

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO (UEMA)
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS (CCSA)
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM CARTOGRAFIA SOCIAL E POLÍTICA DA
AMAZÔNIA (PPGCSPA)

ROSANA DE JESUS DINIZ SANTOS

POVO AWA E MINERAÇÃO:
atos de resistências no contexto das relações com a Estrada de Ferro Carajás,
Terra Carú/ MA

São Luís
2024

ROSANA DE JESUS DINIZ SANTOS

POVO AWA E MINERAÇÃO:
atos de resistências no contexto das relações com a Estrada de Ferro Carajás,
Terra Carú/MA

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia-PPGCSPA/Centro de Ciências Sociais e Aplicadas da Universidade Estadual do Maranhão, como requisito necessário para obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Prof. Dra. Patrícia Maria Portela Nunes

São Luís
2024

Santos, Rosana de Jesus Diniz.

Povo Awa e mineração: atos de resistências no contexto das relações com a estrada de ferro Carajás, Terra Carú/ MA. / Rosana de Jesus Diniz Santos. – São Luís, 2024.

230 f

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, Universidade Estadual do Maranhão, 2024.

Orientadora: Profa. Dra. Patrícia Maria Portela Nunes.

1. Povo Awa. 2. Estrada de Ferro Carajás. 3. Empresa Vale. 4. Resistência étnica. 5. Mobilizações étnicas. 6. CIMI. I.Título.

CDU: 316.48:316.347(=1-82) (812.1)

ROSANA DE JESUS DINIZ SANTOS

POVO AWA E MINERAÇÃO:

atos de resistências no contexto das relações com a Estrada de Ferro Carajás, Terra Carú/MA

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia-PPGCSPA/Centro de Ciências Sociais e Aplicadas da Universidade Estadual do Maranhão, como requisito necessário para obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Prof. Dra. Patrícia Maria Portela Nunes

Data de aprovação: 20/01/2025

Prof. Dra. Patrícia Maria Portela (Orientadora)
(PPGCSPA/UEMA)

Prof. Dra. Eliane Cantarino O'Dwyer (Examinador Externo)
(Universidade Federal Fluminense UFF/RJ)

Prof. Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida (Examinador Interno)
(PPGCSPA/UEMA)

*Ajaho ta iwa pe, jã ta karawa pe! Awa te jaha!
Eu vou para o céu, contar para os Karawara! Eu sou Awa!*

Espiritualmente, a terra para nós é mãe. Com a chegada da colonização, foi retirada a nossa mãe da gente. Fomos expulsos da casa da mãe, que é a nossa terra. A terra não pertence a nós, nós é que pertencemos à terra. E isso tem sido uma luta nesses mais de 500 anos, quando enfrentamos as retomadas (Anastácio Peralta, Kaiowá, MS).

In memoriam de Rosalina Silva Diniz, minha mãe, minha
inspiração para o exercício da escrita. Minha gratidão e eternas
saudades.

AGRADECIMENTOS

Deus é Amor. Arrisquemos viver por Amor!

Com gratidão chego ao final desta etapa do mestrado. Não foi fácil, mas tive o apoio que precisei em favor da produção do conhecimento e da importância da reflexividade nesse processo.

Quero agradecer à minha mãe, Rosalina Silva Diniz, que fez a sua Páscoa definitiva antes de ver a minha defesa. Nesses dois meses as boas lembranças me levaram adiante, pois sentia a sua presença indo até a minha mesa de estudo trocar palavras breves, e eu lhe pedia a benção. No início do mestrado, em junho de 2022, meu pai, José Ribamar Santos, também fez a sua Páscoa. De onde estiverem, meus pais, continuem a me guiar. Gratidão.

Agradeço aos meus irmãos e irmãs que alegam minha vida com suas existências e com os momentos em que passamos juntos. Nós, as “crias de Ribão e Rosa”, somos muitos e somos felizes.

Agradeço aos meus colegas indigenistas do Conselho Indigenista Missionário, (Cimi) pelo incentivo e apoio na caminhada junto à Causa Indígena. Causa que é de todos!

Agradeço ao professor Dr. Horácio Antunes e a M^a. Ariana Gomes pela contribuição e aos colegas da minha turma, Ano 2022/2024.

Agradeço à Madalena Borges, minha companheira de alta luz. Gratidão pela presença, incentivo, discussão e reflexão noite adentro para a construção deste texto.

Agradeço ao Programa de Pós-graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (PPGCSPA) e aos professores (as) pelo apoio e incentivo a participar de eventos científicos, como a XIV Reunião de Antropologia do Mercosul e a 34^a Reunião Brasileira de Antropologia, e pelo apoio recebido da CAPES. Agradeço também aos professores e técnicos do laboratório pela elaboração dos mapas.

Agradeço a minha orientadora, Dra. Patrícia Portela Nunes, pelo excelente trabalho de orientação que me ajudou a pensar para além da subjetividade. Ao Dr. Alfredo Wagner e a Dra. Rosa Acevedo pelas contribuições apresentadas à pesquisa durante a qualificação.

Agradeço aos Awa pela alegria de ter convivido entre vós. Essa convivência marcou a minha vida. Estudar e refletir com e sobre vocês é fortaleza para mim. Agradeço aos que me concederam entrevistas e conversaram comigo sobre as questões envolvendo a pesquisa: Manã, Majakatya, Tatuxa'a e Amiria, jovens lideranças e professores. Agradeço aos Awa, da aldeia Tiracambu, pela recepção em nosso reencontro, após 4 anos em que estivemos distantes desde a pandemia. O choro e os abraços foram demonstrações de amor e amizade para sempre!

Agradeço ao José Wilson Guajajara e aos demais parentes pela permissão para a escuta das discussões, na aldeia Maçaranduba, dos temas relacionados a Estrada de Ferro Carajás, pelas conversas e pela entrevista.

Os desafios da Causa Indígena são grandes, mas a força e a espiritualidade dos povos, em conexão com os encantados e *karawara*, abastecem vossos corpos e espíritos para a batalha em defesa da Vida todos os dias.

RESUMO

Este trabalho é resultado de uma pesquisa etnográfica realizada junto ao povo Awa, da Terra Indígena Carú, no Maranhão. O objetivo é refletir sobre alguns dos atos de resistência dos Awa no contexto das relações com a Estrada de Ferro Carajás (EFC), que se estrutura como um corredor logístico de exportação de *commodities* operado pela empresa Vale, situando-se no tempo e no espaço como um *continuum* do Projeto Grande Carajás (PGC). Embora o PGC tenha sido extinto, ele se reconfigura, gerando desafios, conflitos e violações ambientais, sociais e culturais sobre os territórios e modo de vida dos Awa. Por meio de dados obtidos a partir de observações de vivências anteriores junto aos Awa e de visitas ao campo etnográfico entre 2023 e 2024, foi possível verificar um conjunto de ações referentes à Vale (termos, planos, subprogramas, processos judiciais) inerentes à EFC que fundamentam essa relação. Em torno dessas ações encontram-se agências e agentes mediadores que se autoconstituem como legítimos a atuarem no plano dessas relações. O problema da pesquisa desenvolveu-se com base nas relações existentes entre a pesquisadora e o povo Awa anteriores ao mestrado, permitindo propor tal reflexão. A análise focou nos modos de resistência dos Awa no plano das relações de poder instituídas, demonstrando como eles têm superado as ações e políticas genocidas por meio de alianças interétnicas de cunho político e reivindicatório perante a Vale e o Estado, bem como através da opção pelo casamento intraétnico, estratégias que favoreceram o crescimento do povo ao longo dos 50 anos de sua história desde as primeiras transferências dos grupos Awa pelas frentes de atração da Funai.

Palavras-chave: Povo Awa; Estrada de Ferro Carajás; mobilizações étnicas; Mística militante, Cimi.

ABSTRACT

This work is the result of ethnographic research carried out with the Awa people of the Carú Indigenous Land in Maranhão. The objective is to reflect on some of the Awa acts of resistance in the context of their relations with the Carajás Railway (EFC), which is configured as a logistics corridor for the export of commodities operated by Vale, situated in time and space as a continuum of the Greater Carajás Project (PGC). Although the PGC has been extinguished, it is reconfigured, generating challenges, conflicts, and environmental, social, and cultural violations of the Awa territories and way of life. Through data obtained from observations of previous experiences with the Awa and from visits to the ethnographic field between 2023 and 2024, it was possible to verify a set of actions related to Vale (terms, plans, subprograms, legal proceedings) inherent to the EFC that underpin this relationship. Around these actions, there are agencies and mediating agents that constitute legitimate actors in the plan of these relations. The research problem was developed based on the relationships that existed between the researcher and the Awa people prior to the master's degree, allowing for the proposal of this reflection. The analysis focused on the Awa's modes of resistance in terms of established power relations, demonstrating how they have overcome genocidal actions and policies through interethnic alliances of a political nature and demands for protest against Vale and the State, as well as through the option for intraethnic marriage, strategies that have favored the growth of the people over the 50 years of their history since the first transfers of Awa groups by Funai's attraction fronts.

Keywords: Awa people; Carajás Railway; ethnic mobilizations; Militant mystic, Cimi.

Lista de Figuras

Figura 1: Em atividade na escola, na aldeia Tiracambu	30
Figura 2: Com as mulheres em movimento na Aldeia Awa	34
Figura 3: Os Awa em movimento na aldeia Awa, no contexto da duplicação da EFC.....	40
Figura 4: Terra indígena Carú	44
Figura 5: Duplicação da EFC	49
Figura 6: Movimento dos Awa questiona a Funai no contexto de duplicação da EFC.....	51
Figura 7: Muro com tela nas proximidades do povoado de Alzilândia	60
Figura 8: Muro sem tela na altura da cidade nas proximidades da cidade de Alto Alegre do Pindaré .	61
Figura 9: Travessia na balsa sobre o Rio Pindaré.....	62
Figura 10: Vista de satélite da aldeia Awa	64
Figura 11: Visão da TI Caru, Serra da Vovó	68
Figura 12: Com a liderança Tatuxa'a e seus filhos, dirigindo o seu quadriciclo até a Serra da Vovó...	71
Figura 13: Pontos de campo na Terra Indígena Caru	73
Figura 14: Casa Awa, na aldeia Awa.....	75
Figura 15: Vista da cozinha das casas Awa, aldeia Awa.....	75
Figura 16: Sítio do Piranea, que é funcionário contratado da Funai	77
Figura 17: Piranã no sítio mostrando a sua criação de porcos	77
Figura 18: Hajkaramukya e sua esposa e seus filhos, à esquerda. Irakatakoa e seu netinho, ao centro, Takwarixika ao fundo, à direita	78
Figura 19: Representação Awa na reunião e avaliação do PBACI	80
Figura 20: Em reunião do PBACI na Aldeia Maçaranduba.....	80
Figura 21: Foto de um dos jovens casais.....	82
Figura 22: Na casa de Miraha'a.....	83
Figura 23: Os homens mais velhos na atualidade entre os Awa	84
Figura 24: Amaparano'oj na casa do neto, na aldeia Tiracambu	84
Figura 25: Vista da aldeia Tiracambu com as novas casas	86
Figura 26: Travessia de canoa sobre o Rio Pindaré	89
Figura 27: Escrevendo as propostas dos Awa durante o trabalho de grupo	89
Figura 28: Terras indígenas habitadas pelos Awa	104
Figura 29: Terra Indígena Awa.....	106
Figura 30: Mapa com as 23 autorizações ferroviárias	120
Figura 31: Região de impacto da EFC	124
Figura 32: Desenho feito por Xipawahamyna retratando seu <i>hakwa</i> no tempo da floresta	147
Figura 33: Registro na aldeia Maçaranduba durante a reunião do PBACI.....	150
Figura 34: Crescimento populacional da aldeia Awa.....	151
Figura 35: Crescimento da população feminina da Aldeia Awa.....	152
Figura 36: Atual expansão com novas casas e novas aldeias na Aldeia Awa	157
Figura 37: Mapa da Aldeia	159
Figura 38: Moradores da Aldeia Awa.....	177
Figura 39: Casamento entre grupos Awa.....	178
Figura 40: Os Awa durante o movimento de interdição da ferrovia	181

Lista de abreviaturas e siglas

ACP – Ação Civil Pública
ANTT – Agência Nacional de Transporte Terrestre
AI – Agravo de Instrumento
AIAAV – Articulação Internacional dos Atingidos e Atingidas pela Vale
APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
BNDES – Banco Nacional de Desenvolvimento Social
CAR – Cadastro Ambiental Rural
CF – Constituição Federal do Brasil
CIDH – Comissão Interamericana de Direitos Humanos
CGIIRC – Coordenação Geral de Indígenas Isolados e Recém Contatados
CGLIC – Coordenação Geral de Licenciamento Ambiental
CLUA - Aliança para o Clima e Uso da Terra
CIMI – Conselho Indigenista Missionário
CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CVRD – Companhia Vale do Rio Doce
COAPIMA – Coordenação das Organizações e Articulações dos Povos Indígenas do Maranhão
ECI – Estudo Componente Indígena
EFC – Estrada de Ferro Carajás
FICO – Ferrovia de Integração Centro-Oeste
FIOL – Ferrovia de Integração Oeste-Leste
FNS –Ferrovia Norte-Sul
FUNAI – Fundação Nacional dos Povos Indígenas
FPE - Frente de Proteção Etnoambiental
IBAMA – Instituto Brasileiro de Meio Ambiente
ISPN – Instituto Sociedade População e Natureza
MPF – Ministério Público Federal
OEA – Organização dos Estados Americanos
OAB – Ordem dos Advogados do Brasil
OIT – Organização internacional do Trabalho
PBACI – Plano Básico Ambiental do Componente Indígena
PBA – Plano Básico Ambiental
PEC – Proposta de Emenda Constitucional
PFC – Projeto Ferro Carajás
PGC – Programa Grande Carajás
PGR – Procuradoria Geral da República
PIPOU – Programa Indígena de Permanência e Oportunidades na Universidade
PL – Projeto de Lei
RAMA – Rede de Agroecologia do Maranhão
RE – Recurso Extraordinário
SEDUC – Secretaria de Educação e Cultura
SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena
SPI – Sistema de Proteção do Índio
STF – Supremo Tribunal Federal
TI – Terra Indígena
TCC – Termo de Cooperação e Compromisso
TRF1 – Tribunal Regional Federal 1ª Região
USAID – Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1. A PESQUISA: DA MINHA RELAÇÃO, MOTIVAÇÕES E FUNDAMENTOS	22
1.1 O Cimi: <i>lócus</i> da minha mística e militância	22
1.2 Minha relação com o grupo social da pesquisa	30
1.3 Fundamentos teóricos para pensar a realidade empírica Awa.....	37
1.4 Sobre os povos indígenas como grupos étnicos.....	39
1.5 A construção e delimitação do problema da pesquisa: objetivos, procedimentos teóricos- metodológicos e relevância.....	44
1.6 Os denominados Plano Básico Ambiental do “Componente Indígena” (PBACI) e o “Termo de Cooperação e Compromisso” (TCC): instrumentos de relação da Vale com os Awa e demais mediadores	46
2. O CAMPO ETNOGRÁFICO	59
2.1 O trabalho de campo – primeira viagem ao campo etnográfico e retomada das minhas relações com os Awa pós-pandemia	59
2.1.1 Segunda viagem ao campo etnográfico – aldeias Awa, Tiracambu e Maçaranduba (TI Carú)	67
2.1.2 Visita à aldeia Tiracambu – um reencontro de emoção	81
2.1.3 Aldeia Maçaranduba – escuta da reunião de discussão do novo PBACI de instalação e avaliação do PBACI de operação	86
2.2 Abordagens teóricas para análise das relações entre o Estado brasileiro e a Vale com os povos atingidos	89
2.3 O grupo social da pesquisa: o Povo Awa Guajá	95
2.3.1 A história do contato – uma síntese Awa.....	95
2.3.2 TI Awa: regularização de uma terra para os Awa Guajá.....	105
2.4 As relações interétnicas verificadas no campo etnográfico	108
2.5 A EFC: histórico e desdobramentos contemporâneos do PGC	113
2.5.1 Passagem por outros estudos.....	113
2.5.2 A mineradora Vale: quadro síntese.....	118
3. A DUPLICAÇÃO DA EFC E O CAMPO JURÍDICO	125
3.1 Violações e ilegalidades – as estratégias reveladas no âmbito do direito	125
3.2 Do direito à reparação	130
3.3 A Vale S.A inicia operação na via duplicada da EFC	132
3.4 A luta por direitos como ação política dos atingidos(as)	134
4. DIFERENTES MODALIDADES DE RESISTÊNCIA AWA	140
4.1 Demografia e parentesco: estratégias matrimoniais Awa	142
4.1.1 Quantificando o crescimento na aldeia Awa	150
4.1.2 A expansão da Aldeia Awa	155
4.1.3 <i>Tu tea</i> e o <i>tu newêna</i> como categorias de reprodução social Awa	161

4.1.4 Algumas modalidades de casamentos observadas.....	166
4.1.5 A sistematização dos dados populacionais das famílias Awa.....	177
4.2 “Fazer movimento na ferrovia”: as interdições na EFC pelos povos indígenas do MA .	181
4.2.1 As interdições por anos.....	189
4.3 Outras formas cotidianas de resistência no âmbito dos subprogramas em execução ..	195
4.3.1 “Amansar”, “catar piolho” e punir: a produção da divisão interna como controle das formas cotidianas de resistência Awa frente a imposição de um modo de vida primordial	196
4.3.2 Acordos e estratégias comuns de resistência: a superação da divisão interétnica no âmbito das negociações com a Vale: a percepção dos entrevistados.....	204
4.3.3 A politização da resistência: “sem a logo da Vale nas costas!”	209
4.3.4 O gado como projeto de futuro para os Awa e Guajajara	210
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	214
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	220
ANEXOS	229

INTRODUÇÃO

A construção do conhecimento deve passar pela reflexividade. De certa maneira, é isso que busco fazer com a presente pesquisa. Ela decorre de minha vivência na realidade empírica junto ao povo¹ Awa Guajá, do qual me aproximei em 1999, atuando como educadora pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi) e, posteriormente, pela Secretaria de Educação e Cultura do estado (Seduc), nas aldeias Awa e Tiracambú, Terra Indígena Caru, até 2019. A temática da pesquisa se desenvolveu a partir de relações existentes entre a pesquisadora e o povo Awa Guajá², anteriores ao mestrado, o que permitiu propô-la. De modo que meu interesse em estudar essas relações está conectado com a própria atuação e implicações para o Cimi, minha comunidade de ação e reflexão junto à causa dos povos indígenas.

Refletir sobre as vivências nesse campo etnográfico (BRONZ, 2016), lugar de minha prática, sempre esteve no meu horizonte de pesquisa como um desafio, visto que carecia dos instrumentos de análise para dar conta de observações e descrições também no campo político (BOURDIEU, 1989), o campo propriamente dito das relações sociais. É nesse campo que situo a escolha do tema e do problema: o povo Awa Guajá no contexto das relações com a Estrada de Ferro Carajás (EFC), no Maranhão.

Assim, as questões giram propriamente em torno de como os desdobramentos contemporâneos do extinto Projeto Grande Carajás (PGC) se apresentam no tempo e no espaço como um *continuum*, uma vez que, apesar de

¹ Neste estudo me refiro a povo indígena, conforme a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Contudo, segundo Pessoa (s/d), o filósofo italiano, Giorgio Agamben, discute os significados do termo Povo numa perspectiva de uma fratura biopolítica. Para ele, povo tanto dá nome ao sujeito político quanto a uma classe que é politicamente excluída, de modo que esses sentidos díspares geram conflitos. Ele é aquilo que não pode ser incluído no todo do qual faz parte e não pode pertencer ao conjunto no qual já está desde sempre incluído.

² Neste texto adotarei a escrita **Awa** (sem acento) para me referir a este Povo indígena, que é como se autodenominam **AWA TE**, que eles traduzem como ‘gente mesmo’ quer dizer gente de verdade. Os Awa atribuem à sua origem como a gente que veio da madeira – *wira*, conforme narram na história Mayra, o Criador Awa. Guajá é o nome pelo qual eles ficaram conhecidos. Durante as atividades escolares a equipe do Cimi, os Awa e os linguistas adotaram a convenção na escrita Awa Guajá, dado que Guajá constava como sobrenome nos Registros Administrativos de Nascimento de Indígena (RANI) emitidos pela Funai.

extinto, ele se reconfigura, impulsionando novos desafios, conflitos e violações ambientais, sociais e culturais sobre os territórios e modo de vida dos povos.

A pesquisa se insere em uma perspectiva de continuidade dos estudos sobre os efeitos (SIGAUD, 1989) sociais e ambientais dos projetos de desenvolvimento na Amazônia e da visão de impactos adotadas por esses empreendimentos que, por sua vez, contrastam com a lógica e visão dos coletivos atingidos. Historicamente, o PGC produziu mudanças na Amazônia Maranhense, transformando espaços e, por conseguinte, a vida dos povos indígenas da região de modo irreversível. O estudo traz alguns aspectos da dinâmica desse “desenvolvimento” a partir das ações de mitigação e compensação vivenciadas pela sociedade Awa.

Conforme O’Dwyer (2010), no fazer antropológico, deve-se estudar uma sociedade em seu contexto a partir das categorias e valores próprios dos grupos. Assim, este estudo é uma tentativa de apresentar, nesse contexto de relações de poder, as diferentes modalidades de resistências dos Awa que também são entendidas enquanto resultantes dessas relações de poder (FOUCAULT, 2012). Diante do desafio do exercício da reflexividade, recorro a Bachelard (1996, p. 17) que afirma que “o conhecimento do real é luz que sempre projeta algumas sombras. Nunca é imediato e pleno [...]. O pensamento empírico torna-se claro *depois*, quando o conjunto de argumentos fica estabelecido”.

A pesquisa tem como objetivo refletir sobre quais formas de resistência em curso estão sendo adotadas pelos Awa no contexto das relações com a EFC. Essa estrada se estrutura como um corredor ferroviário logístico de exportação de *commodities*, hoje operado pela empresa privada Vale, e situa-se no tempo (presente e passado) e no espaço (local e global) no plano das representações (material e imaterial) da vida e do território do povo.

