutorado em Linguística. Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas, Universidade de Brasília, 2007.

MARX, K. O 18 Brumário de Luís Bonaparte. Tradução Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011

MEIRELLES, J. As memórias. In: MILANEZ, F. (org.) **Memórias sertanistas**. São Paulo: Edições SESC São Paulo, 2015. pp. 285-316

MICHAEL, L. et al. A Bayesian Phylogenetic Classification of Tupí-Guaraní, **Liames**, v. 15, n. 2, Campinas, jul-dez, 2015, pp. 193-221.

MINDLIN, Betty. **O primeiro homem e outros mitos dos índios brasileiros**. 2ª edição. São Paulo: Cosac Naify, 2001.

MOLINA, L. P. As encruzilhadas das demarcações de TIs: “interesse nacional”, etnocídio e genocídio. In: ALCÂNTARA, G. K.; TINÔCO, L. N.; MAIA, L. M. (orgs.) **Índios, Direitos Originários e Territorialidade**. Brasília: Associação Nacional dos Procuradores da República, 2018. pp. 375-418

MONTEIRO, J. M. Armas e armadilhas: história e resistência dos índios. In: NOVAES, Aduato. **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. pp. 237-249

MOREIRA, J. F. Relatório ao Delegado da 6ª Delegacia Regional de 11 abril de 1978. São Luís, 1978.

MÜLLER, R. P. **Os Asuriní do Xingu: história e arte**. 2ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

NASCIMENTO, A. P. L. M. **Estudo fonético e fonológico da língua guajá** (Dissertação). Mestrado em Linguística. Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas, Universidade de Brasília, 2008.

NAKAMURA, Rafael. **Estado de alerta: incêndios no MA afetam indígenas e acuum isolados**. 2016. Disponível em: <<https://boletimisolados.trabalhoindigenista.org.br/2016/03/22/estado-de-alerta-incendios-no-ma-afetam-indigenas-e-acuum-isolados/>>. Acesso em: 29 mar. 2016.

NIMUENDAJU, C. The Guajá. In: STEWARD, J. H (ed.) **The tropical forest tribes: vol. 3 of Handbook of South American Indians**, Bureau of American Ethnology Bulletin 143. Washington: Smithsonian Institution Press, 1948.

OVERING KAPLAN, J. "Social Time and Social Space in Lowland South American Societies", **Actes du XLII Congrès International des Américanistes**, v. 2, 1977.

O'DWYER, E. C. **Laudo antropológico sobre a Área Indígena Awá**. 5ª Vara Federal da Seção Judiciária do Maranhão, processo nº 95.353-8, 2002.

OAKDALE, S. The commensality of ‘contact’, ‘pacification’, and inter-ethnic relations in the Amazon: Kayabi autobiographical perspectives, **Journal of the Royal Anthropological Institute**, n. 14, 2008, pp. 791-807.

OLIVEIRA FILHO, J. P. de. **“O nosso governo”**: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero: MCT/CNPq, 1988.

OLIVEIRA, J. P. de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais, **Mana**, v. 4, n. 1, 1998, pp. 47-77

OLIVEIRA, J. P. **Regime tutelar e faccionalismo**. Política e Religião em uma reserva Ticuna. Manaus: UEA Edições, 2015.

OLIVEIRA, R. C. de. **Caminhos da Identidade**: Ensaios sobre Etnicidade e Multiculturalismo. São Paulo: UNESP, 2006. pp. 19-57

ORTNER, S. B. Theory in Anthropology since the Sixties. **Comparative Studies in Society and History**. v. 26, n.1, jan. 1984, pp. 126-166.

OTTO, R. A Besta Árida: uma perspectiva “antineolítica” entre os Awá-Guajá, Tupi no Maranhão, **Teoria e Sociedade**, v. 24, n. 2, jul-dez, 2016, pp. 130-154.

OVERING, J. A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa, **Revista de Antropologia**, v. 34, 1991, pp. 7-33.

OVERING, J. “O mito como história”, **Mana**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, 1995, pp. 107-140.