Para reflexão das diferentes modalidades de resistência dos Awa diante das dinâmicas criadas pela EFC, me apoio nas contribuições James Scott (2013) e Foucault Deleuze (2012).

No cenário das relações estabelecidas pontuo que a noção de estratégias³, enquanto uma prática a partir de definições usadas pelo meio empresarial (BRONZ, 2016), foi acionada pela Vale S.A como atos deliberados no campo jurídico e do indigenismo para assegurar os seus interesses econômicos. A empresa adotou a judicialização como modo de criminalização de defensores, incluindo membros do Cimi e de lideranças indígenas. Essa noção também está aqui colocada em relação ao Estado, em virtude dos seus atos e categorias institucionalizadas na relação com os Awa, por meio da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai).

A definição de estratégia, enquanto prática, tem lugar central no meio empresarial (BRONZ, 2016). Pressuposto que assume também centralidade na luta dos grupos sociais que vivenciam relações de dominação frente as relações assimétricas de poder, como é o caso dos Awa perante a Vale S.A. Segundo Bronz (2016), fora do campo da Administração, a noção de estratégia foi aplicada no estudo das relações sociais em sentidos relacionados a diversas situações, como, por exemplo, no sentido de jogo atribuído por Bourdieu.

A pesquisa foi constituída utilizando dados etnográficos sistematizados por mim durante trabalhos acadêmicos anteriores (SANTOS, 2015; 2016) e por meio de trabalhos de campo para esta pesquisa, em fevereiro de 2023 e janeiro de 2024, nas aldeias Awa, Tiracambu e Maçaranduba, na TI Caru. Durante a segunda visita de campo, em janeiro de 2024, participei de uma reunião dos indígenas Guajajara e Awa, na aldeia Maçaranduba, na qual discutiram sobre o denominado Plano Básico Ambiental do “Componente Indígena⁴” (PBACI) de instalação e o de operação da área duplicada da EFC.

Quanto aos procedimentos metodológicos de natureza etnográfica foram realizados trabalhos de campo, entrevistas, conversas e escutas junto às

³ Ao falar de estratégia, a situação empírica Awa deve ser pensada como inscrita nos próprios aparatos de Estado. O que significa que há um sistema de agências e agentes articulados com os interesses da Vale, assegurando-lhe um nível de institucionalização que é possível se depreender da elaboração e execução de planos, programas, planos e projetos. Por essa razão, entendemos que as estratégias Awa são analisadas como atos de resistência.

⁴ Componente indígena é como se pode resumir a visão dos licenciadores sobre como estes encaixam os povos indígenas em atos de Estado. As aspas devem-se a uma categoria da ordem da intervenção atualizada pelas agencias licenciadoras com objetivo de enquadramento dos povos aos projetos licenciados.

comunidades Awa e Tiracambu. Realizei consultas bibliográficas (revistas, livros, Ações, pareceres, decisões, estudos, sites/páginas eletrônicas, artigos, teses e dissertações, documentos, notas técnicas, relatórios), anotações pessoais, artigos e Trabalho de Conclusão de Curso de minha autoria, vídeos e áudios, de trabalho de campo. Além de pesquisas em sites das instituições e agências presentes no contexto da pesquisa, como da Vale e sua implementadora, o Instituto Sociedade População e Natureza (ISPN)⁵, inerentes à compensação e à mitigação das obras de expansão, instalação e operação da EFC.

Em torno dessas ações há mediadores constituídos por meio de agências, incluindo o Estado brasileiro, que se constituem como legítimos a atuarem no plano dessas relações e que serão trazidos ao centro da descrição etnográfica. São agentes públicos e empresariais, da sociedade civil, de associações indígenas e assessorias que compõem o novo espaço relacional (PUERTA, 2010) Awa que se atualiza. Dessa vez, porém, o estado de relações dos Awa com essas agências e suas ações é de interação. Poderíamos pensar esse conjunto como *stakeholders* (partes interessadas), mediadores com atuação nas áreas de influência do empreendimento (BRONZ, 2016) Vale, garantindo certa previsibilidade sobre os comportamentos Awa?

Esse conjunto de ações e agentes inserem-se nos desdobramentos contemporâneos da EFC: sua expansão/duplicação e sua conexão com a chamada Cruz Ferroviária Nacional⁶. Em função da duplicação da EFC, encontra-se em execução o PBACI, que é parte do processo de licenciamento ambiental da expansão, sob responsabilidade da Vale junto à Funai e ao Instituto Brasileiro de Meio Ambiente (Ibama) (PBACI/VALE, 2015).

⁵ O ISPN é uma agência não governamental (Ong) que faz parte do conjunto de agências e atores presentes no atual contexto como implementadora da Vale junto aos povos AWA, Guajajara e Ka'apor das terras Caru, Alto Turiaçu e Rio Pindaré. O Ong implementa o Termo de Cooperação e Compromisso (TCC), Plano Básico Ambiental do Componente Indígena (PBACI), ambos da Vale. Adiante falaremos mais dessa agência. Assim, o lugar que ela ocupa ali não é de uma Ong socioambiental, mas de uma empresa, executando acordos envolvendo milhões. Além disso, “fruto da parceria entre o ISPN e a Vale”, comandam o Programa Indígena de Permanência e Oportunidades na Universidade (PIPOU).

⁶ Corredor de exportação de *commodities* composto pela Ferrovia Norte Sul (FNS), Ferrovia de Integração Centro-Oeste e (FICO) Ferrovia de Integração Oeste-Leste (FIOL) (VALE, 2020).

A título de esclarecimento, elegi como interesse de pesquisa a relação dos Awa com algumas ações desses subprogramas do PBACI. Com os entrevistados conversamos a respeito do programa Proteção Territorial e o de Fortalecimento Institucional (definidos adiante), por razões de delimitação e por carecer de mais tempo para observação e investigação. A partir das entrevistas é possível conhecer as posições e entendimentos dos Awa acerca deles.

Outro esclarecimento refere-se à menção aos Guajajara. No âmbito da pesquisa estes são referidos ao plano das relações interétnicas estabelecidas no contexto relacional, visando obter opiniões e informações mais específicas sobre as mobilizações de interdição da EFC, os processos judiciais contra as lideranças indígenas movidos pela Vale em função dos movimentos de interdições da ferrovia. Acerca dos movimentos de interdição na ferrovia a descrição aborda os períodos, pautas e os protagonistas imbricados nessas mobilizações étnica, incorpora a essa resistência saberes e técnicas, estratégias e conhecimentos específicos de domínio das diferentes etnias envolvidas que podem ser estudados posteriormente como técnicas de lutas diante das estratégias renovadas da dominação na Região Amazônica.

A Vale utiliza-se de cláusulas contratuais para estabelecer parâmetros na relação dos Awa, Ka'apor e Guajajara com a EFC. O intuito foi entender posições relacionadas à proibição de interdição e criminalização de defensores pela Vale. Incluo no trabalho as falas do cacique Pistola, da aldeia Maçaranduba, obtidas durante a reunião, e por meio de entrevistas por ocasião da reunião de avaliação do PBACI/Instalação, na aldeia Maçaranduba, convocada pelo referido cacique. Participaram lideranças Guajajara, das TIs Rio Pindaré e Carú, lideranças Awa, das TIs Awa, Carú e Alto Turiaçu. As referidas falas e entrevistas compõem o Capítulo 4, no qual analiso a visão deles sobre a Vale e os desafios da resistência no campo das lutas políticas, como o de “fazer movimentos na ferrovia”.

No atual contexto é por meio dos programas, acordos e planos que as novas relações são estabelecidas, não somente com a Vale, mas também com toda a logística e grau de institucionalização que as ações ligadas ao PBACI e ao “Termo de Cooperação e Compromisso” (TCC) carregam consigo. Por meio desses programas os Awa também tomam suas posições e estabelecem graus de

confiança, de aceitação ou discordância no âmbito dessas relações com a Vale, a implementadora da Vale, o ISPN, a Funai e o conjunto de assessorias institucionais.

Todo esse conjunto de ações pode ser caracterizado como atos da administração empresarial, com características ou aproximação do que Teófilo da Silva (2009) tratou como indigenismo empresarial focado em resultados das ações, dos bens e recursos pertencentes aos Awa. Esse contexto administrativo e empresarial não se verifica entre nenhum outro povo indígena no estado, sobretudo uma presença regular e massiva da Funai. Todo esse conjunto se move por meio de procedimentos envolvidos na administração das ações do PBACI e do TCC, que se constituem como “áreas de influência” onde as empresas exercem a sua territorialização (BRONZ, 2016, p.21).

O foco da análise priorizou os modos de resistência Awa em curso no plano dessas relações de poder ora instituídas, demonstrando que as diferentes resistências Awa se mostram exitosas na superação das ações/políticas genocidas em curso ao longo de 50 anos, desde as primeiras transferências dos primeiros grupos pela Funai em virtude da implantação do PGC pelo Estado brasileiro.

O estudo está organizado em quatro capítulos. No Capítulo 1 apresento a minha relação, motivações e fundamentos para a pesquisa, tecendo uma reflexão sobre o meu vínculo com o Cimi, minha comunidade de militância devido ao qual estabeleci relações com o povo Awa. Também trago a construção do problema da pesquisa, na qual apresento os objetivos e procedimentos teóricos e metodológicos, a delimitação do problema e sua relevância, alguns fundamentos teóricos para pensar a realidade empírica do povo Awa e dos povos indígenas enquanto grupo étnico.

No Capítulo 2 trago o campo etnográfico e os trabalhos de campo, informações sobre o povo Awa e informações sobre a regularização fundiária da terra Awá; apresento uma reflexão sobre as relações interétnicas verificadas em função da relação com a EFC que se apresentam em muitos momentos tensionadas em função das negociações com a empresa Vale. Ao longo dos anos de vivência pude observar outros conflitos e alianças em função do usufruto territorial da TI Caru entre os dois povos. Por fim, situo a EFC como desdobramento contemporâneo do PGC (o projeto S 11 D, a duplicação, a construção de um muro

cercando a ferrovia) e apresento as estratégias da empresa para garantir seus interesses no local.

No Capítulo 3 apresento dados de pesquisa, sistematizados em 2015 com a ideia do campo jurídico: a duplicação da EFC, suas violações e ilegalidades; e as estratégias acionadas pela Vale contra defensores indígenas e não indígenas. Menciono o direito à reparação e a luta por direitos como ação política dos atingidos.

No Capítulo 4 descrevo as diferentes modalidades de resistências Awa a partir de dados sobre a demografia para refletir sobre o parentesco. Faço um levantamento dos movimentos de interdições na EFC e a partir das entrevistas elenco outras modalidades de resistências.

1. A PESQUISA: DA MINHA RELAÇÃO, MOTIVAÇÕES E FUNDAMENTOS

1.1 O Cimi: *lócus* da minha mística e militância

Ao pensar este tópico me propus a refletir sobre quem é o Outro que dá sentido à minha mística e à minha militância na caminhada junto ao Cimi⁷, instituição vinculada a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Para o Cimi (1973), o Outro são os povos indígenas: “[...] anunciar, na esperança, que aquele [o Índio] que deveria morrer é aquele que deve viver”. Assim, o Cimi tece sua relação de alteridade com os povos indígenas como um gesto de compromisso e de solidariedade há mais de 50 anos.

Diante disso, entendo ser importante explicitar, já no início desta dissertação, a compreensão da instituição sobre essas duas categorias, mística e militância, uma vez que ambas constituem a práxis dos membros da entidade e definem a forma como estes desenvolvem suas atividades indigenistas junto aos povos e comunidades indígenas. Na busca de uma melhor conceituação sobre mística, recorro ao teólogo Márcio Fabri:

A raiz etimológica grega desta palavra (*mys*) permite entender por este conceito o conjunto de forças e motivações escondidas e subjacentes, que conjugam suas opções e seus critérios de construção de sentido e interpretação da vida. A Bíblia poeticamente descreve a mística de quem é justo como as raízes de uma árvore plantada junto aos regatos, que pode por isso produzir frutos na estação devida e manter verdes as suas folhas mesmo quando os tempos são maus (Salmo 1,3). (FABRI, 2000, p. 54).

Dentre vários conceitos de militante, o Dicionário Aurélio o define como “aquele que pertence a alguma organização apostólica da Igreja”. É entendido então enquanto apostolado. Todavia, esse conceito não se restringe a uma

⁷ O Cimi foi fundado em abril de 1972, a partir de uma reunião de estudo entre leigos e bispos sobre a Pastoral Indigenista, convocada pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). A tramitação do Projeto de Lei sobre o Estatuto do Índio, as denúncias feitas na Declaração de Barbados I (1971) sobre a continuidade do colonialismo missionário, a insatisfação dos missionários com a ausência de uma pastoral específica (uma autocrítica da pastoral indigenista realizada até então) junto aos povos indígenas e o genocídio dos índios no Brasil, praticada pelo Estado brasileiro, que desde 1969 era noticiado em veículos internacionais de comunicação, estavam entre as preocupações da CNBB naquele contexto. Como resultado, concretizou-se uma coordenação de assessoria nacional da atividade missionária junto aos povos indígenas, na forma de um Conselho Indigenista Missionário (SUESS, 1996).

dimensão confessional, pois é utilizado para identificar aqueles que atuam ativamente nos movimentos populares, partidos políticos e outras formas de organização na sociedade, como define o dicionário *on line* de língua portuguesa: “pessoa que milita, defende uma causa ou busca transformar a sociedade através da ação e não da especulação”⁸.

Para o Cimi, a militância é sinônimo de entrega, doação, abnegação, indignação e muita luta contra todas as formas de exclusão, opressão, discriminação, negação da vida. Mas nunca deve ser entendida numa perspectiva sacrificial, pelo contrário, ela tem que ser algo que dá prazer. Assim sendo, deve ser vivenciada intensamente, numa dimensão relacional de luta e festa, compromisso e paixão.

Dessa forma, o Cimi é o *lócus* da minha mística militante, por meio do qual me possibilita o encontro com o Outro e, a partir daí, compreendê-lo em seu contexto. Ao viver o desdobramento de minha fé na luta e na contemplação da mística militante, sinto-me mais próxima às suas lutas e às experiências espirituais dos povos, que se desdobra em atos de solidariedade. Uma mística militante específica que se volta para a defesa do direito do Outro existir. Embora este lugar de mediação, “a mediação da salvação libertadora, segundo o ensinamento da parábola do bom Samaritano⁹, acontece no lugar onde o Samaritano encontra aquele Outro que caiu nas mãos dos ladrões” (PLANO PASTORAL DO CIMI, 2015, p.27). A partir dessa parábola busquei situar o meu lugar na realidade empírica de meu engajamento, a ser refletida e textualizada. Foi por meio do Cimi que o meu encontro e convivência com os Awa foram possíveis. De modo que esse lugar – o primeiro junto a um povo indígena –, desafia-me, agora como pesquisadora, à reflexividade a partir desse lugar de prática e de vivência entre uma cultura singular e subjetiva com a sua visão própria de Mundo, como os Awa.

Nesta reflexão trago um destaque válido nas discussões sobre a disciplina Trabalho de Campo, ministrada pelo Professor Dr Alfredo Wagner, que foi a necessidade de uma transição que os cursistas deveriam fazer, saindo da

⁸ <https://www.dicio.com.br/militante/>.

⁹ Evangelho de São Lucas, no capítulo 10, versículos 25 a 37.

condição de militante mediador para a condição de um profissional pesquisador. Segundo ele, a renúncia é necessária em nome de uma habilitação pelo conhecimento. O lugar primordial a ser ocupado seria, agora, o lugar da pesquisa, bem como a relação com o problema a ser estudado. Neste lugar de transição, a função de mediação não caberia ao profissional pesquisador. Por outro lado, se reforçou a necessidade de uma pesquisa comprometida com sujeitos da pesquisa e suas realidades. De uma certa maneira, essa transição ensejaria maiores discussões ou problematização no percurso desse horizonte reflexivo, porque isso exige uma relativização de nossa compreensão do Outro.

Esta é a minha segunda pesquisa etnográfica sobre os Awa. Esta não é uma tarefa e uma escolha fácil ante a relação com o grupo pesquisado. Desse modo, ao propor este tema de pesquisa, busco focar um dos aspectos dessa práxis como um exercício reflexivo de pesquisador participante dedicado a causa indígena, a partir desse lugar de práticas e de observação.

Suess (2017, p.14) traduz o desdobramento da mística militante do Cimi:

Nossa mística é militante porque a causa do Reino nos coloca no centro de uma cadeia de grandes conflitos: a redistribuição dos bens acumulados e o reconhecimento dos outros e das outras em sua alteridade. Mística é vivência e contemplação da resistência da vida contra a morte. Nessa resistência se forja o horizonte do sentido. A vida tem sentido, apesar das contingências, das mortes e do desespero de muitos. No mundo globalizado todos os conflitos têm uma dimensão que ultrapassa a região e o país. Os conflitos em torno da terra/território dos povos indígenas nos colocam em conflitos com o latifúndio como sinônimo de privilégio e desigualdade [...] (SUESS, 2017, p.14).

Desse modo, ponho diante de mim a reflexividade sobre o Cimi, uma instituição não confessional que em alguns espaços de debate sobre os povos indígenas é visto como a Igreja colonizadora. No entanto, quero ressaltar que o Cimi é o próprio fruto dessa ruptura com a Igreja colonial. Assim, a minha prática vivida junto aos Awa não se pautou pela catequese, pela conversão e muito menos pela pregação e tradução da Bíblia, conforme poderá ser concluído a partir da descrição que apresento. O Cimi é colheita de uma Igreja que rompe com a missão colonialista entre os povos indígenas por sua mística militante.

Entre os Awa, a missão do Cimi não ergueu nenhuma igreja e nem se celebrou missa, ao contrário, buscou apoiá-los em suas reivindicações por prédio escolar e posto de saúde em suas comunidades. Os Awa não são resumidos pelo Cimi nem como cristãos e nem como ateus, dos quais queremos

sua alma ou conversão, mas como seres com uma espiritualidade e um sistema de crença próprios. A dimensão do diálogo interreligioso e intercultural se deu como uma via de mão dupla, que vem no plano da alteridade. Muitas vezes participei e fui curada pelos *Karawara* Awa durante os rituais noturnos, manifestando a mesma alegria que os Awa com a ida ao céu. Os Awa também não duvidaram que os *Karawara* podiam me curar e dialogar comigo, favorecendo a cura e o diálogo entre nós.

É por meio do diálogo com os agentes do Cimi que os Awa conhecem o trabalho e as estruturas do Cimi. De modo que os Awa estão em diálogo com uma parte dissonante da Igreja Católica, um Conselho de Indigenistas Missionários, que fez a crítica a Igreja colonialista, que passou a desenvolver uma missão específica junto aos povos indígenas, de replantar o que a colonização arrancou dos povos: suas línguas, suas culturas, suas espiritualidades, suas terras. Através da missão militante replantamos os sonhos dos povos indígenas e dos pobres nas rachaduras do sistema que os oprime (SUESS, 2017, p.17). De modo que é na minha relação social com os Awa que eu assumo também esse compromisso de replantar, e juntos, os Awa, o Cimi e eu, assumimos a colheita dessa sementeira.

No entanto, ainda há setores persistentes dessa mesma Igreja Católica que se beneficiam da exploração e da negação dos direitos indígenas, que apoiam discursos racistas e pregam o fim dos povos vistos como empecilhos ao “desenvolvimento”. Por isso, o Cimi, seus indigenistas e as lideranças aliadas ao Cimi, também são atacados e difamados como “a parte podre da Igreja Católica” (GÖRGEN, 2018, s/p) por defender a vida e os direitos dos povos indígenas. O Cimi e sua Causa são antagonistas a esses interesses no interior da Igreja Católica.

Diante da opção política do Cimi de oferecer denúncia à Organização dos Estados Americanos (OEA) em virtude da não desintrusão da terra Awa; em acionar judicialmente a Vale, o Instituto Brasileiro de Meio Ambiente (IBAMA) e a Funai pela ausência da consulta livre, prévia e informada aos Awa em função da duplicação da EFC e em apoiar a denúncia de lideranças Awa ao Ministério Público Federal (MPF), a qual resultou em uma liminar que paralisou por mais de 45 dias as obras de duplicação da EFC, é que se entende o processo judicial

que a Vale move contra o Cimi, contra mim e mais uma membra. Esta opção política do Cimi é marcada por dissensos entre os próprios Awa. Esses dissensos são corroborados pelas agências mediadoras mediante a um discurso de uma atuação pautada em parcerias que objetive o estabelecimento de um indigenismo altamente técnico e com legitimidade para atuar nesse campo etnográfico.

Segundo Almeida (2021, p.35), “a perspectiva da pesquisa etnográfica como compromisso, tomada por alguns antropólogos, abre caminho para uma ruptura radical com os pressupostos colonialistas, uma vez que incorpora a reflexividade a seus vetores de ação”. A maturidade teórico-reflexiva é um caminhar onde dou meus primeiros passos, pois são muitas as dimensões a serem consideradas na construção de um conhecimento.

Oliveira (2016), por sua vez, ao falar do antropólogo no período colonial, fala de uma alteridade sobre os povos indígenas que anistia a colonização e a desigualdade¹⁰ e que adotou uma visão romântica do indígena, tomou como autêntica uma reconstrução objetificadora da cultura, impôs a invisibilidade etnográfica da tutela e transformou o relativismo (índio) em ferramenta única de seu horizonte ideológico. Ainda conforme tal autor, as formas concretas pelas quais as coletividades indígenas conseguiram sobreviver ao genocídio e aos múltiplos mecanismos de dominação e subalternização não foram objetos nem da etnografia e nem da teoria etnológica. Por isso, as investigações exclusivamente culturalistas tornaram-se incapazes de compreender como os indígenas vieram a se assumir hoje como portadores de direitos, perseguindo ativamente formas de empoderamento e outras modalidades de cidadania na construção de Estados nacionais. Assim,

Os pesquisadores aceitaram tacitamente as condições de uma pesquisa realizada em um contexto colonial, os etnógrafos evitaram investigar sobre a tutela e os processos de dominação sofridos pelos indígenas, considerando as suas manifestações socioculturais como se procedessem de uma essência permanente e imutável, por

¹⁰ Conforme o autor (2016, p.16), uma anistia aos aspectos violentos da colonização foi autodecretada pelos intelectuais não indígenas, impondo a invisibilidade etnográfica da tutela e transformando o relativismo em ferramenta única de seu horizonte ideológico. Aceitando tacitamente as condições de uma pesquisa realizada em um contexto colonial, os etnógrafos evitaram investigar sobre a tutela e os processos de dominação sofridos pelos indígenas, considerando as suas manifestações socioculturais como se procedessem de uma essência permanente e imutável, por completo imune às relações locais e aos contextos políticos.

completo imune às relações locais e aos contextos políticos concretos. Para ele, no Brasil, as formas atuais de intervenção do Estado em face dos povos indígenas continuaram a ser descritas de maneira eufemística como “proteção” e “assistência” (OLIVEIRA, 2016, p. 15).

Desse modo, o autor dá relevância ao fato de que se tratava de modos de dominação de um indigenismo como saber colonial que ainda choca bastante indigenistas e antropólogos solidários com uma visão idílica do país e com uma compreensão formalista do Estado. E propugna: “é de uma antropologia assim que necessitamos para entender os indígenas de hoje em dia” (OLIVEIRA, 2016, p. 14).

Busco neste estudo me aproximar um pouco da pesquisa etnográfica como compromisso (ALMEIDA, 2021) e me afastar da visão idílica e culturalista (OLIVEIRA, 2016) para pensar as formas concretas pelas quais o povo Awa conseguiu resistir e se reproduzir frente ao genocídio da política do PGC e seus desdobramentos atuais.

Tendo como base essas reflexões sobre a alteridade, retomo o aspecto da minha convivência como prática da mística militante do Cimi, colocando-me o desafio de explicitar como essa prática ocorre. Para isso, recorro ao Plano Pastoral do Cimi (2015) para ilustrar os fundamentos da atuação do Cimi, a partir de um caminho construído coletivamente na cotidianidade do trabalho nas aldeias, na escuta, na metodologia das próprias comunidades indígenas na solução de conflitos internos e na articulação de estratégias para viabilizar seu projeto de vida. A posição política do Cimi baseia-se no entendimento de que “a causa indígena inspira um método que implica no protagonismo dos povos indígenas, na sua emergência política e histórica como sujeitos de seus atos, como donos de seu destino” (2015, p. 52).

Assim, em suas assembleias, o Cimi foi determinando a luta pelas terras dos povos na formação política dos seus membros e dos indígenas; apoiando o movimento indígena e suas alianças com outros setores; reivindicando políticas públicas específicas; definindo a autodeterminação dos povos como sua linha de atuação (CIMI, 2015). O Cimi presta ainda serviços de comunicação e formação, como também assessorias jurídicas e antropológicas por meio das suas equipes distribuídas em 11 regionais que contam com acervos sobre a causa indígena em suas bibliotecas.

Feita essa referência, menciono de modo breve como a minha prática se desenvolveu junto aos Awa ao longo desse tempo de presença. Pela convivência pautada em uma atitude de escuta e observação das práticas cotidianas, cosmológicas, pedagógicas e educativas Awa, tendo os *Karawara* e as florestas como referências dessas práticas. Na escuta, buscando aprender e apreender a semântica da língua; observando e entendendo a cultura no cotidiano social das relações; ouvindo as histórias dos diferentes grupos Awa sobre as tragédias e dramas ao serem perseguidos por cães e armas de fogos em seus *rakwa* (territórios tradicionais); sobre as relações interétnicas mediadas por confrontos e mortes com grupos Ka'apor e Guajajara; escutando atentamente seus relatos sobre as transferências forçadas pelo Estado brasileiro, por meio das equipes de atração da Funai, para que o PGC e o Projeto Ferro Carajás (PFC) se instalassem na região.

Toda essa escuta e observação me preparava, ao lado de uma formação oferecida pelo Cimi, para desempenhar o meu papel como educadora junto aos Awa. Entre 2016 e 2019, atuei como educadora vinculada à Seduc. A partir dessa vivência realizei, em 2015, a minha primeira pesquisa etnográfica sobre os Awa, intitulada *AWA PAPEJAPOHA: um estudo sobre educação escolar entre os Awa Guajá/MA (SANTOS, 2015)*¹¹. Nela analiso outras dimensões dessa atuação a partir da Educação Awa e da Educação Escolar Indígena, esta enquanto direito e política pública específica e diferenciada, que resultou na efetivação desse direito na prática no dia a dia da vivência na escola, no *fazer pape* (estudar para os Awa), aonde foram experienciando também militância, as mobilizações e a luta política por direitos, dentre eles, o direito à educação.

A metodologia conduzida de “*fazer pape*” se desenvolvia para além das aldeias Awa. Ela se articulava também para fora, por meio de intercâmbios interétnicos, de visitas a órgãos e autarquias do Estado brasileiro, buscando a efetivação de direitos, denunciando violações e, sobretudo, articulando mobilizações de reafirmação étnica por direitos territoriais.

¹¹ Universidade de Brasília (UnB) - Curso em Desenvolvimento e Relações Sociais no Campo: diversidade e interculturalidade dos povos originários, comunidades tradicionais e camponesas do Brasil.

Em 2020, veio o período pandêmico e a necessidade de isolamento social de todos. Em fevereiro de 2023, retornei à aldeia Awa; dessa vez como pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, por meio do qual tive a oportunidade de realizar esta segunda pesquisa etnográfica sobre os Awa. O curso oferece uma oportunidade de estudo a militantes e agentes sociais refletirem teoricamente acerca das situações que estão em curso na Amazônia, com ênfase nas ações e atos de Estado e de empresas privadas. É nesse contexto é que se situa a duplicação da EFC e sua conexão com outras ferrovias, compondo um corredor por onde passam *commodities* (grãos, combustíveis, fertilizantes) de diferentes regiões do Brasil, e de minérios extraídos da Serra de Carajás, no Pará, para exportação pelos portos de Itaqui e pelo Terminal Portuário da Ponta da Madeira, por onde escoam as riquezas do Brasil para o mundo.

Esse complexo de infraestruturas (minas, portos, ferrovias, trens, navios) de propriedade e controle da multinacional Vale, se conecta a outros empreendimentos logísticos, está para além do que representava a então EFC estatal, anteriormente controlada pelo Estado e seu governo militar nos anos 80. Agora, de capital global, ela conecta violações ambientais e sociais em escala global. Frente a esse poder também se conectam as diferentes lutas e resistências de diversos grupos, como sindicalistas, ambientalistas, ONGs, associações de base comunitária, grupos religiosos e acadêmicos do Brasil e do mundo por meio da Articulação Internacional dos Atingidos e Atingidas pela Vale (AIAAV)¹².

Militância militante e pesquisa convergem-me para o compromisso com uma prática reflexiva, para o entendimento de uma realidade social onde se vivencia uma prática. No Cimi, a formação de seus membros parte da prática vivida junto aos povos, da realidade de exploração e subjugação a que estes estão submetidos é questionada, problematizada e sistematizada. Sem dissociar a consciência da subjetividade que dá sentido à relação com o Outro na vivência dessa alteridade, de onde provém os dados empíricos para reflexão.

¹² Confira em <https://atingidosvale.com/a-articulacao/nossa-historia/>. Acesso em: agosto de 2024.

Essas motivações guardam relação com esta pesquisa, que assim busco explicitá-la: a subjetividade (EU) integrada a uma comunidade de mística e militante (CIMI) que constrói sua relação de alteridade com o Outro (O INDÍGENA), alicerçada numa prática indigenista específica e localizada (A CAUSA INDÍGENA), que reflete sobre as condições sociais em que este Outro (AWA) se encontra imerso nas mudanças e transformações locais (EFC) que atende a projetos econômicos e desenvolvimentistas na Amazônia, onde continua a desenvolver-se a lógica do PGC.

1.2 Minha relação com o grupo social da pesquisa

Figura 1: Em atividade na escola, na aldeia Tiracambu



Foto: a pesquisadora (2016).

Conheci os Awa por meio de Carlo Ubbiali¹³, em 1999. Meu encontro com ele ocorreu em 1998, durante uma assembleia das pastorais sociais, na

¹³ Carlo Ubbiali foi um padre italiano que deu importante contribuição para a caminhada da Igreja junto aos indígenas no MA, como um dos fundadores da CPT e do Cimi no Maranhão. Foi criador e coordenador do Curso de Antropologia Aplicada no Brasil, em parceria com a Universidade,

diocese de Zé Doca. Ubbiali foi um dos painelistas sobre o PGC e seus impactos sobre os povos indígenas nos estados do Maranhão, Pará e Tocantins. Ele chamava a atenção para o drama pelo qual passava os Awa frente ao “contato” forçado pelo Estado diante das fugas pelos ataques constantes de pistoleiros. Ali o Cimi lançou uma de suas primeiras campanhas em favor da demarcação de uma terra para o povo Awa. Foi ali que conheci os Awa e aceitei o convite para compor a equipe do Cimi. O meu primeiro encontro com um grupo Awa foi na aldeia Guajá, na terra Alto Turiaçu, em julho de 2000¹⁴.

O encontro de Ubbiali com os Awa ocorreu em 1977, no Museu Emílio Goeldi, por meio de um artigo que falava sobre os primeiros contatos dos Awa, ocorridos em 1973. Estabelecido na cidade de Bom Jardim, no Maranhão, Ubbiali tornou-se uma referência para a causa indígena nessa região. Entre os tantos relatos que lhe chegavam, ouvia a notícia de grupos Awa avistados em regiões de beira de rios e próximos de povoados da região, doentes e famintos, fugindo dos salteadores de suas terras – grileiros/latifundiários/grupos econômicos – que ocuparam a região expulsando e matando índios e posseiros das terras de Carajás¹⁵ no período da ditadura civil militar.

Foi assim que, em junho de 1980, a convite do antropólogo Mércio Gomes, Ubbiali participou da transferência de 27 Awa contatados pela Funai na região próxima do povoado Triângulo¹⁶ para a região do Rio Caru (hoje terra Caru). O traslado durou três meses pela floresta, momento em que presenciou

Politécnica Salesiana (UPS) de Quito (Equador), onde formou-se como perito em antropologia aplicada. No âmbito do curso desenvolveu a monografia intitulada “O Filho de *Ma'ira*”, em 1997, na qual aborda sobre os Guajajara da TI Rio Pindaré. Enquanto indigenista do Cimi, Ubbiali também teve papel importante junto aos Awa, tendo vivenciado tempos da atração dos Awa pela Funai e o período de mudanças que se iniciou com a abertura da EFC. Faleceu, juntamente com outro jovem da Pastoral da Juventude, em um trágico acidente de carro em 2001, na BR 316, acompanhado de indígenas Guajararas, quando retornavam da formatura destes na cidade de Candido Mendes, onde quatro indígenas formaram-se pela Escola La Salle, no curso de supletivo em ensino médio.

¹⁴ Eu decidi deixar a minha cidade, Carutapera, onde era professora concursada, para me juntar a essa equipe como professora. À época, eu enfrentava uma perseguição política por parte do prefeito local, que em represália a minha militância no movimento de professores transferiu-me, à revelia, da cidade para o interior.

¹⁵ Ver Asselin (2009) sobre a ocupação dessa região.

¹⁶ Região no Município de Santa Luzia-MA. Os Awa se referem a esse lugar como Tabocão.

o drama desse grupo, exposto a violências e doenças e obrigados a sair de seus *Awa rakwa*¹⁷.

Nos anos 90, o Cimi Maranhão passou a editar o caderno de pesquisa Maria Fumaça, por meio do grupo de estudo sobre Carajás que sistematizava grandes temas relacionados ao desenvolvimento do Maranhão após 1965. Seu intuito era “muito mais do que ter posições fechadas, [...] trazer contribuições a esse debate, que infelizmente ainda está escasso aqui no nosso estado (ZANONI, 1999, p. 1)¹⁸”. O caderno trazia uma série de artigos de professores e pesquisadores, como do professor Alfredo Wagner, da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), e das professoras Josefa Batista, Arlete Borges e Ilse Gomes, ambas da Universidade Federal do Maranhão (UFMA).

Após um processo formativo de preparação oferecido pelo Cimi, a nossa equipe fez a primeira visita ao povo. Posteriormente, os estudos incluíram a língua Awa, reflexões antropológicas, pedagógicas e linguística (abordo esta formação em minha primeira pesquisa). Em fevereiro de 2001 o coordenador do Cimi e de nossa equipe morreu em um acidente automobilístico na BR 316. No final do mesmo ano fui acometida por malária, juntamente com muitos Awa. A doença ficou repetindo e, em virtude da fragilidade na saúde, fiquei ausente das aldeias Awa por quase um ano. Esses dois fatos foram decisivos para manter ou não a decisão de continuar entre eles. Pesei a amizade que já tinha estabelecido com eles e retornei, em 2002, para continuar como educadora.

A minha atuação na causa Awa esteve voltada para o acompanhamento e assessoramento de temáticas e mobilizações relacionadas aos direitos às suas terras e à sua proteção, às políticas de educação e saúde, no letramento de lideranças em língua materna e em língua portuguesa, no acompanhamento de intercâmbios interétnicos, na assessoria, produção de documentos de denúncia e reivindicatórios, no acompanhamento de audiências aos órgãos públicos, nas mobilizações e incidências para o reconhecimento da Escola Awa pelo Estado brasileiro e na construção de prédio escolar. Essas mobilizações e incidências

¹⁷ Xipa Waha, um Awa desse *hakwa*, me dizia que o lugar era muito bom, havia muita fartura de peixes e caças e que ao longo do Rio tinha muitos pés de bambu.

¹⁸ Claudio Zanoni. Ex-membro do Cimi e professor da Universidade Federal do Maranhão. Estudioso do PGC e dedicado ao estudo do povo Guajajara. Autor dos livros “Conflito e Coesão: o dinamismo Tenetehara (1999) e o Dinamismo Social do povo Tenetehara (2021).

ocorreram em São Luís, em Brasília e na cidade de Zé Doca. Destaco ainda nossa atuação para a promoção do Acampamento “Nós existimos!”, em 2010¹⁹, que foi a primeira mobilização política e pública dos Awa em um centro urbano. Juntamente com indígenas Guajajara (TI Rio Pindaré) e Ka’apor e Awa (TI Alto Turiaçú), a mobilização ocorreu no contexto das disputas judiciais nos tribunais superiores pela finalização do processo de regularização fundiária da terra Awa. Os Awa realizaram toda a mobilização interna em torno da ideia do *Hajkaramykã* Awa que, frente a notícia de uma sentença dada pelo Tribunal Regional Federal da 1ª Região (TRF1) de que não havia presença Awa na terra em questão, sugeriu cantar para que os *karai* (não indígenas) soubessem da presença deles e que “*nós sempre estivemos aqui*”, diziam os Awa. Então, “*vamos lá cantar?*”. Eles responderam: “*are xo pyj apaj! Vamos logo, todos!*”.

Os Awa conduziram toda a mobilização interna e preparativa para o dia de “ir cantar” na cidade de Zé Doca, o centro da cidade que tinha o prefeito como umas das partes litigantes no processo e que dizia que os Awa não existiam. Na preparação, lembro-me bem do empenho do Manãxika que mobilizou homens e mulheres Awa para esse momento, destaca-se a indumentária Awa utilizada nesse ato de reafirmação étnica. Muitas flechas foram feitas, plumagens foram extraídas de aves como tucano e gavião para tecelagem de tiaras e braceletes, e sementes foram extraídas e furadas para os cordões que atravessavam seus corpos. Muito *uhykaha* (a resina do breu branco) foi retirada para prender as plumagens aos seus corpos, além de muita cestaria. Eles diziam que queriam que os *karai* os vissem e nunca mais esquecessem como eles eram “de verdade”.

Na época eu era a coordenadora do Cimi, que deu todo o apoio logístico para que esse ato político de resistência acontecesse. No mês de agosto, o movimento de cantoria Awa desembarcou na cidade, no centro de Ze Doca. Foi um ato de muita repercussão nas mídias, mas também nas estruturas da Funai sobre a saída dos Awa, classificados por esta como índios de “recente contato e isolado”, para um centro urbano. Essa e outras ações faziam parte das

¹⁹ Como o Acampamento “Nós existimos!”, ocorrido na cidade de Zé Doca, em 2010. Confira em <https://cimi.org.br/2010/08/30706/>

discussões, temas e decisões tomadas durante a vivência no “*fazer pape*” nos encontros/aulas, de formação política articulada com os conhecimentos da educação escolar.

Dei destaque a essa experiência de luta para destacar o compromisso com a defesa da vida e do direito ao reconhecimento do território para os Awa nas ações do Cimi, que deveria se cumprir como compensação pela instalação do PGC. Destaco também a discussão para a implementação da escola entre os Awa, com objetivos e formas de funcionamento bastante singulares frente aos modelos vigentes de escolarização²⁰. Este trabalho pioneiro se deu mediante a participação efetiva dos Awa nas pesquisas, discussões e reflexões sobre eles mesmos. A dialética que atravessou essas duas experiências vividas foi um movimento intercultural expressivo na construção do conhecimento sobre os Awa enquanto um grupo étnico. Isso me fez conhecer um pouco mais a cultura, a língua, a organização e ritual dos *karawara*. Seguramente, os Awa conheceram mais sobre nós, os *Karai*²¹.

Figura 2: Com as mulheres em movimento na Aldeia Awa

²⁰ Até 2015, as atividades de educação escolar foram fomentadas exclusivamente pelo Cimi. Somente em 2016 essas escolas são reconhecidas e registradas no Inep. Então, houve o primeiro seletivo para elas. Aprovada nesse seletivo, tornei-me a primeira professora vinculada pela Seduc até 2020. A história do reconhecimento e da conquista da educação escolar pelos Awa foi tema de minha pesquisa no curso de especialização. Ver Santos (2015).

²¹ *Karai* é a categoria como os Awa classificam os “brancos”, os não indígenas; e *Kamara* é a categoria como classificam os demais povos originários; *Awaka’apahara* é categoria como os Awa classificam os Awa que ainda mantém seu modo de vida autônomo na floresta.



Foto: a pesquisadora (2016).

Em janeiro de 2020, por decisão dos Awa, deixei de lecionar nas escolas Awa pela Seduc²². O período pandêmico marcou para mim o tempo de internalização e reflexão dessa vivência, deixando muitas saudades dos Awa, mas também foi um período de aceitação dessa decisão que, à época, se deu em um contexto de grandes correlações de forças em função da duplicação da EFC e, de certo modo, da predominância de interesses que, ao ver, retoma e reforça a tutela. Além disso, estava em discussão a transição das escolas Awa, apoiadas/custeadas pelo Cimi (com estruturas/recursos/assessorias/material) para a responsabilidade da Seduc. Este contexto foi desafiador para mim e, conseqüentemente, para os Awa, em concluir essa discussão frente à posição de servidores da Funai, que não apoiava a condução das escolas Awa pela Seduc.

Meu afastamento ocorreu, justamente, neste contexto transição. Destaco, de modo pormenorizado, a postura de servidores da Funai e da professora concursada da Seduc lotada inicialmente na aldeia Awa, que se constituiu em assessora da servidora da Funai, lotada em Brasília (DF), que sempre esteve à frente nessa posição. Esse processo foi marcado por dissensos e nenhum

²² Falaremos mais sobre esse nível de institucionalização das relações dos Awa com a criação da Associação Arari, da qual fazem parte os Awa das aldeias Tiracambu, Awa e Juriti, criada em 2018.

consenso diante das reiteradas intervenções da professora da Seduc no funcionamento das escolas Awa, que questionava e tomava mais decisões que os próprios Awa, além de criar conflitos com as educadoras ligadas ao Cimi, atuando, de forma deliberada, para atrapalhar os planejamentos pedagógicos com os técnicos da Seduc e impedir que o processo em curso se efetivasse.

Ambas se posicionavam contra a condução das escolas Awa pela Seduc, posição pautada, única e exclusivamente, na visão delas, estas fundamentadas em vieses primordialistas sobre o povo. Incentivaram os Awa a não aceitarem o Projeto Pedagógico construído pelos participantes do processo educacional e mediado pelas assessorias qualificadas do Cimi (antropológica, pedagógica e linguística). Nesse período, o referido documento estava em apreciação pelo Conselho Estadual de Educação. Hoje os debates a esse respeito ocorrem somente entre a Funai, a professora da Seduc²³ e os Awa, e o esposo da professora da Seduc, que é funcionário da Funai, ambos com pesquisas sobre o povo.

A equipe técnica da Seduc não é convidada para esses debates e nem os professores não indígenas lotados nas escolas Awa e Tiracambu. Os debates passaram a ocorrer na Terra Awa, aldeia Juriti. Assim, essas servidoras situam o debate entre um gueto previamente selecionado por elas e não em um nível da institucionalização que a política exige enquanto um direito. Sob tal coordenação, elas desterritorializam, legitimam e controlam esse debate, retirando-o da aldeia Awa, onde nasceu e se desenvolveu a experiência de Escola entre os Awa.

Com isso, retomo o período pandêmico destacando-o como um tempo de internalização e reflexão de toda essa vivência marcada, por muitas conjunturas de forças locais que as analiso como respostas dirigidas às ações

²³Durante a minha consulta pública aos Awa, na presença de técnicos da Seduc e de servidores Funai, sobre o meu pedido de retorno para a escola da Aldeia Awa, esta professora se impôs à frente da decisão dos Awa, argumentando que era contrária ao meu retorno. Caso eu retornasse, ela mudaria para a escola da aldeia Tiracambú. A consulta estava dirigida aos Awa e não a ela. Nem a Funai e nem a Seduc tomaram qualquer providência até então sobre essa conduta. Além de assessora da Funai, ela também atua como uma das assessoras da Associação Arari, como coordenadora pedagógica das escolas Awa e atua como curadora no centro cultural Vale. Confira em: <https://institutoculturalvale.org/noticias/instituto-cultural-vale-celebra-o-abril-indigena/>. Acesso, abril de 2023.

do Cimi. Cito como exemplo as sucessivas portarias da Funai ao longo dessas duas décadas, que pressionavam o Cimi para que se retirasse das aldeias Awa. Em todas as vezes os Awa defenderam a permanência do Cimi. É neste contexto que compreendo a decisão dos Awa, sem deixar de observar os interesses particulares desses agentes mediadores nessa costura política em proveito próprio por dentro do Estado, conforme se ver na condução do debate sobre a política de educação escolar Awa²⁴. Importante esclarecer que os Awa não vedaram o Cimi de continuar a ter uma presença em suas aldeias.