OVERING, J.; PASSES, A. Introduction: Conviviality and the opening up of Amazonian Anthropology. In: OVERING, J.; PASSES, A. (eds.) **The anthropology of love and anger**: the aesthetics of conviviality in Native Amazonia. pp. 1-30

PARISE, V. **Relatório dos Índios Guajá** – Ofício 131/GAB/DR/73. SEDOC – Funai. Caixa 546 Documento 9270. São Luís, 1973a

PARISE, V. **Relatório da viagem ao Alto do Rio Carú e Igarapé da Fome para verificar a presença de Índios Guajá**. SEDOC – Funai. Caixa 546 Documento 9275. São Luís, 1973b.

PARISE, F. As memórias. In: MILANEZ, F. (org.) **Memórias sertanistas**. São Paulo: Edições SESC São Paulo, 2015. pp. 169-188

PARISE, F. **Relatório históricos dos grupos guajá contactados e sua situação atual**. Fundação Nacional do Índio, 1988.

PERRONE-MOISÉS, B. Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia política ameríndia, **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 53, n. 2, 2011, pp. 857-884

POSSUELO, S. **Expedição Guajá (relatórios sobre o contato com um grupo Guajá)**. São Luis, 1978.

POSSUELO, S. As memórias. In: MILANEZ, F. (org.) **Memórias sertanistas**. São Paulo: Edições SESC São Paulo, 2015. Pp. 213-250

PÚBLICA. **Para os Awá-Guajá, trem da Vale é o "barulho do terror"**. 2013. Disponível em: <<http://apublica.org/2013/02/awa-guaja-trem-vale-carajas/>>. Acesso em: 01 jun. 2015.

RAMOS, A. R. Vozes Indígenas: O Contato Vivido e Contado – O Índio Genérico: De Ficção Acadêmica a Ator Político, **Anuário Antropológico**, Brasília, 1990, pp. 117-143

RAPPAPORT, J. **The politics of Memory**: Native Historical Interpretation in Colombian Andes. New York: Cambridge University Press, 1990.

RIBEIRO, D. **Diários índios: os Urubus-Kaapor**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1996.

RIVAL, L. Amazonian historical ecologies, **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v.12, n. s1, mar, 2006, pp. s79-s94.

RODRIGUES, A. D. Relações internas na família linguística Tupí-Guaraní, **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, v. 3, n. 2, dez., 2011, pp. 233-252.

SAHLINS, M. D. **Ilhas de história**. Tradução Bárbara Sette. Rio de Janeiro Jorge Zahar, 2003.

SAHLINS, M. **What Kinship Is – And Is Not**. Chicago: Chicago University Press, 2013.

SANTOS, B. A. dos. Recursos Minerais. In :ALMEIDA JÚNIOR, J. M. G. **Carajás** : desafio político, ecologia e desenvolvimento. São Paulo : Brasiliense : CNPQ, 1986. pp.294-361

SANTOS, L. K. **A esquiva do Xondaro**: movimento e ação política entre os Guarani-Mbya. (Dissertação). Mestrado em Antropologia Social. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. 2017

SEEGER, A.; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. B. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras, **Boletim do Museu Nacional** (Nova Série), Rio de Janeiro, n. 32, maio, 1979, pp. 2-19.

SERRAS da Desordem. Direção de Andrea Tonacci..: Usina Digital, 2015. (136 min.), son., color.

SILVA, A. L. da. Uma “antropologia da educação” no Brasil? Reflexões a partir da escolarização indígena. SILVA, A. L. de.; FERREIRA, M. K. L. (orgs.) **Antropologia, história e educação**: a questão indígena e a escola. 2ª edição. São Paulo: Global, 2001.

SILVA, J. M. M.. "Casa de Papel": significados da escolarização Awá. 2016. 121 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Mestrado em Ciências Sociais, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2016.

SILVA, L. de M.; SILVA, N. O. da. **Educação bilíngue intercultural**: uma experiência no Maranhão entre o povo Awa-Guajá. (Monografia). Licenciatura em Letras. Centro de Estudos Superiores de Santa Inês. Universidade Estadual do Maranhão, 2009.

SOUZA LIMA, A. C. de. **Um grande cerco de paz**: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.

SOUZA LIMA, A. C. de. O exercício da tutela sobre os povos indígenas: considerações para o entendimento das políticas indigenistas no Brasil contemporâneo, **Revista de Antropologia**, v. 55, n. 2, 2012, pp. 781-832.

SPINOZA, B. **Ética**. Tradução Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

STENGERS, I. La proposition cosmopolitique. In: LOLIVE,; SOUBEYRAN, O. **L'émergence des cosmopolitiques**. Paris: La Découverte, 2007. pp. 45-68

STEWART, J. H. (ed.). **Handbook of South American Indians**. v.3. Washington: Government Printing Office, 1948.

STRATHERN, M. Land: Intangible or Tangible Property? In: CHESTERS, T. **Land Rights**. The Oxford Amnesty Lectures, 2009, pp. 13-38

STRATHERN, M. Os limites da autoantropologia. In: _____. **O efeito etnográfico e outros ensaios**: Marilyn Strathern. São Paulo: Cosac Naify, 2014a. pp. 133-157

STRATHERN, M. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2014b

SZTUTMAN, R. **O Profeta e o Principal**: A Ação Política Ameríndia e Seus Personagens. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

TASSINARI, A. M. I.; GOBBI, I. Políticas públicas e educação para indígenas e sobre indígenas, **educação**, v. 34, n. 1, Santa Maria, jan-abr, 2009, pp. 95-112.

TAYLOR, A. C. Remembering to Forget: Identity, Mourning and Memory Among the Jivaro, **Man**, New Series, v. 28, n. 4, dec., 1993, pp. 653-678

TAYLOR, A. C. The Soul's Body and Its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human, **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 2, n. 2, jun, 1996, pp. 201-215.

TRAUTMANN, T. R. **Lewis Henry Morgan and the invention of kinship**. Berkeley: University of California Press, 1987.

TREECE, D. **Bound in Misery and Iron**: the Impact of the Grande Carajás Programme on the Indians of Brazil. Londo: Survival International, 1987.

- UBBIALI, C. **Levantamento sobre a situação atual das populações indígenas no Brasil**. CEDI – P.I.B. Código GJD04 Acervo Instituto Socioambiental, 1980.
- VALENTE, R. **Os fuzis e as flechas**: história de sangue e resistência indígena na ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- VANZOLINI, M. **A flecha do ciúme**: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu. São Paulo: Terceiro Nome, 2015.
- VAZ, A. **Isolados no Brasil- Política de Estado**: Da tutela para a política de direitos – uma questão resolvida? Brasília: Grupo Internacional de Trabalho sobre Assuntos Indígenas, 2011.
- VELDEN, F. F. V. **Inquietas companhias**: sobre os animais de criação entre os Karitiana. São Paulo: Alameda, 2012.
- VELHO, O. G. **Frentes de expansão e estrutura agrária**: estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica. 3ª edição. Manaus: UEA Edições, 2013.
- VILAÇA, A. Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities, **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 11, n. 3, sep., 2005, pp. 445-464.
- VILAÇA, A. Cultural change as body metamorphosis. In: FAUSTO, Carlos; HECKENBERGER, Michael. **Time and memory in indigenous Amazonia**: anthropological perspectives. Gainesville: University Press of Florida, 2007. pp. 169-193
- VEBER, H.; VIRTANEN, P. K (ed.). **Creating dialogues**: Indigenous Perceptions and Changing Forms of Leadership in Amazonia. Boulder: University of Colorado Press, 2017.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. **Araweté**: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Histórias ameríndias, **Novos Estudos**, São Paulo, n. 36, jul, 1993, pp. 22-33
- VIVEIROS DE CASTRO, E. O conceito de sociedade em antropologia. In: _____. **A inconstância da alma selvagem** – e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002a. pp. 297-316.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. In: _____. **A inconstância da alma selvagem** – e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002b. pp. 403-455
- VIVEIROS DE CASTRO, E. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation," **Tipiti**: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America, v. 2: n. 1, 2004, pp. 1-22
- VIVEIROS DE CASTRO, E. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”, **Mana**, v. 18, n. 1, Rio de Janeiro, abr., 2012, pp. 151-171

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WAGNER, R. Are there social groups in the New Highlands. In: LEAF, M. J.; CAMPBELL, B. G. (eds.) **Frontiers of anthropology: an introduction to anthropological thinking**. New York: Van Nostrand, 1974. pp. 85-122

WAGNER, R. **A invenção da cultura**. Tradução Alexandre Morales e Marcela Coelho Souza. São Paulo: Cosac Naify, [1975] 2010.