Esse contexto acentuou as correlações de forças internas entre os Awa. Algumas intervenções e ações do Cimi contribuíram para essas correlações de forças, como o apoio às lideranças Awa que denunciavam as manobras da Vale durante a duplicação da EFC; as disputas pelos recursos ditos “compensatórios” destinados às aldeias Awa pela Vale; as mobilizações dos Awa para o reconhecimento de suas escolas pela Seduc; o processo de criminalização do Cimi pela Vale, em 2016, após os Awa interditarem a EFC; a ausência de consulta livre, prévia e informada. A pressão da Vale sobre a Funai para que esta tomasse uma providência em relação à equipe do Cimi. Este contexto marca também a criação da Associação Arari, ou seja, a retomada de um mecanismo institucional de representação política dos Awa, uma agência interna mediadora dos demais Awa. Sua mediação se dá por meio das demandas das agências e agentes externos, que por meio delas podem conduzir parcerias e referendar decisões Awa de seus interesses. Como vimos, os Awa também.

1.3 Fundamentos teóricos para pensar a realidade empírica Awa

A noção de territorialização, enquanto ato político e administrativo do Estado colonizador, é uma abordagem que permite compreender o contexto atual da sociedade Awa (OLIVEIRA, 2016). No mesmo sentido, a noção de situação colonial, que visa ao conhecimento da realidade presente e não a uma

²⁴ Após o ocorrido, uma liderança da aldeia Tiracambu ainda fez um documento de próprio punho para a Seduc, mas, segundo me relatou depois, foi desaconselhado pela professora. Ela o advertiu que a decisão da Associação Arari era “majoritária” em relação a autonomia da comunidade Tiracambu, onde selecionava pela Seduc desde 2016.

reconstituição de caráter histórico (BALANDIER, 2014), e a noção de “situação etnográfica”, que estará sempre implícita no processo de investigação de campo, constituindo-se uma ferramenta imprescindível nas análises que se seguem (OLIVEIRA, 2016). Essa última designa as “condições sociais específicas que envolvem a produção de dados etnográficos”, tomando como seu foco de atenção a relação entre pesquisador e pesquisados (...) (OLIVEIRA, 2016, p.33).

Para Oliveria (2016), a territorialização é uma intervenção da esfera política que associa um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados. É esse ato político que ele propõe tomar como fio condutor na investigação antropológica, pois, segundo ele,

a noção de *territorialização* tem a mesma função heurística do que a de situação colonial – trabalhada por Balandier (1951), reelaborada por Cardoso de Oliveira (1964), pelos africanistas franceses e, mais recentemente, por Stocking Jr. (1991) –, da qual descende e é caudatária em termos teóricos (OLIVEIRA, 2016, p. 204-205).

Aliada a ela trago a noção de uma nova ordem social, com sentido de um espaço relacional (PUERTA, 2010). Essa noção remete ao trabalho social do antropólogo que, conforme O’Dwyer (2010, p. 81-82), deve estudar uma sociedade em seu contexto a partir das categorias e valores próprios dos grupos. Segundo a autora, a observação etnográfica e o diálogo com a teoria antropológica dão lugar aos fatos etnográficos.

Na visão de Oliveira (2016, p. 204), a partir de Revel (1990) e Bourdieu (1980), a dimensão estratégica para se pensar a incorporação de populações etnicamente diferenciadas dentro de um Estado-nação é a territorial. Da perspectiva do Estado, continua o autor, “administrar é realizar a gestão do território, é dividir a sua população em unidades geográficas menores e hierarquicamente relacionadas, definir limites e demarcar fronteiras”. Ele nomeia como processo de territorialização o movimento pelo qual um objeto político-administrativo (no Brasil, as “comunidades indígenas”) vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, reestruturando as suas formas culturais. Essa noção de territorialização é definida como um processo de reorganização social que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica

diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; e 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado (OLIVEIRA, 2016).

Ao propor uma reflexão mais detida sobre o contexto intersocietário no qual se constituem os grupos étnicos e suas fronteiras, em referência aos estudos de Barth (1969) sobre os grupos étnicos, Oliveira (2016, p. 204) dá destaque a esse contexto ao afirmar que “uma interação que é processada dentro de um quadro político preciso, cujos parâmetros estão dados pelo Estado-nação”. Ele pondera tal formulação visando dar mais atualidade histórica a tal contexto ao acrescentar que

algumas vezes o exercício do mandato político pode ser transferido de um Estado-nação para outro; e que existem regulamentações internacionais que ganham a cada dia mais força, e que vêm a instituir novos dinamismos na relação entre grupo étnico e Estado-nação (OLIVEIRA, 2016, p. 204).

Essas noções e conceitos me ajudaram a pensar sobre a categoria terra indígena, um direito constitucional, que deve ser declarado e reconhecido pelo Estado brasileiro. Já a noção de territorialização me fez pensar no modo como o Estado brasileiro se relaciona com os povos indígenas, marcado por uma administração ainda colonial. A noção de situação colonial me fez pensar na relação estabelecida pelas agências a empresa Vale, a Funai e o Estado brasileiro com o povo Awa, configurando uma situação etnográfica decorrente de um *processo de reorganização social* dos processos de intervenções políticas decorrentes destas agências e que não se instalam de modo pacífico e harmonioso entre os povos indígenas. Diante disso, os Awa desenvolvem e executam diferentes modos de resistência que os permitem se reproduzir e se manter nesse Estado-nação, mesmos em níveis de relações desiguais.

1.4 Sobre os povos indígenas como grupos étnicos

Retomando a reflexão de Oliveira (2016, p. 204) sobre um contexto intersocietário no qual se constituem os grupos étnicos e suas fronteiras, considero importante destacar: a) a interação (desses grupos étnicos) que é processada dentro de um quadro político preciso, cujos parâmetros estão dados

pelo Estado-nação; b) e que existem regulamentações internacionais que ganham a cada dia mais força, e que vêm a instituir novos dinamismos na relação entre grupo étnico e Estado-nação.

Figura 3: Os Awa em movimento na aldeia Awa, no contexto da duplicação da EFC



Foto: a pesquisadora (2016).

Para Maybury-Lewis (2018, p. 110), outro aspecto relevante ocorre entre os povos indígenas e suas relações com os estados-nação em que a etnicidade estaria atravessada pela inviabilidade econômica, independente que sejam governos de esquerda ou de direita. Para tal autor, está claro que a retórica da nação e suas necessidades têm sido e está sendo usada nas Américas para esconder uma série de diferentes medidas tomadas contra os povos indígenas, vistos como “quistos étnicos” que estão perdendo suas terras para o desenvolvimento econômico.

Sobre povos indígenas e grupo étnico na relação com Estado-nação, as categorias de classificação Índios, silvícolas, indígenas e povos indígenas ainda permanecem no debate contemporâneo, abrindo dissensos entre o movimento indígena e o Estado brasileiro sobre a definição da categoria Índio na

Constituição Federal. Para Rosane Lacerda²⁵ (2022) que participou ativamente do processo constituinte com os povos indígenas como advogada do Cimi (1987-2005), a discussão sobre Índios e indígenas chegou ao Brasil posterior ao texto da Constituição Federal de 1988. Na época, o que se discutia era a permanência da categoria silvícolas para os indígenas, classificação usada historicamente no Brasil e presente em toda legislação brasileira desde a instituição do Serviço de Proteção ao Índio (1910) até o Estatuto dos Povos Indígenas (1973).

Em entrevista concedida à pesquisadora por ocasião desta pesquisa, Lacerda relata a respeito:

A denominação silvícola classificava apenas os grupos que viviam nas selvas. Portanto, era uma classificação que já discriminava um contingente que não habitava as florestas ou locais que nem florestas existiam, como o Nordeste e o Sudeste, e não representava a realidade desses povos no Brasil contemporâneo, uma vez que remetia aos primeiros índios achados por Cabral em 1500. Silvícolas era referido ao indivíduo e tribos denominava o coletivo. Assim, se afastou do texto Constitucional a nomenclatura silvícolas e tribos que, naquela altura, não se podia mais admitir (Rosane Lacerda, entrevista realizada em 13/06/2022).

Após a revisão da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), em 1989, tribos e povos tribais foram adotados para distinguir as diferentes identidades indígenas, como os quilombolas e ciganos no Brasil, os quais não são originários do país. Embora a crítica a essa denominação foi a forma que a Convenção encontrou para abarcar populações que não são indígenas (no sentido de origem do local), mas que são grupos marcados por alta vulnerabilidade social e por uma forte identidade étnica e linguística.

Posterior à CF e à Convenção 169, o próprio movimento indígena na América Latina foi firmando posição política e conceitual de povo indígena como uma identidade política, respaldado que estava pela Convenção. Em virtude disso, hoje temos uma Articulação de povos, como a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) e não uma articulação dos Índios do Brasil.

Guillermo Batalla (2019, p. 29) diz que índio e indígena foi uma invenção como categorial colonial e que *“el índio es una categoría supraétnica productiva”*

²⁵ É doutora e mestre em Direito, Estado e Constituição pelo Programa de Pós-Graduação em Direito pela Universidade de Brasília (UnB, 2007-2014), e Professora Associada I do Núcleo de Ciências da Vida / curso de Medicina, do Campus Agreste (CAA) da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

del sistema colonial, y sólo como tal puede entenderse". Para o autor, ao mesmo tempo todos os habitantes da América tornaram-se índios, assim como os da região das Índias tornaram-se índios.

Mas se a categoria Índio figurou na Constituição Federal, por que ela aparenta uma percepção que não consegue explicar por ela mesma a realidade dos povos indígenas contemporâneos? Aqui utilizo povo indígena conforme a Convenção 169. Examinando **Capítulo VIII dos Índios**, Art. 231 e 232 da CF 1988, vamos encontrar as referências índios, grupos indígenas, comunidades e terras indígenas. Durante sessão no Supremo Tribunal Federal (STF), do julgamento do Recurso Extraordinário (RE) 1.017.365, movido pelo estado de Santa Catarina, uma tese chamada de marco temporal disputa com o Indigenato o direito adquirido às suas terras pelos povos indígenas. Citando Souza Filho, o relator do processo, ministro Edson Fachin, em seu voto a favor dos Índios fez referência às demais constituições brasileiras onde figurava o termo silvícolas e a tutela do Estado para assinalar que a CF/88 promoveu a ruptura com o projeto assimilacionista que perdurou até esta data: "está rompida a provisoriedade que regeu toda a política indigenista dos quinhentos anos de contato" (FACHIN, 2019, p. 08).

O ministro Fachin citou ainda a Ação Civil Pública (ACP), Petição. 3.388 sobre a demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, na qual está posto o significado do substantivo Índios na Constituição Federal. Assim descrito:

O substantivo índios é usado pela Constituição Federal de 1988 por um modo invariavelmente plural, para exprimir a diferenciação dos aborígenes por numerosas etnias. Propósito constitucional de retratar uma diversidade indígena tanto interétnica quanto intra-étnica. Índios em processo de aculturação permanecem índios para o fim de proteção constitucional. Proteção constitucional que não se limita aos silvícolas, estes, sim, índios ainda em primitivo estágio de habitantes da selva (FACHIN, 2019, p.13).

O que se pode interpretar desse trecho do voto do ministro relator é uma reunião de cinco categorias de classificação para diferenciar os povos indígenas. Contudo, nota-se ainda a referência a silvícolas, uma classificação hegemônica dominante no período colonial. Embora tenha sido afastada do texto constitucional, ela permanece sendo utilizada como designativa de práticas de rebaixamento, estabelecendo uma rígida hierarquia através da qual os indígenas continuam a ser classificados como uma classe inferior. Através dessas

categorias de classificação social, o Estado português fazia valer práticas de intervenção que justificavam a escravização.

Tal adjetivo figura como o não enquadramento da categoria Índio como definidora da pluralidade indígena brasileira, com um agravante: reabilitando silvícolas como uma distinção classificatória concernente ao atributo de quem reside na selva e em estágio primitivo, classificação colonialista e racista para quem habita as florestas. Apesar de todo o processo dialético vivido por esses povos desde a chegada dos europeus, a categoria Índio é ainda vista como arbitrária e com adjetivos racistas pelos povos indígenas, apesar da Convenção 169, Lei infraconstitucional para o Brasil.

O movimento indígena em sua luta política firma o entendimento de que a terra é vista pelos povos indígenas como Pacha mama (Mãe Terra) em referência às Américas e ao forte vínculo com a terra.

Por último, ainda no voto citando a Pet. 3.888, está demarcada a compreensão do texto constitucional para as terras indígenas, povo, país, território, pátria ou nação indígena.

As terras indígenas como categoria jurídica distinta de territórios indígenas. O desabono constitucional aos vocábulos povo, país, território, pátria ou nação indígena. Somente o território enquanto categoria jurídico-política é que se põe como o preciso âmbito espacial de incidência de uma dada Ordem Jurídica soberana, ou autônoma. O substantivo terras é termo que assume postura nitidamente sociocultural, e não política. A Constituição teve o cuidado de não falar em territórios indígenas, mas, tão-só, em terras indígenas. A traduzir que os grupos, organizações, populações ou comunidades indígenas não constituem pessoa federada. Não formam circunscrição ou instância espacial que se orne de dimensão política. Daí não se reconhecer a qualquer das organizações sociais indígenas, ao conjunto delas, ou à sua base peculiarmente antropológica a dimensão de instância transnacional. Pelo que nenhuma das comunidades indígenas brasileiras detém estatura normativa para comparecer perante a Ordem Jurídica Internacional como “Nação”, “País”, “Pátria”, “território nacional” ou povo independente. Sendo de fácil percepção que todas as vezes em que a Constituição de 1988 tratou de nacionalidade e dos demais vocábulos aspeados (País, Pátria, território nacional e povo) foi para se referir ao Brasil por inteiro (FACHIN, 2019, p. 15).

A compreensão do texto constitucional para as terras indígenas, povo, país, território, pátria ou nação indígena oferece um repertório para as discussões da Antropologia contemporânea possível de ser refletida em outro momento. Portanto, a categoria Índios presente no texto constitucional é uma categoria de atributo colonialista. Embora a sua normatização não vacile quanto

às garantias constitucionais relacionadas à terra, ainda se buscam formas de cerceamento dos povos, a exemplo da promulgação da Lei 14.701/23, do marco temporal para demarcação das terras indígenas pelo Congresso Nacional.

A lei retoma uma interpretação que assegura as premissas colonialistas do acesso à terra, que segue sendo disputada ante a situação colonial que nos fala Balandier (2015). A revisão da Convenção 169 da OIT foi um divisor de água no abandono de certas categorias inferiorizadas ante as existências e resistências por outro reconhecimento, que não o imposto pelo euro colonialismo aos povos indígenas. Essas mudanças estão relacionadas às suas lutas por reconhecimento enquanto povos com uma relação distinta com a terra; não somente a terra demarcada, mas a terra enquanto planeta, lugar de todos os seres e do reconhecimento desta como detentora de direitos, conforme se observam nos discursos e práticas dos diferentes movimentos indígenas que tomam a terra como elemento central de suas vidas e de suas lutas.

Apesar dos artigos 231 e 232 da Constituição estarem postos como o Estatuto da Causa Indígena, os constituintes gravaram o Capítulo dos Índios e não dos Povos Indígenas. Foi um passo romper com a categoria silvícolas (das selvas e não das florestas) para Índios, uma categoria e uma invenção colonial, conforme Batalla (2019). A interpretação e aplicabilidade de políticas públicas destinadas a essa categoria carregam o peso do colonialismo ao não admitir a estes povos a sua livre determinação.

1.5 A construção e delimitação do problema da pesquisa: objetivos, procedimentos teóricos-metodológicos e relevância

Figura 4: Terra indígena Carú



Fonte: PPGCSPA/UEMA (2024).

Na imagem acima a terra indígena Carú e seus limites com os municípios circundantes: São João do Caru, Alto Alegre do Pindaré, Centro Novo do Maranhão e Governador Newton Belo, Buriticupu e Santa Luzia. A TI localiza-se no município de Bom Jardim, MA, na Região Norte do estado. À direita margeada pela EFC, na cor amarela. A terra é habitada pelo povo Awa e Guajajara. A imagem objetiva focalizar o lugar da pesquisa.

É no contexto das violações relacionadas às intervenções do Estado e das empresas privadas na Amazônia que o problema desta pesquisa se situa. Destaco que no campo etnográfico Awa se observa um movimento em que o Estado é atravessado por diferentes interesses que provocam em seu interior uma disputa de domínios do privado/particular sobre o público/coletivo na região de influência da EFC, sobre as terras, bens naturais, povos e comunidades tradicionais, direitos e recursos econômicos. Nesse contexto, os modos de resistência Awa se somam a um conjunto das lutas sociais, das outras resistências desenvolvidas por outros coletivos de povos e comunidades tradicionais na Amazonia Oriental frente a mineração. Esta pesquisa e seus resultados, por sua vez, se inscrevem em um fazer etnográfico com novos

contornos a partir do agente militante, do indígena, do quilombola, do pescador, do camponês, da mulher, engajados nas causas sociais.

O recorte do estudo se situa nesse novo contexto relacional em que estão imersos os Awa desde a duplicação da EFC, em 2012, de implementação das ações do componente indígena e do TCC como instrumentos de intervenção/ação da empresa Vale tidas como ações de compensação e mitigação em função da EFC, por meio dos quais se dão as relações do presente entre os mediadores desses instrumentos e uma nova geração dos Awa. As ações desse plano e termo são desenvolvidas pela implementadora da Vale, o ISPN, em parceria com as associações indígenas, assessorias de pesquisadores e a Funai. Os Awa, os Guajajara e os Ka'apor participam da “governança” do TCC por meio de um conselho fiscal e de um grupo de trabalho juntamente com a Vale, a Funai e o ISPN (REVISTA WIRAHU, 2018, p. 54).

O contexto atual, em alinhamento com as ações do passado, em uma perspectiva localizada, constitui o PGC como um *continuum* para os Awa, que se atualiza por meio da EFC, reconfigurando as dinâmicas territoriais, a organização sociocultural e as relações interétnicas Awa ao longo dos 50 anos, desde que as primeiras transferências de grupos Awa foram feitas pelas Frentes de Atração da Funai, em atendimento ao interesse do Estado brasileiro na execução desse projeto de ‘desenvolvimento’ de extração de minérios na Amazonia Oriental. Quais as resistências, entendidas como estratégias Awa, foram adotadas frente a esta nova realidade? Qual a percepção Awa das perdas e ganhos frente aos efeitos das ações de mitigação e compensação na relação com a EFC? Questões que foram consideradas no âmbito das conversas e das entrevistas.

1.6 Os denominados Plano Básico Ambiental do “Componente Indígena” (PBACI) e o “Termo de Cooperação e Compromisso” (TCC): instrumentos de relação da Vale com os Awa e demais mediadores

O Plano Básico Ambiental do “Componente Indígena” (PBACI)²⁶ Awa e Guajajara das Terras Indígenas Caru e Rio Pindaré é parte do processo de licenciamento ambiental da ampliação da EFC da Vale (PBACI/Vale, 2015). O Plano excluiu a TI Alto Turiaçu, onde vivem o povo Ka’apor e Awa. O Plano é referente às obras de instalação com vigência de 2015 a 2020 e é desenvolvido no interior das Tis Caru e Rio Pindaré, por meio de cinco subprogramas: Fortalecimento Cultural, Fortalecimento Institucional, Proteção Territorial e Etnodesenvolvimento e Saúde.

Faz-se necessário problematizar a categoria componente indígena no âmbito de um licenciamento ambiental como terminologia legal. Ele integra o processo do qual a Funai é parte e a quem cabe sua coordenação. O componente indígena é, na visão dos empreendedores do capital, todo povo indígena e seu território afetados por algum empreendimento. A substituição de Povo com cultura própria por componente, sintetiza a visão dos empreendedores sobre os povos indígenas como obstáculos no raio de expansão de algum empreendimento e, conseqüentemente, ao “desenvolvimento”. Assim como a adoção da categoria Índio resume a diversidade dos povos indígenas na Constituição, o componente indígena resume todo povo indígena como parte dentro de um empreendimento econômico a ser instalado.

Na segunda visita de campo, em janeiro de 2024, durante a reunião de avaliação desse plano, os indígenas informaram que a Vale também estava realizando uma avaliação²⁷. Além de avaliarem a implementação das ações do plano de instalação, eles também deram indicativos sobre como querem o novo Plano de Operação da duplicação para aprovação. Lembro-me que em 2015 os Awa denunciaram à Funai que a Vale já operava os seus trens na via duplicada. Até dezembro de 2024 o novo Plano não havia sido aprovado pela Vale.

²⁶ Segundo Lorenz (2013, p.3) o PBACI tem como referência o Estudo do Componente Indígena, o estudo Duplicação da Estrada de Ferro Carajás, Estudo Ambiental e Plano Básico Ambiental.

²⁷ Esta avaliação não fará parte desta pesquisa por questões de delimitação. Contudo, ela levantou questões cruciais, como o limite do usufruto da TI Pindaré, frentes aos projetos de “etnodesenvolvimento”.

Para fins de delimitação destaco dois dos programas inseridos no Componente Indígena com os quais os Awa estão mais envolvidos com suas ações e desdobramentos. O primeiro é o subprograma proteção territorial:

Mitigar e/ou compensar os possíveis impactos negativos identificados no ECI sobre as terras indígenas Rio Pindaré e Caru, direcionados ao impacto do aumento da pressão fundiária no entorno da TI, durante as fases de operação e instalação, frente a invasão de não indígenas, pressão sobre a mastofauna e ictiofauna e supressão sobre a mata nativa da T.I Caru com supressão de vegetação (PBACI, 2015, p. 261).