YOKOI, M. **Na terra no céu: os Awá-Guajá e os Outros**. Dissertação. Mestrado em Antropologia Social. São Carlos, Universidade Federal de São Carlos, 2014.

Apêndice I – Mapas

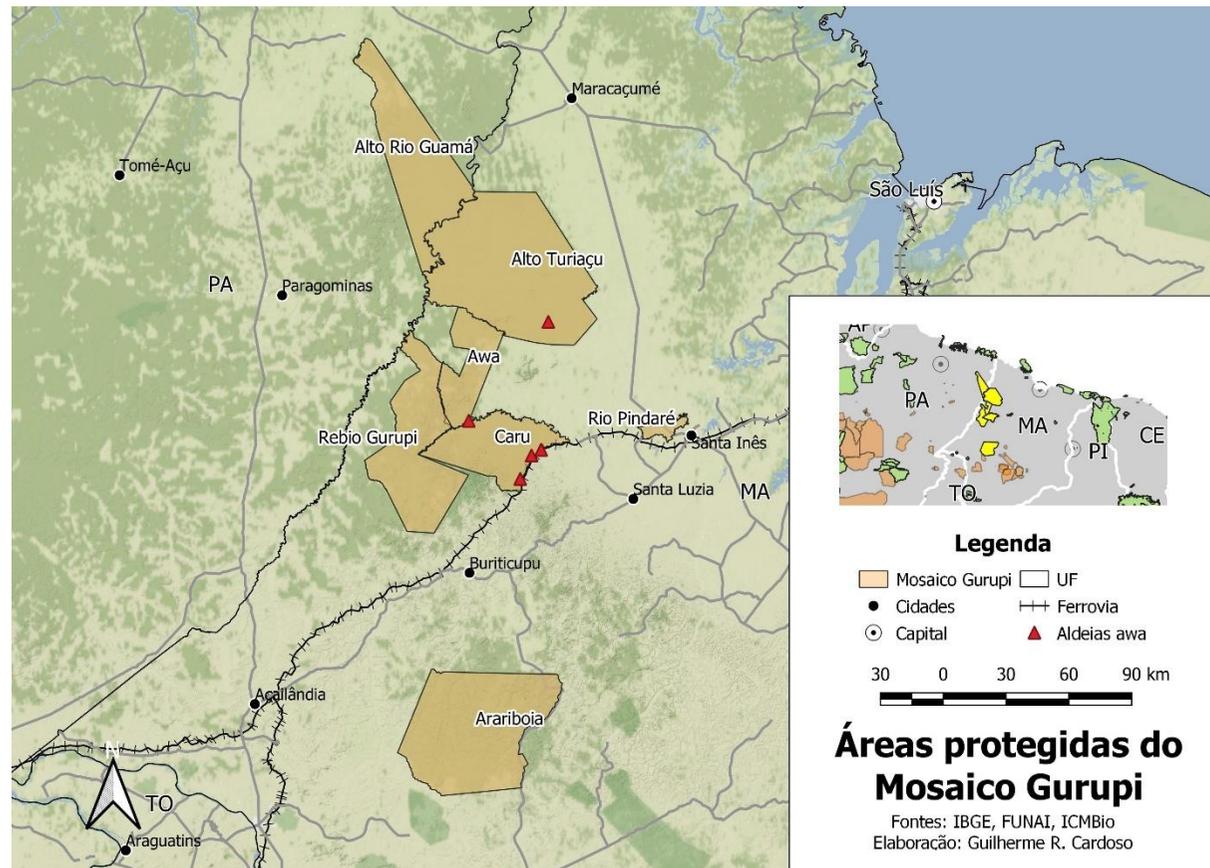


Figura 30 Terras indígena onde vivem os Awa.