E o segundo é o subprograma fortalecimento institucional:

Contribuir para o Fortalecimento Institucional da Frente de Proteção Etnoambiental Awá e da atenção que o Estado provê à etnia Awá, nas aldeias da TI Caru. A proposta de Fortalecimento Institucional aqui apresentada está em consonância com as políticas públicas que o Estado brasileiro vem formulando e executando entre os Awá, visto que a ideia é que seja complementar ao Programa Awá, executado pela FUNAI na região (PBACI, 2015, p. 261).

É neste subprograma que se entende a criação de uma associação para os Awa, que foi pensada a partir do interesse e mediação da Funai. A categoria associação é por ela retomada nesse novo contexto de relação com a Vale.

Reunião de Resposta às Propostas de Ações do Awá e Guajajara das Terras Indígenas Caru e Rio Pindaré (Santa Inês, 24 de setembro de 2015), voltada para a discussão das propostas de ações, foi ponderado o fato dos Awá ainda não possuírem associação formalizada, que pudesse gerenciar recursos de apoio pontual nas áreas de educação, saúde e proteção territorial, conforme previsto no Componente Guajajara. Na ocasião, foi realizada a sugestão, por parte de representantes da CGIIRC [Coordenação Geral de Indígenas Isolados e Recém Contatados], de que a Vale pudesse garantir recursos para este fim, no âmbito da revisão do Acordo de Cooperação Vale/FUNAI, que deve estar vigente a partir de 2017 (PBACI, 2015, p. 314).

Já o denominado “Termo de Cooperação e Compromisso” (TCC)²⁸ pode ser entendido como um instrumento regulador das relações da Vale com os povos Awa, Guajajara e Ka’apor, habitantes das terras Caru, Awa, Rio Pindaré e Auto Turiaçu (todas homologadas) é concebido mediante a visão da Vale desses povos serem atingidos²⁹ pela EFC quando de sua implantação, em 1982,

²⁸ Segundo o ISPN (2018, p. 52) existe para “Regular o aporte pela VALE, em complemento às medidas de responsabilidade primária do Poder Público, de recursos financeiros para benefício das COMUNIDADES INDÍGENAS signatárias”.

²⁹ Segundo Leite Lopes (2004 *apud* BRONZ, 2020, p. 13), o conceito de atingido está em disputa. Conforme o autor, ele foi forjado no seio das lutas de movimentos sociais, ambientalistas, camponeses, quilombolas, indígenas, ONGs, dando novos sentidos às suas pautas políticas, socializando os conflitos ambientais, ambientalizando os conflitos sociais e aprofundando os

e de sua operação desde 1985 até o presente. Contudo, essa visão não considera os povos habitantes das terras Awa e Alto Turiaçu nas ações do denominado componente indígena de instalação e operação da duplicação da via férrea, o que gera tensões nas relações interétnicas e uma situação confortável para a Vale, uma vez que esta decisão está no domínio da empresa e não dos povos afetados. O referido TCC³⁰ tem um histórico desde a origem da EFC, sendo primeiro formulado como convênio entre a então Companhia Vale do Rio Doce (CVRD) e a Funai. Este novo instrumento/contrato foi formulado em 2017, época em que o ISPN passou a ser a implementadora da Vale, e deve vigorar até 2027, quando será outra vez renovado por 10 anos.

Figura 5: Duplicação da EFC



Locomotiva da Vale realiza assentamento dos trilhos de concreto sobre EFC duplicada, nas proximidades do povoado Alzilândia, município de Alto Alegre do Pindaré. Fonte: a pesquisadora (2016).

debates sobre os direitos à consulta de povos indígenas e tribais. Uma pluralidade de movimentos que atribuíram sentido de resistência política à condição de “atingido”.

³⁰ A exemplo do componente indígena, as aspas devem-se a uma categoria da ordem da intervenção atualizada pela Vale com objetivo de enquadramento da relação dos povos afetados pela EFC na perspectiva da empresa.

Participam do desenvolvimento das ações dos referidos Plano e Termo as agências mediadoras que fazem parte desse novo contexto relacional, que criam, conforme Puerta (2010), uma nova ordem social, um novo espaço de relações. A autora retrata esse espaço como uma configuração das dimensões envolvidas em projetos entre empresas mineiras e Estado - nação, como o examinado por ela entre o povo indígena *Wajuu*, na Colômbia.

A compreensão dos Awa sobre a totalidade e nuances desses instrumentos é ainda insipiente, conforme os professores Amiri e Tatuxa'a³¹. Também a coordenação desses programas não está no domínio dos indígenas e sim a cargo dos agentes do Ispn. No capítulo 4 se poderá ver que esse não se dá em outros níveis, como o conhecimento e controle sobre os recursos econômicos, e decisões sobre os critérios de modelos e tempos para na construção das moradias e das roças.

Rosana: Amiri, vocês já tiraram a dúvida sobre o novo PBA, já iniciou a discussão?

Amiri: Rosana, eu ouvi a conversa de quem foi ouvir sobre o PBA, se era renovação ou novo PBA. Eu conversei aqui na comunidade, porque a gente junto com a Funai, junto com a Vale a gente tinha um acordo para aprovar o PBA. Eu disse para eles que isso não é bom para gente neh! Porque antigamente, no começo do PBA, do TCC, a gente não estava entendendo nada, nem a liderança também, nem nós, nem os jovens. Agora hoje, a gente entende um pouco assim, mas é muito complicado para nós. Se a maioria vai ter um acordo com a Vale para poder se liberar um novo PBA, mas a maioria jovem disse que não vamos apoiar (...). (Amiri Awa, em entrevista à pesquisadora, fevereiro de 2023, em São Luís, MA).

Rosana: Quem é o coordenador do subprograma etnodesenvolvimento?

Tatuxa'a: É *karai* do Ispn. Rosana: o que faz esse subprograma? Tatuxa'a: é o cuidado com a roça, para avaliar a produção. Não foi feito nada, só o nome que tá aí, no papel deles tá bonito, em Brasília, por aí (risos).

A Fundação Nacional dos Povos Indígenas, enquanto agência do Estado brasileiro, teve seu papel alterado ao longo desse tempo junto aos Awa. Primeiro como equipe de atração com atuação na saúde e na educação, hoje como Frente de Proteção Etnoambiental (FPE) Awa Guajá vinculada à Coordenação Geral de Indígenas Isolados e Recém Contatados (CGIIRC). Ela não é mais responsável

³¹ Apresento os meus primeiros entrevistados na 65.

nem pela Saúde indígena nem pela Educação. A coordenação e acompanhamento do Componente Indígena nos PBAs é da Coordenação Geral de Licenciamento Ambiental (CGLIC).

No início do “contato” dos grupos Awa, quando da implantação do PGC durante o período da ditadura civil militar, a Funai e a CVRD eram as agências estatais mediadoras junto aos Awa. Na atualidade o perfil dessas agências se modificou. A Funai é uma agência combatida pelos interesses anti indígenas e tida como sucateada, sem recursos para atuar junto aos povos. A CVRD foi privatizada e tornou-se uma empresa multinacional com lucros recordes, proprietária de minas valiosas e concessionária da EFC. Na realidade observada, a condição atual da Funai aparenta ser a de coadjuvante nessa relação, alinhada, como agência de Estado, em garantir que os interesses do empreendedor seja efetivo. Nem sempre os Awa aceitaram esse papel pacificamente.

Figura 6: Movimento dos Awa questiona a Funai no contexto de duplicação da EFC



Fonte: Cimi (2016).

Na foto (Figura 6), aparece um funcionário da Funai à esquerda, e Majhuxa'a à esquerda, com o dedo em riste durante o contexto do PBACI. A indumentária Awa acionada para esse ato político traz saia em fibras leves de tucum, cabeças de porcos, antas e jacarés, além das flechas de bambu

cortantes. Kamajrua, ao centro, segura suas flechas. O movimento ocorreu na aldeia Awa. O uso de outros elementos à indumentária que não os itens usados durante o ritual ficaram mais frequentes desde o Acampamento ‘Nós existimos!’, em 2010.

O Instituto Sociedade População e Natureza é uma agência caracterizada como organização da sociedade civil sem fins econômicos, com sede em Brasília e escritório em Santa Inês (MA). Desde 1990 atua pelo fortalecimento de meios de vida sustentáveis com protagonismo comunitário (ISPN, 2024). Tem como missão “contribuir para viabilizar a equidade social e o equilíbrio ambiental, com o fortalecimento de meios de vida sustentáveis e estratégias de adaptação às mudanças do clima” (ISPN, 2024, s/p). Entre seus articuladores externos está a Rede de Agroecologia do Maranhão (RAMA). O ISPN é a agência implementadora da Vale na execução do TCC e do PBACI, além de atuar com recursos da Vale em outros projetos e programas, como Programa Povos Indígenas no Maranhão, Programa Indígena de Permanência e Oportunidades na Universidade (PIPOU)³², Projeto Culturas Indígenas e o Projeto Falas Indígenas que apoia povos indígenas na elaboração e aprimoramento de sistemas de comunicação comunitária.

O contexto de chegada do ISPN ao Maranhão está relacionado às seguidas interdições da EFC pelos indígenas, em 2010 e 2011, como protesto contra a Funai e a Vale em função do descumprimento do “Acordo Vale Funai³³”. O Instituto informa que chegou ao Maranhão em 2013, após aceitar proposta da Funai. Desde então, ampliou sua atuação em comunidades tradicionais, quilombolas, ribeirinhas, extrativistas, de agricultores familiares e povos indígenas, como os Awá Guajá, os Ka’apor e os Guajajara, no entorno da obra de expansão da Estrada de Ferro Carajás. Ou seja, passou a atuar não somente nos diferentes projetos que integram os programas.

³² Os atuais 100 bolsistas do programa de diferentes regiões do Brasil, recebem uma bolsa de estudos mensal de R\$1,2 mil e um notebook, participam de atividades de escrita acadêmica e formação política. Veja mais em: Vale e ISPN anunciam os selecionados para o programa de apoio à permanência de indígenas em universidades - Vale Acesso: 19/04.2024.

³³ Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/noticia/2011/02/indios-desocupam-ferrovia-da-vale-no-maranhao.html>. Acesso maio de 2023.

O ISPN tem uma receita e uma carteira de projetos bastante expressivas, conforme apontam seus relatórios (2019 até 2022). Além da Vale, ele capta recursos do BNDES, da USAID, da Suzano Papel e Celulose e relacionados aos Mercados Verdes e Consumo Sustentável (GIZ, CLUA³⁴ e etc).

A Associação Arari é a associação dos Awa, criada em 2018, e da qual fazem parte a aldeia Tiracambu, Awa e Juriti. Como vimos acima, a criação de uma associação Awa sugerida por representantes da CGIIRC para que a Vale pudesse garantir recursos para este fim, no âmbito da revisão do Acordo de Cooperação Vale/Funai, que está vigente desde 2017. Essa é a segunda vez que os Awa são obrigados a criar tal categoria como exigência do contexto da relação com a EFC. Uma primeira associação foi criada nos anos 90, totalmente administrada pela Funai, e os Awa apenas figuravam em sua diretoria. Em virtude de desvios milionários de recursos por um servidor da Funai na região, a associação foi encerrada e recriada nesse novo contexto. A diretoria atual foi recentemente eleita e é toda composta somente pelos Awa. Conta com dois assessores: o filho do funcionário da Funai e uma mulher, ambos recentemente contratados pelo ISPN. Além disso, por meio dela se paga uma professora para a aldeia Juriti, uma saída encontrada pela Funai por meio da categoria de índios isolados e recém contatados que classifica os Awa, sobretudo os dessa aldeia, pois não apoia que sejam professores vinculados à Seduc como garantido por lei.

Convém analisar que a associação e sua institucionalização, criada em função da relação com a Vale, traz efeitos para os próprios Awa que criam para si as possibilidades de politização dessas relações. Eles também criam, a partir delas, outros campos de articulação. A associação assume um status que centraliza e unifica todo o poder de decisão dos Awa, antes diluídos entre os chefes familiares e lideranças *tamỹ* que se constituem pelo serviço. Um aspecto a se destacar refere-se à última eleição. Tatuxa'a deixou a presidência onde acumulava o status de cacique da aldeia enquanto tal, então, quando Itaxĩ

³⁴ Aliança para o Clima e Uso da Terra. Mobiliza fundos para a conservação e restauração de florestas. Disponível em: <https://www.climateandlandusealliance.org>. Acesso: maio de 2024.

assumiu a presidência, Tatuxa'a se manteve como *tamỹ*, liderança maior da aldeia Awa³⁵.

Pesquisadores assessores são agentes públicos, professores servidores de universidades, da Seduc e da Funai. São autoridades etnográficas tidas pela Funai e outros para falarem sobre os Awa, com formação em Antropologia e Linguística. São apoiadores da Associação e colaboradores dos demais agentes na implementação das ações do TCC e do PBACI, oriundos do Sudeste e Centro-Oeste brasileiro. As Assessorias técnicas estão vinculadas ao ISPN e às Associações indígenas e prestam assessorias às associações.

Sobre a Vale falarei em específico no Capítulo 2. O Cimi é citado no Capítulo 1.

Retomando a natureza teórico-metodológica da pesquisa. De natureza etnográfica, este estudo busca descrever as relações de forças, admite ainda outros tipos de esquemas interpretativos para classificação e análise dos dados obtidos.

Oliveira (2016, p. 32-33) direciona os conceitos teóricos e metodológicos da pesquisa a partir das noções de “situações etnográficas e históricas”. Para o autor, o exercício da etnografia pressupõe o estabelecimento prévio de contextos, frequentemente chamados de “situações históricas”, que demarcam os limites das motivações e significados dos fatos estudados. Para ele, é somente no interior de uma *configuração* histórica e cultural específica que surge o espaço de observação em que a etnografia pode com propriedade ser realizada. Desse modo, a noção de situação etnográfica é acionada para o entendimento dos pressupostos do estabelecimento prévio de contextos que demarcam os limites das motivações e significados dos fatos estudados, por ser no interior de uma configuração histórica e cultural específica como espaço de observação (OLIVEIRA, 2016).

Em 1970, relatórios oficiais de indigenistas³⁶ informavam da atração dos primeiros grupos Awa pelo Estado brasileiro. Simultaneamente estava sendo

³⁵ Marcelo Yokoi (2014) abordou em sua dissertação de mestrado sobre Xamanismo e Liderança entre os Awa.

³⁶ Gomes e Meireles (2002).

implantado o PGC³⁷, cuja região de abrangência no estado do Maranhão incidia sobre o território Awa. Grupos Awa foram atacados e até exterminados, conforme reportaram e reportam ainda hoje sobre suas histórias³⁸. Dentre esses dramas sociais (O'DWYER, 2010) está a história de Karapiru, sobrevivente de um ataque a tiros e encontrado anos depois no estado da Bahia. Karapiru³⁹ foi uma das vítimas da Covid-19, em 2022, na aldeia Tiracambu.

A EFC, inaugurada em 1985, cortou os territórios (*Awa rakwa*) dos Awa e dos Guajajaras. Em função do PGC foi regularizada a terra indígena Caru, em 1982. O primeiro contato ocorreu em 1976 com o grupo que originou a aldeia conhecida como Guajá ou Cocal, localizada na terra Alto Turiaçu (GOMES; MEIRELLES, 2002).

Com esta segunda pesquisa como um exercício etnográfico, tendo os Awa como unidade social de estudo, coadunando prática e reflexividade, busco pensar a prática militante sob a perspectiva da pesquisa acadêmica. Para isso, inspiro-me em Deleuze (1979) que vê a prática como um conjunto de revezamentos de uma teoria a outra e a teoria como um revezamento de uma prática a outra, de modo que nenhuma teoria pode se desenvolver sem encontrar uma espécie de muro e é preciso a prática para atravessar o muro.

Esta pesquisa adquire relevância ao incorporar a visão dos Awa, na tentativa de buscar entender como suas ações apontam para um conjunto de ideias e sentidos (teoria) e como se concretizam em práticas que fundamentam seus atos de resistência. No exercício da reflexividade de minha prática concluo, a partir de Deleuze (1979), que essa é mais uma oportunidade de revezamento enquanto agente militante da causa indígena.

Assim, quando os Awa decidem fazer uma interdição na EFC, essa decisão parte de uma ideia própria e reflexiva deles. É nesses atos que vão construindo suas posições e se posicionando em situações de conflitos;

³⁷ Por sua vez, a primeira e mais significativa experiência de um megaempreendimento no setor energético na Amazônia foi a construção da Usina Hidroelétrica de Tucuruí, iniciada em 1974. Outro megaempreendimento fortemente associado à hidrelétrica de Tucuruí é o PGC, criado pelo Decreto-Lei nº 1813, de 24 de novembro de 1980, com uma área de 900.000 km que abrangia parte do estado do Pará, Goiás, hoje estado do Tocantins, e Maranhão (OLIVEIRA, 2021, p. 11-12)

³⁸ Sobre esse histórico, ver O'Dwyer (2010).

³⁹ Sua história é contada no documentário Serra da Desordem (TONACCI, 2003).

questionando as agências e suas lógicas, uma vez que confrontam com suas práticas e suas teorias de percepção e saberes sobre suas unidades sociais e suas relações com o território ora ocupado com a presença da Vale e outros atores a ela ligados.

Oliveira (2016, p. 32) direciona a metodologia e a teoria da pesquisa como um exercício da etnografia, que pressupõe o estabelecimento prévio de contextos que demarcam os limites das motivações e significados dos fatos estudados, conforme busquei delinear acima nas motivações. Ainda conforme o autor, tais contextos correspondem a construções hipotéticas do pesquisador, nas quais algumas variáveis determinantes estão claramente identificadas na sua inter-relação com as demais. Nesse sentido, as hipóteses reflexivas que a pesquisa apresenta parte de aprendizados adquiridos no exercício de um conjunto de práticas do cotidiano que demarcaram o contexto da militância que fundamenta o conhecimento aqui textualizado e têm importância social e política para a história recente dos Awa. Algumas práticas desse conjunto já referidas à atuação militante do Cimi.

Portanto, faz-se necessário fundamentar o aprendizado da militância como capital militante. Nunes (2011) refletiu sobre essa noção a partir dos autores Matonti e Poupeau (2004), em sua tese de doutorado sobre os processos de construção da identidade quilombola pelos atingidos pela Base Espacial de Alcântara. Segundo Nunes, para esses autores o conceito chama a atenção para os aprendizados conferidos pela militância, os quais são o resultado da adesão dos agentes sociais a dadas instituições sociais (partidos políticos ou sindicatos). A passagem para essas instituições forneceu aos agentes um capital escolar de substituição (espécie de educação não formal) que lhes assegura certa capacidade de se orientar no espaço político. Para eles, o capital militante seria uma dimensão do engajamento que o capital político não daria conta inteiramente.

A partir dessa conceituação, Nunes (2011) fez uma ressalva pertinente que lhe permitiu aludir à memória de agentes sociais que estão para além da fábrica, não sendo pertinente o critério da ocupação, mas os elementos relacionados à construção de identidades. A autora chama a atenção para os saberes (e para o saber-fazer) adquiridos e incorporados pelos agentes sociais

em sua prática cotidiana no exercício da militância, e que a descrição do processo de construção da identidade de quilombola não dispensa o conjunto desses saberes incorporados pelos agentes no exercício da militância política, seja ela sindical ou adstrita aos movimentos sociais referidos à causa dos atingidos pela Base Aérea de Alcântara.

Essa reflexão teórica abarca, sobremaneira, a intenção do propósito dessa introdução sobre a relação, motivação e fundamento da pesquisa acerca dos aprendizados conferidos pela minha militância no Cimi, uma instituição eclesial que há mais de 50 anos milita em favor da vida e dos direitos dos povos indígenas. Nem o critério da ocupação e da identidade, mas o da dialética entre indigenista e indígenas constrói um aprendizado em movimentos vários em favor da causa indígena.

Em minha primeira pesquisa sobre a educação escolar entre os Awa (SANTOS, 2015), eu trouxe dados empíricos inéditos para a compreensão e reflexão da educação Awa e da educação escolar entre os Awa em um fazer científico de questionar, problematizar, teorizar e sistematizar a novidade do papel social da escola no contexto das mudanças socioculturais Awa. Neste segundo exercício, a pesquisa volta-se para uma reflexão no contexto das transformações pelas quais passam os Awa em função dos desdobramentos contemporâneos do PGC, buscando entender como os Awa no exercício de sua agência colocam em prática formas variadas de resistência na relação presente com a mineradora Vale.

Wacquant (2005, p.13) ao comentar os estudos de campo sobre a estrutura social e sobre o sentimento de Bourdieu, demonstra que também se pode conduzir Etnografia “insider” e reconhecer a inserção social e a subjetividade dividida do pesquisador. Pensando nesse fazer etnográfico a partir de dentro, considero importante destacar uma diferença de posição nesta pesquisa para a anterior. Enquanto na primeira eu estava construindo uma prática de educação escolar específica e diferenciada a partir de dentro como educadora; nesta me volto para a observação e escuta dos Awa no cotidiano das relações deles com a EFC e com as agências mediadoras e das ações estabelecidas entre a Funai, a Vale e os Awa.

Pensando no itinerário de Bourdieu, Wacquant (2005) fala da importância das pesquisas empíricas para criação da sua teoria da prática e ideias conceituais, como *habitus*, capital, campo, violência simbólica, *doxa* e reflexividade. Nesse sentido, sem pesquisa empírica não há como pensar a descoberta de novas teorias ou ideias conceituais, de entender o outro com chaves de leitura assentadas numa reflexividade constante, do conhecimento sobre o outro que desperta uma subjetividade do pesquisador com essa realidade. A base de minha convivência com os Awa foi sempre dialógica como chave de compreensão e construção dessa alteridade, o que não significa que a construção dessa relação não tenha sido atravessada pelo conflito.

Por fim, os povos e comunidades tradicionais tem apresentado resistência à mineração em seus territórios, diante de impactos e conflitos que a mineração representa, e acionado diferentes estratégias de resistência. Os Awa também estão em estado de resistência, mesmo diante da monetarização e de uma hierarquia de agências e seus diferentes interesses e visões desses empreendimentos como necessários e com os quais devem negociar.

2. O CAMPO ETNOGRÁFICO

2.1 O trabalho de campo – primeira viagem – a retomada das minhas relações com os Awa pós-pandemia

Talvez a primeira experiência do pesquisador de campo – ou no campo – esteja na domesticação teórica de seu olhar. Isso porque, a partir do momento em que nos sentimos preparados para a investigação empírica, o objeto, sobre o qual dirigimos o nosso olhar, já foi previamente alterado pelo próprio modo de visualizá-lo (OLIVEIRA, 2000, p.19).

Oliveira (2000) propõe o olhar, ouvir e escrever como trabalho do antropólogo. Todavia, a domesticação teórica do olhar não é tarefa fácil para um militante que atua como participante dessa realidade empírica e desafia-se a vê-la com olhar de pesquisador. Apesar do desafio, o aceitei e na condição de pesquisadora retornei aos Awa.

Em fevereiro de 2023, realizei a primeira visita à comunidade Awa⁴⁰, na companhia de membros do Cimi. Esse primeiro trabalho de campo foi dividido em dois momentos: no primeiro, dias 24 e 25 do referido mês, acompanhei a coordenação em uma visita para dialogar com as lideranças Awa que iriam depor como testemunhas a favor dele no processo (N.0849291-21.2016.8.10.0001/TJMA) movido pela Vale contra o conselho indigenista e duas de suas integrantes, sendo eu uma delas. No dia 26, retornamos para São Luís, juntamente com o Amiri e o Tatuxa'a, para participarmos da 2ª audiência no Fórum de Justiça, no dia 27, encerrando o meu primeiro trabalho de campo.

Em virtude da distância, saímos de São Luís durante a madrugada, pois a aldeia Awa fica 400 km da capital, e queríamos ainda chegar sob a luz do sol, pensando, justamente, encontrar a casa de apoio do Cimi com muita sujeira e sem energia elétrica, pois teríamos tempo nos acomodar para a dormida. Nosso planejamento era alcançar a balsa para atravessarmos o Rio Pindaré. Chegamos por volta das 17 horas. Antes de chegar à cidade de Alto Alegre do Pindaré é possível avistar a continuidade do muro de vedação que a Vale está erguendo ao longo da EFC. Na segunda visita de campo vimos que o muro já passou pelos povoados próximos à aldeia Tiracambú.

⁴⁰ Essa aldeia tem mesmo nome do povo. Era o local onde funcionou o segundo posto indígena da Funai de atração dos Awa, na TI Caru. O primeiro posto indígena foi o Guajá, na TI Alto Turiaçu.

O muro de vedação obedece às determinações obrigatórias da Agência Nacional de Transportes Terrestres (ANTT) e se estende da cidade de São Luís até o estado do Pará. Desse modo, toda a quilometragem da EFC que margeia a TI Caru receberá vedação que se distingue em dois tipos: com tela e sem tela (Figuras 7 e 8), com aproximadamente 2,5 a 2,40 metros de altura. Pude ver o muro desde os municípios de Tufilândia, Alto Alegre do Pindaré, Alzilândia, Mineirinho, Altamira e Roça Grande; estas duas últimas localidades ficam próximas da aldeia Tiracambú. Portanto, cidades e pessoas estão agora separadas por esse muro e os indígenas, além da EFC, podem também mirar um muro no horizonte de seus caminhos.

Figura 7: Muro com tela nas proximidades do povoado de Alzilândia



Foto: a pesquisadora (2024).

Figura 8: Muro sem tela na altura da cidade nas proximidades da cidade de Alto Alegre do Pindaré



Foto: a pesquisadora (2024)

A pesquisa não levantou as implicações do muro para os povos indígenas por razões de delimitação. Contudo, o muro representará um obstáculo a eles nos seus atos de interditar a EFC e será uma barreira, literalmente, à contemplação do horizonte. As complicações disso para o cotidiano dos Awa e Guajajara da TI Caru precisam ser levantadas. Segundo o Ministério Público (2019), a Vale forneceu as licenças necessárias para a realização da duplicação da estrada de ferro, mas não os documentos relacionados à construção do muro, como laudos e estudos ambientais. Voltaremos a essa questão no tópico 2.2.

Ao chegar ao acesso de travessia do Rio Pindaré, reencontrei com uma cena corriqueira e recente no cotidiano Awa: eles na travessia do Rio, indo aos povoados próximos fazer compras. Após descerem das canoas e da balsa, um grupo grande de mulheres, crianças, jovens e adultos subiu a rampa de acesso com os quadriciclos, motos e caminhonetes. O Rio Pindaré estava cheio, pois era época de fortes chuvas na região. Antes dos quadriciclos e das motocicletas, os Awa iam de pé até esses povoados, depois de bicicletas e motos. Muito tempo depois passaram a ir em um carro usado; o primeiro adquirido por eles nas negociações com exploradores ilegais de madeira. O Aiwya'a foi o primeiro a dirigir. Posteriormente, com o PBACI, as aldeias Awa e Tiracambú tornaram-se movimentadas devido à aquisição de quadriciclos, motos e caminhonetes.

Movimento que está mais intenso, como registrado na aldeia Tiracambú (Figura 9). Nela é possível verificar a balsa usada para a travessia de carros, motos, quadriciclos e pessoas. A balsa foi adquirida via PBACI.

Figura 9: Travessia na balsa sobre o Rio Pindaré



Foto: a pesquisadora (2024).

Ao me verem, as mulheres ficaram alegres e me abraçaram, fazendo eu me sentir acolhida e em casa. Afinal, há mais de duas décadas fazíamos a viagem de São Luís até as aldeias Awa. No início, utilizávamos voadeira, depois carro (modelo bandeirante, pau de arara) e, posteriormente, trem. Por meio desses transportes levávamos todo o rancho para a estadia de mais de 15 dias. Foi assim até 2013, quando as estradas passaram a ter condições viáveis para a chegada em carro de passeio até a beira do Rio. Após as ações antecipatórias do PBACI (falo delas no Capítulo 3), foi possível chegar de carro até a aldeia; mas somente quando a balsa não está quebrada, situação que é recorrente.

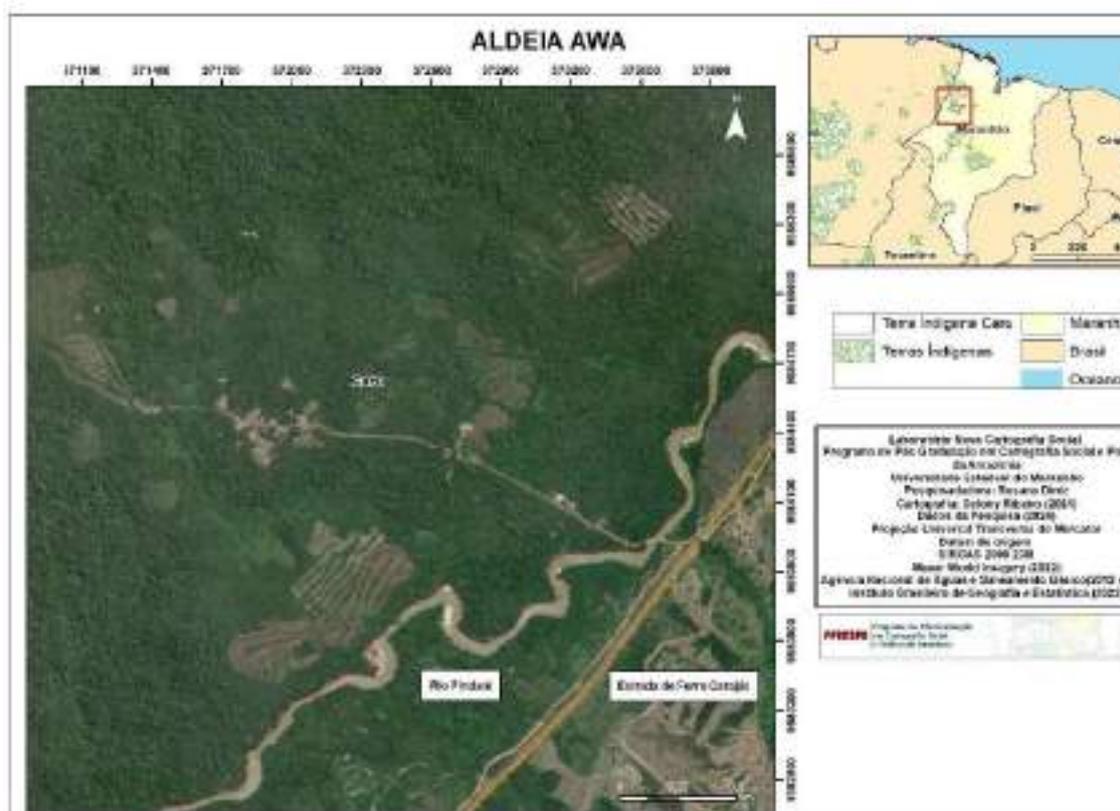
Após receber os cumprimentos das mulheres, foi a vez dos homens apertarem a minha mão, exceto o Irakatakua que abriu aquele sorriso e me deu um abraço caloroso. Cumprimentos, diga-se de passagem, muito rápido, pois os motoristas já buzonavam apressando os passageiros para seguirem para Alzilândia onde fazem as compras. Para mim também foi uma alegria constatar que os Awa continuavam os mesmos mestres do improviso, com habilidade e

raciocínio rápido para agir diante de situações contingentes. Pude testemunhar essa habilidade muitas vezes em diferentes episódios durante travessias no Rio Pindaré, como improvisar remendos em canoas velhas e navegar com rapidez antes que a canoa afundasse por completo. Embora eu não saiba nadar, me esquecia disso quando entrava nessas viagens com eles. Felizmente, nada aconteceu. Depois de um tempo, já era eu que tentava o improviso quando os Awa esqueciam a nossa equipe do outro lado do Rio.

O grupo que acabara de encontrar fazia sua travessia com as motos e quadriciclos em canoas improvisadas, já que a balsa adquirida via PBA estava no “prego”, como muitas vezes. Ainda assim, os Awa improvisaram uma forma de passar sobre elas as caminhonetes por meio do uso de cordas. Nossa equipe atravessou o rio com a ajuda de um pescador, pois os Awa seguiram viagem.

Não tem como não pensar naquele retorno sobre esse caminho de tantas chegadas e partidas. No caminho até nossa casa de apoio são cerca de 100 metros sob o sol escaldante da Amazônia, de clima quente e úmido que faz suor brotar da cabeça aos pés. Tantas questões passavam pela minha cabeça enquanto fazia esse percurso, como os deslocamentos de canoa em tempo de chuva ou de motor rabeta pelo Igarapé Presídio; por um chão de massapê liso, atravessado por pequenos riachos afluindo do Rio Pindaré, que nos fazia levar tombos; no verão, por um caminho de veredas. Atualmente, o caminho é uma estrada empíçarrada e com sinalização na qual seguíamos em um quadriciclo, conduzido por Ka’apapoa (sapo da floresta) que nos aguardava do outro lado para nos levar até a nossa casa que estava razoavelmente habitável após a visita da equipe do Cimi, em novembro de 2022.

Figura 10: Vista de satélite da aldeia Awa



Na imagem (2022) a aldeia Awa está margeada pelo Rio Pindaré à esquerda e pela EFC à direita. Possui porções de terras aradadas nas suas proximidades (centro da imagem) e, na margem direita da EFC, possui áreas sem vegetação. Fonte: a pesquisadora. Elaboração: Laboratório do PPGCSP (2024).

No dia seguinte (25), a equipe do Cimi reuniu-se com Tatuxa'a e Amiri, lideranças e professores da aldeia, que estavam acompanhados de outros jovens. Foi explicado sobre a segunda audiência do processo de Interdito Proibitório (N.0849291-21.2016.8.10.0001/TJMA) movido pela Vale contra o Cimi, eu e outra integrante do conselho indigenista. O processo é referente à ocupação da EFC pelos indígenas Awa, em 2016.

Após o Cimi tratar dessa pauta, as lideranças apresentaram demandas referente à política de atenção à saúde nas aldeias e a dificuldade encontrada pela representação Awa para compor assento no Distrito Sanitário Especial Indígena (Condisi)⁴¹. Após a conversa da equipe do Cimi, eu respondi dúvidas

⁴¹ Cada Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) tem um Conselho Distrital de Saúde Indígena (CONDISI) responsável por fiscalizar, debater e apresentar políticas para o fortalecimento da saúde em suas regiões.

que os jovens presentes levantaram sobre o atual PBACI, como o Kwarahy que disse o seguinte: *“nós não estamos entendendo sobre o PBACI, se a discussão a ser feita é sobre um novo PBA ou será a renovação?”*. Os jovens presentes queriam entender mais da discussão sobre o novo PBA, então passei a informação que obtive de uma liderança Guajajara de que o PBACI (2015-2020) deverá ter uma vigência (não ficou claro como) de mais dois anos devido a pandemia da Covid-19.

Na oportunidade também falei sobre o mestrado em Cartografia Social e da minha proposta de pesquisa. Os Awa presentes acenaram positivamente que poderiam conversar comigo sobre a pesquisa.

Durante a conversa com Tatuxa'a e Amiria Awa, meus primeiros entrevistados, pude notar que essa dúvida não está sanada para os Awa. Por meio de um pequeno texto no quadro reforcei os seguintes pontos: o atual PBA é referente ao licenciamento das obras de expansão da EFC, em 2012; que os recursos do TCC são compensatórios da construção da EFC, em 1980. Anotei o lucro da Vale em 2021, em plena pandemia (R\$121,2 bilhões) e que a empresa foi privatizada, em 1997, quando era uma estatal de nome Companhia Vale do Rio Doce (CVRD) criada nos anos 40. Que a EFC teve a concessão de uso/operação renovada pelo Estado brasileiro por mais 30 anos. Que a duplicação se deve à exploração da mina S11D, por isso teve a logística de infraestrutura (ferrovia, trens, portos, navios de cargas) ampliada para a exploração. Eles conversaram entre eles na língua materna, tomaram notas dos meus escritos e disseram que entendem pouco as discussões sobre o “outro PBA”. Somente em janeiro de 2024, durante reunião na aldeia Maçaranduba, que tomei conhecimento de que o PBA de Operação está em discussão.

No dia 27 ocorreu a audiência na 1ª Vara Cível de São Luís. Após a audiência Amiri deu o seguinte depoimento: *“o Cimi trabalha com a gente, pelos nossos direitos, para a gente estudar, para a nossa formação indígena. É por isso que o Cimi trabalha com a gente”*. Outra testemunha a favor do Cimi foi o professor Horácio Antunes, do curso de Sociologia, da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Ele relatou que *“essa foi uma ação dos indígenas que não foi estimulada pelas missionárias. A Vale, quando faz essa acusação, parte de*

um princípio de pensar que os indígenas são povos menores e sem capacidade de agir pela sua própria cabeça⁴².

Após a audiência, na sede do Cimi, Tatuxa'a e Amiri conversaram comigo sobre questões importantes para compreensão das relações entre os Awa e as diferentes agências importantes para a pesquisa, além dos temas relacionados à Associação Arari, aos subprogramas do PBACI, do TCC, entre outros (Apêndice 1).

Amiri e Tatuxa'a são duas jovens lideranças que conheço desde 1999, quando iniciei o trabalho de educação popular conduzido pelo Cimi junto ao povo. Eles foram educandos da primeira turma, lideranças com as quais o Cimi tem diálogo permanente. Além de professor da escola 'Yruhuhuwa'ituhuma'a, na comunidade Awa, Tatuxa'a assumiu a presidência da Associação Arari desde a sua fundação, em 2018. No mês de janeiro de 2024, Itaxi Awa se tornou o novo presidente.

No dia seguinte (28), Tatuxa'a e Amiri participaram da Semana de Lutas, articulada pelo Cimi e pela Comissão Pastoral da Terra (CPT), juntamente com outros coletivos, com o tema "*Pelo direito de viver em nossos territórios*". As demandas discutidas eram relacionadas à competência da Funai e do Distrito Sanitário Especial Indígena (Dsei/MA), como questões fundiárias e de saúde, respectivamente.

Foi uma conversa exploratória para verificar o domínio dos dois sobre a dimensão e abrangência de todo o campo em que ocorrem as relações com a Vale. Conversamos ainda sobre outros temas para confirmar ou esclarecer dados para a descrição e análise. Esse primeiro momento de conversa foi importante para situar questões cruciais para a descrição da pesquisa, bem como revelou o conhecimento dos Awa sobre as relações com a Vale e o Ispn, a Associação Arari, a Funai, etc. Mostrou ainda que algumas informações são complexas para eles, que requerem mais conhecimento e domínio das ações e dos programas desenvolvidos nas aldeias pela Vale por meio do TCC, PBACI e recursos destinados a Associação Arari para pagamento de salários de

⁴² Disponível em: <https://cimi.org.br/2023/03/awa-guaja-testemunham-a-favor-do-cimi-ma-em-processo-vale/>. Acesso: março de 2023.

contratados não indígenas pela Associação. A monetarização da Associação e de muitas das famílias Awa faz parte do cotidiano. Assim como a institucionalização e a financeirização da Associação, por meio da qual ocorre a mediação entre os demais Awa. Informações que permitem perceber um contexto complexo e de transformação do cotidiano Awa com a EFC.

2.1.1 Segunda viagem ao campo etnográfico – aldeias Awa, Tiracambu e Maçaranduba (TI Carú)

Em São Luís, falamos sobre a Semana de Lutas para a nossa comunidade. Então, Amiri Awa⁴³ relatou o seguinte: *“ela nos diz que falamos à toa, que não sabemos nada, né, que não confia na gente, mas é ela que ainda não entende. Nós já entendemos o que está acontecendo com a gente”*.

O professor e liderança da aldeia Awa se refere à dificuldade de compreensão enfrentada pela sua comunidade que, conforme ele, “ainda não entende” as coisas. Ele aponta a desconfiança da comunidade em relação às lideranças que participam de encontros e reuniões fora da aldeia e trazem reflexões e aprendizados adquiridos nesses espaços. Amiri diz que já entende o que acontece com eles, mas a comunidade ainda não. Ele fez esse relato ao lembrar da sua participação na Semana de Lutas, da Teia dos Povos e Comunidades Tradicionais do Maranhão, em 2023⁴⁴, na qual outras lideranças indígenas e outros coletivos reivindicavam direitos à saúde e à terra, como os quilombolas e os povos indígenas em retomada no estado.

No período de 08 a 17/01/2024 realizei minha segunda visita, quase um ano depois da primeira. Me programei para realizá-la no mês de outubro de 2023, mas infelizmente quebrei um dedo do pé em um acidente dentro de casa. Precisei de cuidados médicos e o dedo quebrado precisou ficar imobilizado. Esse tempo foi providencial para que momentos mais favoráveis à pesquisa ocorressem no campo etnográfico, realizado em janeiro. Foi uma data que coincidiu com eventos importantes para a pesquisa, como a reunião de avaliação do PBACI de instalação vigente e a discussão do PBACI de operação da EFC.

⁴³ Conversa com a pesquisadora em janeiro de 2024.

⁴⁴ Disponível em: <https://cimi.org.br/2023/02/teia-dos-povos-e-comunidades-tradicionais-realiza-semana-de-luta-em-sao-luis/>

Após contato com o cacique Pistola, eu e mais dois colegas do Cimi participamos como ouvintes. Também foi possível ouvir uma reunião da Associação Arari, na aldeia Awa. Visitar a Serra da Vovó e visitar a aldeia Tiracambú, após quatro anos e realizar as entrevistas previstas. Foi um período muito significativo e produtivo para a pesquisa.

A Serra da Vovó (Figura 11) é uma região densamente florestada, onde os Awa têm encontrado muitas roças de maconha. É também, segundo nos apontou o Tatuxa'a, o lugar dos isolados, o acesso para a aldeia Juriti (na TI Awa) e área de caçada de animais como anta, veados, guaribas/capelão. Além de ser ponto de apoio para os caçadores. A região é uma floresta preservada, mas a caça na região tem sido muito praticada pelos Awa. Todavia, conforme disse um Awa, já foi acabada, inclusive os guaribas que antes eram vistos no local. As incursões e abertura dos ramais ocasionam a permanência e deslocamento mais rápido para as áreas de caça, o que ocasiona uma pressão mais continuada sobre os animais

Figura 11: Visão da TI Carú, Serra da Vovó



Foto: a pesquisadora (2024).

Chegamos às 17 horas na beira do Rio Pindaré e ainda alcançamos a balsa para travessia com o carro do Cimi. Estava no horário de saída dos trabalhadores das terceirizadas da Vale, que trabalham no interior da aldeia Awa nas construções de novas moradias. Mais de 30 homens atravessaram na balsa e se dirigiram ao ônibus que os levaria para Alzilândia, um povoado do município

de Alto Alegre do Pindaré. Chegamos ainda com a luz do sol até a casa de apoio do Cimi.

Ao chegar encontramos com o pessoal contratado pela Funai, incluindo Awa, na casa da Funai. Em volta, percebi que uma casa de apoio da empresa Tibá havia sido construída e, mais ao fundo, duas serrarias para beneficiamento das madeiras tiradas nos arredores da aldeia para a construção das casas. O Piranã Awa, um dos contratados, foi até a casa do Cimi nos cumprimentar.

Após um ano fechada, a casa de apoio estava muito suja e sem energia elétrica, com muitos morcegos e sapos; felizmente nenhuma cobra. Piranã logo se colocou à disposição para arrumar o telhado cheio de buracos no dia seguinte. Felizmente havia água. Improvisamos a dormida com as portas abertas para arejar o ambiente. Na noite do segundo dia a energia elétrica foi normalizada e pudemos carregar os celulares e acessar a internet, que é um recurso agora acessível na aldeia e nas casas de apoio dos trabalhadores terceirizados. Também já é possível contar com o sinal que é transmitido a partir de uma torre no povoado de Alzilândia.