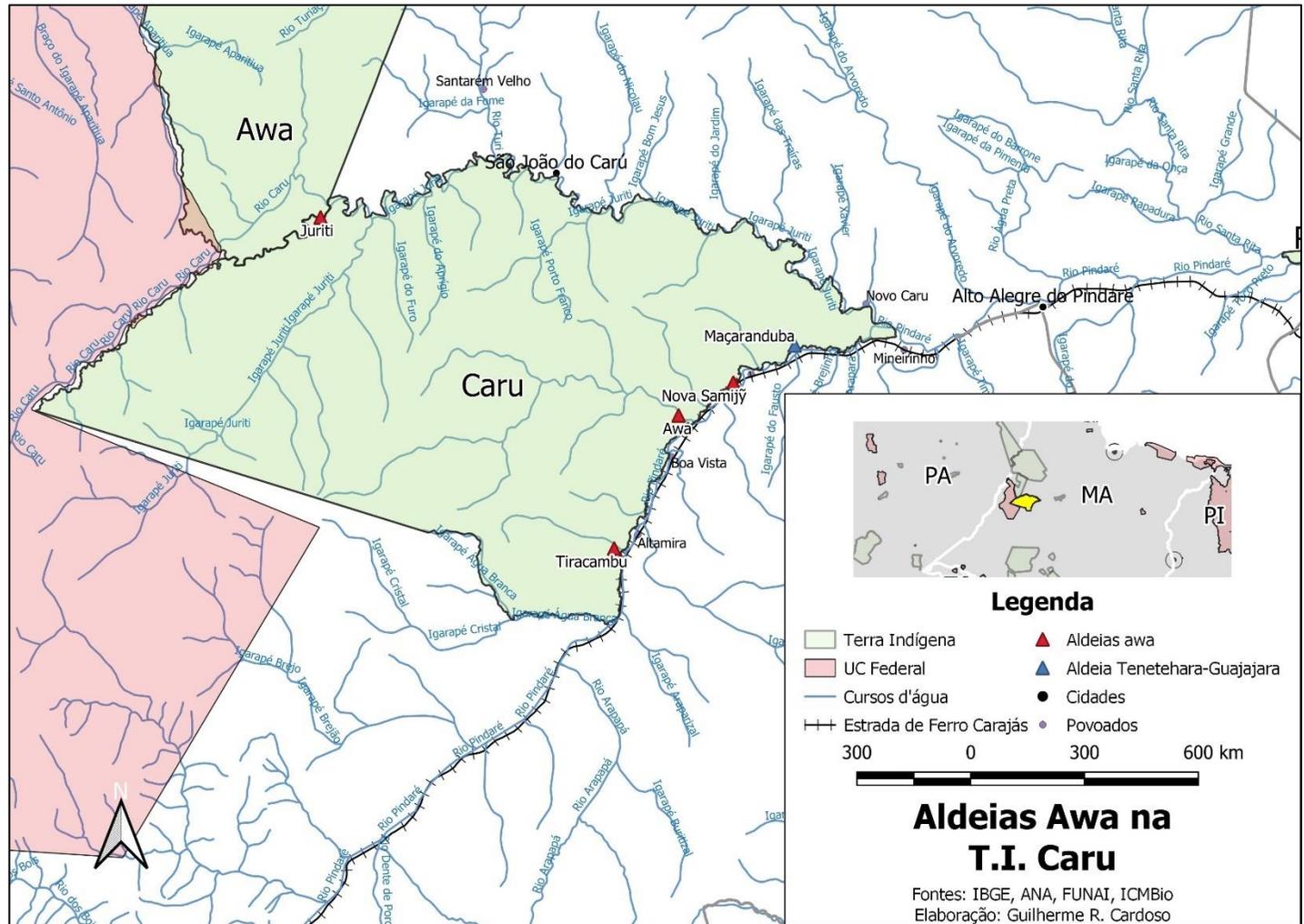


Figura 31 Terra Indígena Caru.

Apêndice II – Fotos



Figura 33 Algumas das muitas crianças da aldeia awa.



Figura 34 Homens trabalhando na roça.



Figura 35 Homens arrumando suas flechas durante protesto na EFC.



Figura 36 Takwarixika e Iharo.



Figura 37 Criança sendo observada pelos adultos.



Figura 38 Hajkaramykya e ao fundo Tatuxa'a.



Figura 39 Takamỹ'ix'a'a, Takwarixika, Amiria e eu trabalhando juntos. Foto de Josy Marciane Moreira Silva.



Figura 40 Concetração durante oficina na aldeia Awa.