No dia seguinte fomos até a aldeia visitar os Awa. Ao chegar na comunidade observei que o movimento de máquinas continuava devido o trabalho de construção das casas novas. Observei que elas estavam sendo construídas distanciando-se do “centro” da aldeia e como pequenos sítios mais afastados. As mulheres jovens estavam a passear com filhos novos na *imymy meneha* (tipóia de pano, onde se carrega as crianças). A casa do Tatuxa’a, umas das lideranças, continuava de taipa, coberta de palha e chão batido, ou seja, a situação sobre o seu descontentamento com as casas não havia mudado. Ao fundo a casinha do fogo, onde os macacos de estimação (*Awa nima*) ficam amarrados. Meus educandos vieram me cumprimentar, agora casados e com filhos, são os *Awawanua* (Awa homem).

Na companhia do Amiri visitei as casas de Tapýna (sua irmã) e de Hajkarmykýa (seu pai), que nos apresentou seu pequeno sítio e sua produção de abóbora e mudas de frutíferas (açai e cupuaçu). No trajeto pude observar como a população Awa cresceu comparada ao número de novas casas. As duas moradas visitadas estão no contexto da transformação das residências e

afastadas do que se pode chamar de centro da aldeia, onde foram erguidas as primeiras casas, maiores, onde moravam até duas famílias.

No percurso também encontrei o jovem Arapio, que estava na sua casa nova ainda em construção. Perguntei a ele sobre as casas, se estavam ficando bonitas e boas. Então, ele me disse que *“parahỹ ihu (menos bonita), porque os quartos são pequenos, não tem onde armar mais redes; também demora a ser construída”*. Ele chamou sua esposa, Axuxi, que veio me cumprimentar. Despedi-me e seguimos. Adiante encontramos uma das casas novas já abandonadas, com cupinzeiro e sem morador. Conforme Amiri, ela pertencia ao *“filho do Tatu, o Takwarakya, mas ele não quis mais porque a casa é pequena e ele tem crianças”*. Desse modo, a casa *“é do Takwaroa agora, o meu sobrinho. Ele é recém-casado e será suficiente para ele, que não tem filho ainda. Ele não está aí agora, está na aldeia Guajá, de onde é sua esposa”*. Seguimos olhando e conversando sobre as casas e as mudanças na paisagem da aldeia Awa com a expansão e construção das novas casas, dos acessos e ramais que ligam as casas e caminhos em direção à floresta.

No dia seguinte fomos até a Serra da Vovó, um dos pontos mais altos da TI Carú, onde os Awa mantêm uma casa ou base de apoio para pouso de ida ou retorno aos *Awa rakwa* de caças e para o trabalho de vigilância dos guardiões Awa, a exemplo da base na Serra do Bicho (que não visitei) de apoio aos guardiões Guajajara. No percurso para a Serra da Vovó, o Tatuxa'a me mostrou o local onde os Awa se isolaram durante o período pandêmico, abrigados em mais 15 tapiris (casa temporária para acampamento na floresta). Nossa viagem até a Serra foi no quadriciclo, conduzido por Tatuxa'a. Ele aprendeu a conduzir muito recentemente. Os Awa não possuem carteira de habilitação para as motos, quadriciclos e caminhonetes que dirigem.

Em nosso retorno da Serra fizemos uma coleta de bacuri e cacau, pois era época dos frutos que se espalhavam naquela imensidão de floresta ainda preservada, com árvores enormes e um “acortinado” de palmeiras baixas (de 1 metro de altura) que formavam uma paisagem linda de ver – o *ka'a tea* (floresta mesmo), como dizem os Awa. O bacuri e o cacau florescem e frutificam ao mesmo tempo. As duas frutas são levemente azedas, mas de sabores bem acentuados. O Tatuxa'a nos levou até ao sítio construído pelo seu primogênito

(falecido recentemente) para passar temporadas, com área de plantio e acesso ao Igarapé Presídio. Seu filho deixou uma viúva e duas crianças. Segundo Tatuxa'a, o local era para ele ficar *ikukaty* (tranquilo), esquecer a bebida e o namoro com mulheres não indígenas. A morte de Takwarakya é mais uma entre tantas outras de rapazes jovens que morreram enquanto dormiam (todos eles foram meus alunos e possuíam entre 18 e 23 anos). Como a causa da morte não foi apresentada pelas equipes de saúde, os Awa seguem sem explicação. Por fim, paramos na aldeia Cacheira, onde visitamos o núcleo familiar da família do Tatuxa'a, originário do Igarapé Presídio.

Figura 12: Com a liderança Tatuxa'a e seus filhos, dirigindo o seu quadriciclo até a Serra da Vovó



Foto: a pesquisadora (2024).

Na figura abaixo (Figura 13) destaquei os pontos que visitei na TI Caru. Nela se pode ver o traçado da EFC e o Rio Pindaré margeando-a à esquerda. O ponto 1 mostra as casas Awa antes da abertura da nova aldeia, cobertas com palhas e fechadas de taipa, na Aldeia Cachoeira. O ponto 2 corresponde à aldeia Nova Cachoeira, onde as novas casas estão sendo construídas, fechadas em taipa e cobertas com telhas. A aldeia nova Cachoeira afasta-se da EFC em relação à aldeia Awa, considerando que a aldeia já foi bem mais próxima da ferrovia. No ponto 4 se verifica a floresta do alto da Serra da Vovó, onde a foto 5

foi tirada. O local é chamado de base pelos Awa, sendo formado por dois galpões (um fechado com tábuas serradas e outro aberto) cobertos com telha fibrocimento e possui chão batido. Nesses galpões há poucas placas solares usadas para produzir energia para comunicação por *wifi*, mas estavam desativadas. O local serve como apoio para caçadores Awa e para o trabalho dos guardiões Awa. Na foto em destaque (ponto 3) se observa a roça de coivara do Piranã Awa, próximo ao seu sítio. Ela fica perto de outras roças aradadas que já são uma realidade nas aldeias Awa e Guajajara. A prática do arado foi introduzida há pelos menos três anos e seu financiamento, assim como as roças de toco, decorrem dos recursos do PBACI e do TCC.

Figura 13: Pontos de campo na Terra Indígena Caru



Fonte: a pesquisadora. Elaboração: Laboratório do PPGCSPA (2024).

No dia seguinte fomos até a casa do Piranã. Ele apresentou sua casa nova e a casa de sua filha, que fica encostada a dele. As casas, na cor de terracota, ficaram muito bonitas. Depois fomos ver a Escola (modelo da escola Digna do Governo do estado) que ainda não foi inaugurada, perto da casa dele e do Posto de Saúde. O pátio da escola havia desabado há poucos dias e, em virtude disso, ainda era possível encontrar telhas e madeiras espalhadas pelo chão. Elevando a mão à cabeça, Piranã disse que: *“manahỹ (mal-feito), Rosana. Um perigo para as nossas crianças, que gostam de vir para cá, brincar”*. Não houve uma tragédia porque o desabamento ocorreu em um horário que as crianças não estavam. A construção da escola foi iniciada em 2018, mas os Awa ainda lecionam e recebem aulas em espaços improvisados. A equipe do Cimi fez fotos e gravou um vídeo com o Piranã dando seu depoimento para protocolar na Seduc.

Em seguida, o Piranã nos levou para ver o seu quintal que possui algumas frutíferas e uma casa/galinheiro que, junto com a casa de terracota, forma um conjunto muito bonito, compondo uma paisagem bem diferente, pois até pouco tempo os Awa não criavam animais para comer. O galinheiro coberto de telha/zinco e cercado de tela, com bebedouros e comedouros, demonstra que os tapiris e choupanas temporárias cederam lugar às novas estruturas vindas de fora. Com a sedentarização, os Awa passaram a estruturar melhor suas casas, deixando as palhas das palmeiras usadas para a cobertura e fechamento, bem como o uso da taipa (barro sobre ripamentos de varas ou bambus). Nos novos modelos as casas possuem chão em cimento cru, são de adobe, taipas e até de tijolos; possuem quartos, salas, cozinhas, portas, janelas, varanda com mesas e bancos, fogão a lenha, pias com água encanada; e energia elétrica. Fora da casa, há banheiros com bananeiras interligadas.

Figura 14: Casa Awa, na aldeia Awa



Foto: a pesquisadora (2024).

Figura 15: Vista da cozinha das casas Awa, aldeia Awa



Foto: a pesquisadora (2024).

Na manhã do segundo dia fui com o Piranã, de moto, até seu sítio que fica do outro lado do rio Presídio. No trajeto tem uma ponte improvisada com toras de madeiras sobre a qual passa o trator que está “cortando” a terra. O

deslocamento durou cerca de 15 minutos. No caminho, muito enlameado, quase tombamos na moto Bros que pertence à Associação⁴⁵ devido ela ser grande e alta e o Piranã um homem de estatura mediana, magro e de pernas curtas. Entre nós estava a filha dele, de três anos, que chorou para acompanhar o pai. Para nossa segurança, nós duas subimos as ladeiras a pé, enquanto ele subia sozinho e empurrava a moto nos piores trechos.

O centro fica no alto. No percurso é possível avistar muitas áreas “cortadas” para plantio. Nós adentramos as áreas das roças aradadas, antes passamos pelas roças de toco⁴⁶ do Piranã. Conforme visualizado na Figura 13, as roças aradadas e a roça de toco ou coivara estão em muitos locais, marcando também uma nova expansão que remete ao modo como os Guajajara ocupam a terra, por meio de locais de trabalhos que eles chamam de centro. No centro há várias frutíferas, como caju, coco e banana, além de macaxeira. Ele também cria galinhas e porcos.

Piranã é um dos contratados da Funai. Com a ajuda do genro e dos dois primeiros filhos, ele fez um cercado grande e ergueu duas casas (Figura 16) de apoio onde a família passa alguns dias no verão. Em outros períodos, vai com o auxílio da moto ou quadriciclo colocar ração para o porco (Figura 17). A ração, as galinhas e os porcos são adquiridos pelas ações e recursos da Vale executados pelo ISPN. Ele vende alguns porcos e o dinheiro fica com a sua esposa, a Mairya.

Segundo ele, a criação é para consumo próprio, conforme recebem orientação dos executores dos programas. Ele me disse que é orientado sobre a época de vender os porcos, geralmente vendidos vivos para um comprador do povoado. Eles também consomem os porcos criados, mas somente quando não tem criança pequena. Acrescentou ainda que “*no Natal nós comemos. Eu vendi para Awa, para fazer churrasco*”, pois essa data é celebrada com a compra e assado de porcos criados. Anteriormente, os Awa tinham a interdição de consumir carnes de porcos (nativos) criados, porque eram seus *haima* (bichos de estimação).

⁴⁵ As motos, quadriciclos e caminhonetes são tomados pelos Awa para uso individual, de acordo com suas necessidades.

⁴⁶ Para as duas roças há o pagamento de diárias.

Figura 16: Sítio do Piranea, que é funcionário contratado da Funai



Foto: a pesquisadora (2024).

Figura 17: Piranêa no sítio mostrando a sua criação de porcos



Foto: a pesquisadora (2024).

No segundo dia, me encontrei com o Irakatakoa (que significa o besouro que fura o interior da madeira), uma liderança muito conhecida, originário do igarapé Tabocão. Ele estava indo ao posto de saúde, acompanhado de sua filha e seu *maty* (porco queixada) de estimação. O porco ia espirrando porque, conforme ele, “comeu o xapõa todo”. Em seguida, Irakatakoa abriu aquele sorriso que só ele tem. Foi muito receptivo e solícito. Dessa vez não estava

fazendo tijolos/adobe para a sua casa. Ele nos convidou para conhecê-la, finalmente terminada, com grande parte dos tijolos de adobe que ele fez. Mostrou os quartos das duas esposas e do seu filho recém-casado. A casa dele é um outro modelo para famílias maiores. Ele se mostrou muito feliz com a casa nova, mas também bastante apreensivo com as rachaduras que a casa apresenta, porque, embora pequenas, teme que se abram. A casa dele é toda de adobe, coberta de telhas de cerâmica e pediu a parede de sua varanda bem alta. Ele se dispôs a andar comigo na aldeia, me acompanhando na visita aos demais Awa, sempre pedindo que todos me cumprimentassem com um aperto de mão.

Ele nos levou ao núcleo de moradias do Hajkaramykã que se mudou para um lugar bem mais retirado do centro da aldeia Awa com seu núcleo familiar e seus parceiros de trabalho, caça e casamentos (Figura 18).

Figura 18: Hajkaramykã e sua esposa e seus filhos, à esquerda. Irakatakoa e seu netinho, ao centro, Takwarixika ao fundo, à direita



Foto: a pesquisadora (2024).

Hajkaramykã chegava da roça com os seus parceiros de trabalho. Antes, no topo da entrada, o Irakatakoa mostrou-me as casas que estão sendo construídas para o Hajkaramykã e seu núcleo. Ele mora numa casa ampla feita por ele mesmo, tapada de barro e coberta de palhas, que possui energia elétrica e água nas torneiras. Mora perto dele o Inajãxa'a, pai da menina recém-esposada com o Irakaxi, filho do Hajkaramykã, e Takwarixika, seu amigo. Alegre ao nos ver, Hajkaramykã sentou-se para conversar e chamou seus filhos para nos

apresentar, falou da roça e do que tinha plantado. Depois, eu e o Irakatakooa seguimos visitando outras casas, observando as que estavam em construção e os novos caminhos e ramais por onde circulam os tratores e pá carregadeiras que transportam as madeiras e escavam a terra para a retirada do barro para as casas, abrem estradas e clareiras em expansão.

No dia seguinte, o Tatuxa'a me autorizou a ouvir a reunião da Associação Arari e, assim, obtive as informações registradas abaixo. No terceiro dia fui como ouvinte. Estavam presentes Tatu, Itaxia, Irakatakooa, Piranea e Mairya, Inamupihjua, Teremia, Pirawaja, Tatuxia, Sawijua. André (assessor) e a nova assessora que irá substituí-lo. O objetivo da reunião era apresentá-la.

O Assessor, contratado em 2018 pelo ISPN, rememorou a criação da Associação Arari, em 2017. A nova assessora é do estado do Paraná. André disse que *“já comuniquei à Vale que estou me afastando, ao ISPN e à Funai”*. Em seguida, falou o presidente da Associação, o Tatuxa'a: *“quero apoio para a formação para os jovens para entenderem como é que as lideranças de agora fazem, e que tenham diárias para as passagens. Eu preciso de apoio para a juventude. Tem apoio para mim, mas não tem apoio para a juventude”*.

André retomou a palavra dizendo que a nova assessora terá acesso a toda a documentação, agendas, termos e projetos da Associação guardados na casa dele, que é a casa do seu pai, o funcionário da Funai (Gaúcho). Tatuxa'a, o presidente ainda em exercício, falou que tem pautas sobre a educação escolar, como o aumento de salas na escola da aldeia Awa e que o posto de saúde está pequeno. Disse que tem agenda pedida pela aldeia Cocal (TI Alto Turiaçu) sobre necessidades de material escolar que compram com recurso próprio.

Depois da reunião busquei saber junto aos dois assessores sobre o atual PBACI. Eles responderam que o PBA (2015 -2020) está em vigência com um aditivo até 2024. A Vale encaminhou, por meio de uma empresa, uma avaliação do PBA junto aos indígenas e que eles realizarão a avaliação deles. Após esse processo haverá a discussão para o novo PBA (que é o de operação).

Foi a minha primeira escuta em uma reunião da Associação, que coincidiu com a minha estada na aldeia Awa. Nesse sentido, foi mais um espaço onde pude ver quem participa, a compreensão dos Awa sobre as informações tratadas com as assessorias, o controle das informações e da documentação da

Associação e como as decisões de interesse coletivo são tomadas a depender da quantidade de pessoas que participam. A reunião encerrou com um número ainda menor do que começou. O grupo que estava em maioria ali representado eram homens (primos e irmãos) do Igarapé Amiri'ya, sendo o Itaxĩ a liderança de referência desse grupo, juntamente com o Irakatakoa (Figuras 19 e 20).

Figura 19: Representação Awa na reunião e avaliação do PBACI



No centro com o microfone é o atual presidente da Associação Arari, o Itaxi. Estão representadas as aldeias Awa, Juriti e Cocal. Foto: a pesquisadora (2024).

Figura 20: Em reunião do PBACI na Aldeia Maçaranduba



Ao fundo, indígenas Guajajara da TI Rio Pindaré. Registro. Fonte: acervo da pesquisadora (2024).

No dia 16, busquei finalizar o levantamento de dados sobre o censo da comunidade Awa. Para isso, contei com a colaboração do Hajkarmykã e de sua esposa, Xiwuikajã, no levantamento das informações sobre o quantitativo de

casas e de pessoas nelas residentes. Posteriormente, revisei esse quantitativo com o Amiria. Com base nessas informações, usei as tabelas com o quantitativo que a equipe do Cimi possuía de anos anteriores da aldeia Awa. O esposo dela, o Hajkaramykya, foi quem fez a classificação desses casais e suas descendências, quanto aos grupos originários do Igarapé Amirirya (Tabocão) e do Igarapé Presídio. Meu objetivo era ter o quantitativo de pessoas a partir dos casamentos.

Além do mapa, também fiz uma tabela na qual, por meio de cores, busco destacar os casamentos identificando-os pelo grupo de origem (Apêndice 2) e projetei isso em um mapa auto representativo com a ajuda do Arapijo. Esses dados foram analisados como uma estratégia no plano da resistência no âmbito da infrapolítica (SCOTT, 2013) no Capítulo 4.1.

Os remanescentes do Igarapé Amiri'ya (Tabocão) ergueram suas novas casas próximas uns dos outros, sendo a proximidade marcada pela presença de uma influente mulher, Amỹ Marakanỹ, uma das poucas vivas desse grupo. Ela é irmã de lideranças importantes como Xipa Waha e Tatajkamaha. Ao passo que o crescimento da aldeia Cachoeira se estabelece com a presença da mulher Imuĩ, mãe de muitos homens de expressão, como o Tatuxa'a, filho de uma liderança também expressiva, o Ximĩa.

Concluindo o período do segundo trabalho de campo, recebi um áudio do Amiri às 6:30 horas do dia anterior ao meu retorno, informando dos resultados da eleição da Associação Arari que trocou o seu primeiro presidente, desde que foi fundada. O novo presidente é o Itaxĩ, o vice é o Pakea. O Ama'ra é o secretário, o tesoureiro é o Amiri.

2.1.2 Visita à aldeia Tiracambu – um reencontro de emoção

No dia 11 de janeiro, fui até a aldeia Tiracambu onde lecionava desde 2016. Foi um reencontro de emoção, pois não via os Awa desta aldeia desde janeiro de 2020. Na beira do Rio ficamos à espera. Depois de gritar para ver se nos ouviam do outro lado, o meu colega comprou um foguete, então soltamos e o estouro fez vir o Xiparexa'a. Ele veio guiando a balsa e, desse modo, fizemos a travessia com o carro.

A finalidade da visita era conversar com o Majakatÿa, atual cacique e professor da aldeia Tiracambú, e rever os Awa. Por meio do aplicativo *whatsApp*, me comunicava com o Majakatÿa a respeito de nossa conversa para o tema de minha pesquisa e acertamos a data da visita.

Foi emocionante rever os Awa, por isso não contive as lágrimas no momento do encontro com as mulheres mais próximas a mim na casa da Takwariroa. Rever Manimya, Piakwa, Amirita'ia, Ximarapi e Pinawaxika. Veio também a Marajaxã e Majaxikua, que nos apresenta a sua filha com o seu esposo (Figura 21).

Figura 21: Foto de um dos jovens casais



A menina à esquerda com o bebê é da aldeia Tiracambu, filha de Majaxikua. Ela é casada com o menino, à direita, da aldeia Awa. A foto foi feita na casa nova do casal. Foto: a pesquisadora (2024).

Foi uma emoção que me revelou um amor, uma amizade e um profundo bem querer, como também meu reencontro com o Kamajrua e Mihaxa'a, suas esposas e filhos. Sempre muito alegre e com uma euforia que sempre o acompanha, o Kamajrua foi meu guia na aldeia e fez as honras da acolhida, levando-me em cada casa nova de Awa. Passamos um tempo na casa de Mihaxa'a (Figura 22), conversando sobre o contexto de minha vinda depois de tanto tempo. Ele me disse que matou porcos do mato naqueles dias e que ainda tinha na geladeira. Em outros tempos, uma quantidade de porcos pedia um girau com fogo embaixo para moquear até desidratar e ficar uma carne bem macia e defumada, muito gostosa (*hera'o*).

Figura 22: Na casa de Miraha'a⁴⁷



Foto: pesquisadora (2024).

Falamos da Covid-19 e Kamajrua lamentou a morte de Karapiru, morto pelo vírus, em 2021. Ele perguntou sobre meu pai que conheceu tempos atrás. Então, o informei que ele havia falecido e ele lamentou. Com o Wirixia, fomos ver a casa nova deles e as três meninas deficientes que ficam sob seus cuidados.

Na aldeia Tiracambú quase todos os Awa já conseguiram as casas novas. Elas possuem quartos, cozinha com varanda e banheiros fora. Outros Awa foram contratados para serem professores, mas a escola ainda não funciona no prédio próprio. Além deles, também há os professores não indígenas. Há disponibilidade da Seduc para contratar pessoal, mas a infraestrutura não tem o mesmo desempenho.

Em Tiracambú reencontrei as pessoas mais velhas da aldeia, como visualizado nas Figuras 23 e 24. Na primeira figura está Hahoyra (esposa de Kamajrua), Wirixia e Jamajrua. Na segunda estou com Amaparano'ōj, que é uma das mulheres mais idosas dessa aldeia e mãe dos homens de influência, como o Mihaxa'a e Xiparexa'a.

⁴⁷ Da esquerda para a direita: Gilderlan (membro do Cimi) ao lado do Mihaxa'a; ao centro, Wirixia e as crianças do Mihaxa'a; em pé está Fábio (membro do Cimi) e Kamajrua. Ao fundo é possível avistar a varanda da casa, modelo adaptado para os homens que possuem duas esposas como o Miraxa'a

Figura 23: Os homens mais velhos na atualidade entre os Awa



Foto: a pesquisadora (2024).

Figura 24: Amaparano'ōj na casa do neto, na aldeia Tiracambu



Foto: a pesquisadora (2024)

Após esses registros, iniciei, finalmente, a conversa com o professor Majakat̃ya. Majakat̃ya, que foi também meu aluno, que fala e entende muito bem a língua portuguesa, me atualizou sobre o contexto local da comunidade dos últimos anos. Ele é uma pessoa muito simpática e risonha, filho do Irakatakoa, uma liderança reconhecida internamente. Majakat̃ya divide a liderança/cacicado da aldeia Tiracambu com o seu irmão, Pakē, que é o agente de saúde, casado com uma mulher Guajajara. Entre outros aspectos do cotidiano Awa abordados por Majakat̃ya, destaco a continuidade da caça; da pesca; do fabrico de farinha; e os campeonatos de futebol (masculino e feminino) realizados entre os Awa, os

Guajajara e os não indígenas, havendo inclusive jovem Awa jogando em times da região e que é remunerado por partidas, a exemplo do Arakurania. Somam-se a essas atividades, os namoros entre os jovens Awa e as meninas das cidades vizinhas, bem como o pedido de compra de gado para a Vale. Majakatya deseja bolsa de estudos, semelhante a que os Guajajara possuem. Pensando nisso, ele matriculou o seu primeiro filho na escola do povoado de Altamira para, conforme ele, *“poder compreender mais para a gente assumir a associação e não precisar mais do karaí [não indígena]”*.

Majakatya: Na nova discussão do PBA, que vai ter, nós estamos querendo colocar os meninos para estudar fora. Aqui tem muita coisa para fazer. Que tem que ter pessoa com interesse. Aqui tem o estudo, mas temos que pescar, caçar, buscar frutas. Vamos falar para a Vale pagar bolsas para os meninos estudarem na cidade, para poder compreender mais para a gente assumir a associação e não precisar mais do *karaí* (não indígena). Por isso, eu coloquei o meu menino na cidade, o Aiwynya vai estudar lá fora. Falei com Gaúcho, ‘meu menino vai estudar lá fora’. Meu filho falou comigo: ‘pai, eu não quero estudar aqui, eu não gosto. Eu quero estudar’. Porque a gente não aprende assim como é o nosso estudo aqui (se referia aos períodos alternados e os trabalhos que precisam fazer). Tem uma *karaí* (mulher não indígena), que me disse para eu matricular o meu filho junto com a dela. Aí fui buscar documentos, procuração da Funai (...). Rosana: Ele fala o português? Sim. Ele fala também, e escreve na língua, *xikari*. Piakwa, a mãe dele, escreve bem português, mas não fala. Fala pouco. Sayara (sua outra filha) também me cobra. Ele estuda em Altamira. Ele está se adaptando bem. Ele não gosta de estudar aqui, assim. Ele disse: ‘pai, a gente não aprende assim. Eu quero estudar’. Rosana: Por que você decidiu matricular ele lá? Eu falei com André: ‘para a gente saber, a gente tem que estudar fora. A Vale tem que pagar, ou a associação paga’. Porque a gente aqui na aldeia não domina, porque tem muita coisa para fazer: a mulher chama a gente, vamos buscar fruta, vamos caçar. Ai, a gente passa 15 dias estudando fora. Ai, ele me disse, ‘vou ficar aqui até encerrar, ficar de férias’. Aí ele vai para o Caru II com nós, ele vai ficar de férias (Majakatya em conversa com a pesquisadora, em janeiro de 2024, aldeia Tiracambu).

Nos despedimos no final da tarde e retornamos para a aldeia Awa. Na saída, encontramos com os Awa chegando das compras realizadas nos povoados próximos. Em virtude disso, ficamos mais uns minutos cumprimentando e trocando algumas palavras com eles.

Na Figura 25 é possível observar que a expansão da aldeia Tiracambú é bem menor e todas as novas moradias ficaram no mesmo lugar, bem próximas e ao pé de uma serra. Por ser uma comunidade rodeada por uma grande serra, as roças são feitas longe e a área em volta apresenta pouco desmatamento, se comparada com a aldeia Awa.

Figura 25: Vista da aldeia Tiracambu com as novas casas



Foto: pesquisadora (2024).

2.1.3 Aldeia Maçaranduba – escuta da reunião do PBACI de instalação e de operação

Nos dias 12 e 13 de janeiro de 2024, participei de uma reunião convocada pelo cacique Pistola Guajajara, da aldeia Maçaranduba (TI Carú). Estavam presentes lideranças Guajajara (da TI Rio Pindaré) e Awa (das TIs Awá e Alto Turiaçú), e aldeia Awá (TI Caru). A equipe do Cimi solicitou participação como ouvinte.

O objetivo da reunião era avaliar o PBACI/Instalação e discutir o novo PBACI de Operação. Participamos por dois dias ouvindo atentamente as falas dos Guajajara sobre suas experiências positivas e negativas com o PBACI⁴⁸. Todas as lideranças (caciques presidentes das associações indígenas) das aldeias da TI Rio Pindaré estavam presentes. Também participaram os assessores da associação Arari e o funcionário da Funai local (Gaúcho) que fez um discurso voltado para “unidade” de todos, que a Funai está sucateada e com dificuldades de estrutura para atuar. Lideranças Ka’apor (TI Caru) ficaram por alguns instantes, mas não permaneceram no salão de discussão ou fizeram qualquer apresentação ou fala.

⁴⁸ Que podem ser descritas e analisadas em outra pesquisa

A reunião era aberta e o cacique Pistola mostrou um vídeo sobre o descarrilamento recente de um trem que transportava combustível (diesel e gasolina), no dia 08/11/23, e pegou fogo na altura do quilômetro 244 da EFC⁴⁹. A Vale foi multada em R\$ 250 milhões. As imagens serviram como base para a discussão de abertura da reunião. Sua fala abaixo traz um contexto da relação com a Vale.

Parentes, sobre as ações do PBA que eles [a Vale] tem para nós, eles dizem para ver no livrão, o guia (o PBACI), sobre a educação. Mas, nós pensávamos: ah! que a educação ia dar certo para nós, vai ser diferenciada, quando foi depois veio só capacitação, eles dizendo que o guia era apenas para você estudar, se formar. Se vira aí, para chegar na faculdade. Na saúde, pensamos: ah! Agora vamos ter uma saúde diferenciada, quando foi depois foi só capacitação, e é só isso! Proteção territorial, nós podemos dizer que está dando certo. Mas pode ir à região do São João do Caru para ver como tem invasão. Agora, quando tiver realmente, nenhuma derrubada, aí sim, a nossa proteção está dando certo. Esse momento é para nós construir junto, junto com a presença da juventude nesse novo PBA, ouvir deles, pois ela está estudando, eles estão aqui [os jovens], sobre esse novo PBA. Os velhos, as lideranças, os adultos, a juventude, porque vamos decidir as coisas aqui, juntos, para esse novo PBA. Como é que vamos tirar a juventude do alcoolismo, se não fizermos um diálogo e mostrar o trabalho que estamos fazendo aqui? Eles não vão estar nem aí, se não dermos essa oportunidade. Porque, realmente, Pita, olhar onde a gente pecou. Porque ali, naquele buraco, pode ir lá se não tem só cururu dentro, muriçoca [se referindo aos açudes] (risos dos parentes). Arado [sobre as roças aradadas]. Recente vim de Paragominas, e é só o que a vista alcança, plantio de soja, tem demais, derrubando tudo, trator aradando. Fazendo o teste aqui. Ano passado deu certo para uns, para outros não. E Agora, vai se fazer de novo, os parentes escolheram fazer arado. Pode ir olhar agora! Tá verdiiiiinho (risos dos parentes), mas não é de abobora e nem de milho, é só de capim (risos dos parentes). Então gente, tem muita coisa, que se nós não prestar bastante atenção, nós vamos continuar perdendo muito. Eu acho que do jeito que eu vejo as coisas, quanto mais nós proteger o que a gente tem, se pensarmos bem, nós ganharemos sim, em cima do que estamos planejando (Cacique Pistola Guajajara durante reunião na aldeia Maçaranduba, em 13 de janeiro de 2024. Captação e transcrição da pesquisadora).

A reunião seguiu com falas sobre a relação do povo Guajajara com a EFC, os processos de criminalização e os movimentos de ocupação da estrada. Lideranças da coordenação das Articulações dos Povos Indígenas do Maranhão

⁴⁹Recentemente um acidente com um trem de carga da mineradora Vale, que transportava combustíveis (diesel e gasolina) descarrilou e em seguida pegou fogo na altura do quilômetro 244 da EFC nas proximidades da terra indígena Caru, entre as cidades de Tufilândia e Alto Alegre do Pindaré (MA), a cerca de 300 km de São Luís

(Coapima) também se expressaram, destacando os impactos que a EFC traz para o território e para a saúde deles.

Este é um momento importante que nos dá forças e expõem nossas dificuldades. Nós sabemos que nós temos uma grande empresa, né, a mineradora aqui no nosso estado, que é a Vale, da qual a gente tem falado, e a gente é criticado em alguns território que não tem o projeto [a EFC], e que quando a gente chega num evento eles dizem: “lá vem o povo do mineiro, lá vem o povo rico, e sendo que na verdade, não é assim, e tudo que nós temos hoje, nos nossos territórios, é discutido com muita luta para a gente tenha esse benefício, e aí muitas vezes as pessoas não têm o conhecimento e acabam criticando a gente. Muita gente diz que a vale dá dinheiro para nós, mermo sem a gente cobrar, e sabemos que não é isso. Então tá finalizando aí o PBA antigo, né, precisa só finalizar umas das ações. Então partindo agora com o novo de PBA. E eles [Vale] mesmos já disseram que o recurso não vai ser 100% por que eles estão alegando né? Que agora é o licenciamento de operação, então os impactos não são tão grandes, como eles dizem, mas nós sabemos que o impacto é grande sim, e agora mesmo vejo aí, me deparei com a cor do rio [Pindaré], totalmente diferente, e a água toda vermelhada. E esse ano tivemos muita coceira aqui, na aldeia Maçaranduba, as crianças não podiam banhar no rio que chegavam todas com coceira, e hoje, aqui pra nós, dizem que não tem impacto? Tem, em tudo (...) (Fala da atual coordenadora da Coapima, Marcilene Guajajara. Captação e transcrição da pesquisadora, em 13 de janeiro de 2024).

No segundo momento da reunião os indígenas fizeram trabalhos em grupo para verificarem suas demandas referentes aos cinco subprogramas do novo PBA e, posteriormente, as apresentaram. Uma liderança Guajajara local pautou à Vale mais dois subprogramas de infraestrutura e educação. A reunião encerrou na noite do dia 14 com um debate sobre o lançamento da candidatura de Pistola Guajajara, que concorreu ao cargo de vereador na Câmara Municipal de Bom Jardim nas eleições municipais de 2024. A reunião foi até tarde e chovia. Dormi na aldeia Maçaranduba e pela manhã retornei à aldeia Awa em uma canoa a remo conduzida por um Guajajara (Figura 26).

Figura 26: Travessia de canoa sobre o Rio Pindaré



Foto: a pesquisadora (2024).

Figura 27: Escrevendo as propostas dos Awa durante o trabalho de grupo



Fonte: acervo da pesquisadora (2024).

2.2 Abordagens teóricas para análise das relações entre o Estado e a Vale com os povos atingidos

Neste tópico apresento o levantamento de reportagens e estudos sobre a relação da Vale com os povos indígenas atingidos no estado do Pará, como os

Gavião Akrãtikategê, Xikrín do Cateté e Suruí. Ao analisar a relação deles com essa empresa e com o Estado, Santos (2015)⁵⁰ apresenta a ideia de continuidade do **integracionismo jurídico**.

o judiciário e o executivo podem até referendar direitos indígenas, no entanto, o ponto de vista e a temporalidade dos povos indígenas parece não ter lugar na rotina processual jurídica nem, tampouco, nas decisões administrativas e políticas públicas [...] a estas formas de olvidar direitos é que se chama integracionismo jurídico, ou seja, a tutela e a invisibilidade dos povos indígenas, o não reconhecimento da diversidade cultural destes povos (SANTOS, 2015, p. 265).

Ao comentar os impactos diretos que a colonização promoveu aos Suruí, como o efeito da atração migratória exercida pelo PGC, Santos (2015) afirma que o Estado dá continuidade e validade vertical à legalidade demarcatória de segregação e confinamento vivida por esse povo e, conseqüentemente, à sua reprodução física e cultural, pela morosidade administrativa no processo de revisão do território subtraído por meio de empreendimentos agropecuários. O autor sustenta que, embora no passado não houvesse o arcabouço jurídico hoje existente em relação aos direitos dos povos indígenas, tal fato não retira a atualização dos direitos infringidos.

No conjunto de tais conflitos, não há o reconhecimento jurídico de impactos por parte do PGC/Vale, tampouco das iniciativas governamentais pretéritas e presentes, para se estabelecer o alcance de tais impactos e juridicamente imputar responsabilidades, revisões territoriais, indenizações restaurativas e mitigatórias. Contudo, mesmo invisibilizados na formalidade estatal, empresarial ou jurídica, tais conflitos persistiram desde que o PGC/Vale iniciou trabalhos de prospecção [...] (SANTOS, 2015, p. 269).

Santos (2015, p. 276) acrescenta que “hoje, a crescente manifestação de povos indígenas locais por direitos frente ao Estado, empresas públicas e privadas têm lastro no pluralismo, na autonomia e na autodeterminação dos povos indígenas”.

Por fim, tomando a descrição da relação dos Awa com a EFC – essa como um *continuum* do PGC enquanto política do Estado violadora do Indigenato Awa –, o fato da Vale ser hoje uma empresa privada e a EFC uma ferrovia pública e conduzir as ações e recursos do TCC vigente, sob a administração de uma

⁵⁰ Jorge Luís Ribeiro dos Santos. Professor de Direito da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará/UNIFESSPA, Mestre em Ciências Criminais pela PUCS/RS, Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da UFPA – PPGD-UFPA.

implementadora que se pauta pela luta socioambiental, apenas demonstra que tais fatos “não são meras consequências, mas continuidades com variados graus de intensidade” (SANTOS, 2015, p.280). Desse modo, como argumentado por tal autor, “renovam-se impactos, mas também abrem-se possibilidades de reinterpretar e reescrever direitos para sustentabilidade sociocultural e etnoeconômica destes povos”.

Outra direção de análise reflexiva sobre a relação do Estado brasileiro e da Vale com os povos indígenas atingidos é por meio das **estratégias de exportação agromineral**. Almeida (2019) debate as estratégias de exportação agromineral como um conjunto de atos deliberados referidos a determinada contingência econômica e política.

Tal autor elenca as demandas por *commodities* como impulsionadoras das intrusões e conflitos com os povos, caso da EFC com os povos por ela impactados. A ampliação da EFC, sua vedação e conexão à Cruz Ferroviária Nacional, a modernização de suas locomotivas e embarcações náuticas, os planos e programas implementados junto aos povos atingidos são estratégias econômicas da Vale entendidas pelas demandas por *commodities*.

Em suma,

as empresas não operam sem seguradoras e os desencadeamentos dos conflitos sociais a que estão referidas são resultantes de diversos acontecimentos entrelaçados, que comportam um repertório variado de agentes e agências, relacionados em diferentes graus ao capitalismo financeiro [...] as estratégias dos empreendimentos minerais e agropecuários, ainda que mantenham ações em separado, se articulam de maneira explícita combinando interesses e iniciativas dos agronegócios com aqueles do setor mineral (ALMEIDA, 2019, p. 68).

A noção de impacto social tem sido criticada por antropólogos e sociólogos, pois entendem que nela as alterações dos empreendimentos (barragens, estrada) são restritas a aspectos geográficos, como também a marcos temporários pontuais quando se tem clareza de efeitos a longo prazo, acumulativos e irreversíveis na sociedade e natureza.

Sigaud (1989) ao discutir os efeitos sociais no setor elétrico fornece um entendimento de que o social é ignorado nas demandas por energia do setor. Por outro lado, em contraposição, a autora chama a atenção para a noção de impactos, compreendidos na concepção do próprio setor diante de uma

fragilidade dos marcos legais sobre o termo. A autora também destaca que uma mudança dessa posição se processa muito mais pelo lado da sociedade civil, pressionando o Estado a abrir algumas brechas, do que propriamente no sentido de implicar uma mudança real do processo de tomada de decisões. Nesse sentido, “a substituição formal do poder militar pelo poder civil não foi suficiente para inverter a ordem de prioridades nem para resgatar o “social” nas grandes obras” (SIGAUD, 1989, p. 65).

Ao comentar sobre o enquadramento legal que de alguma forma contemplaria o “social” nas grandes obras, Sigaud refere-se à legislação de proteção ao meio ambiente no Brasil (Lei 6938/81, Decreto 8835/83, Resolução 001/86 Conselho Nacional do Meio Ambiente/CONAMA). Após examiná-la, a autora chega à conclusão de que a fragilidade do novo enquadramento legal é extremamente vago em relação a “impactos”, o que permite espaço para imposição de concepções do setor. A esse respeito, ressalta o seguinte:

Assim, quem define o conceito de “impacto” e o modo de lidar com “impactos” são os próprios interessados ou proponentes que elaboram os termos das concorrências, selecionam os vencedores e julgam o seu trabalho, o que lhes confere um enorme poder, pois não apenas controlam os RIMAS [Relatório de Impacto Ambiental], através do pagamento direto, mas também através da imposição do próprio modo de tratar o problema (SIGAUD, 1989, p. 65).

A autora também apresenta questões e questionamentos ao debate para o setor elétrico sobre o social em suas obras.

De que modo pretende o setor, por exemplo, avaliar as repercussões culturais de suas iniciativas? O entendimento do social passa pela produção de um conhecimento que por sua vez requer um investimento intelectual e um tempo de maturação. A vida social é constituída de relações sociais dotadas de uma dinâmica própria, que não pode ser simplificada como um conjunto de atividades justapostas tal qual um rol de roupas, como sugere o Manual do Setor. Na medida em que não se avança no conhecimento do sistema social que sofrerá uma intervenção, dificilmente será possível minimizar, se é que isso é possível, impacto de qualquer tipo (SIGAUD, 1986, p. 67).

O entendimento do social passa pela compreensão da pluralidade das culturas indígenas no Brasil, da mesma forma que a observação de todo o arcabouço jurídico, nacional e internacional que rege os direitos dos povos indígenas. Estes possuem visões distintas acerca dos efeitos e mudanças que os empreendimentos representam em suas realidades, como expresso na fala da coordenadora da Coapima:

Que agora é o licenciamento de operação, então os impactos não são tão grandes, como eles dizem, mas nós sabemos que o impacto é grande sim, e agora mesmo vejo aí, me deparei com a cor do rio [Pindaré], totalmente diferente, e a água toda vermelhada e nos dizem que não tem impacto? Tem, em tudo (Marcilene Guajajara, durante a reunião do PBACI, Aldeia Maçaranduba. Captação e transcrição da pesquisadora, janeiro de 2024).

É pensamento na noção operacional de impactos das agências ambientais de Estado em estreita aliança com os empreendimentos. Da mesma forma, as falas das lideranças Guajajara e Awa revelaram que a noção de compensação dos impactos listada pelos RIMAS não se alinha com a pensada pelos povos a título mesmo de compensação e até de indenização. O pedido da compra de gado, de ambulâncias, construção de infraestruturas nas comunidades, pagamento de bolsas de estudos e até de planos de saúde figuram no plano do discurso da Vale como obrigações do Estado e não da empresa.

Apesar dos indígenas receberem as ações e recursos destinados pela Vale no âmbito do TCC (compensação) e do PBACI (mitigação de impactos), eles interpretam que isso não representa, efetivamente, ganhos, pois os bens (motorizados de modo geral) logo viram sucatas e a Vale não aceita sua manutenção. Como frisou um cacique Guajajara da TI Pindaré, durante reunião sobre as ações do PBACI de instalação, em que avaliava como prejuízo. Conforme ele, foi como *“jogar moeda dentro de um litro e ela está caindo dentro d’água, vamos cortar isso no novo e evitar prejuízos⁵¹”*. No mesmo sentido comentou o Majakatya Awa:

Apurinã, que era assessor do Ispn, já faz tempo [2013-2014]. Ele disse assim: “Parente, o que você acha da Vale? Parente, eu conheço a Vale. Meu pai pedia todas essas coisas motorizadas. A Vale dava tudo. Na hora que quebrava, ela não concertava nada.” Eu disse: “realmente é assim mesmo. Quando quebra o quadriciclo, fica na oficina.⁵² Nós já reunimos e falamos a respeito. Nós não temos nada, que os carros acabam, o que vai acontecer? Porque a gente só gasta, não temos

⁵¹ Fala proferida durante a reunião do PBACI na aldeia Maçaranduba, em janeiro de 2024. Registro feito pela pesquisadora.

⁵² Em conversa com o grupo de Awa que estava na reunião de avaliação na aldeia Maçaranduba, eles me disseram que a Vale compra as coisas, mas que não oferece nenhuma manutenção. Nós é que pagamos com o nosso dinheiro, disseram. Pergunto qual dinheiro de vocês? Eles disseram, do TCC. É de lá que a Vale e outros mandam a gente tirar para fazer conserto e manutenção. Adiante, na discussão em grupo, os Awa vão apresentar suas demandas pedindo que todas as despesas se manutenção sejam assumidas pela Vale (tive acesso as demandas apresentadas, os Awa pediram para que eu escrevesse os cartazes com as propostas deles).

nada...nós estamos enriquecendo só os *karai*, porque nós quebramos essas coisas e vai para concertar ou comprar novo outra vez. Cadê o dinheiro para comprar outras coisas boas para nós? Ficamos pensando” (Majakatya Awa em conversa com a pesquisadora, aldeia Tiracambu, janeiro de 2024).

A noção de “**contexto relacional**” é uma abordagem feita por Puerta (2010) em seu estudo sobre *El proyecto del cerrejon: um espacio relacional para los indígenas Wajuu, la empresa minera y el Estado colombiano*. A autora utiliza o conceito de espaço relacional para compreender analiticamente as múltiplas dimensões, componentes, escalas espaciais e atores envolvidos nas dinâmicas socioambientais, geopolíticas e econômicas de projeto. Para a autora,

El Cerrejón generó múltiples y variados impactos sociales, culturales, económicos, territoriales y políticos en las comunidades indígenas wayuu, pero principalmente creó un nuevo orden social y, en este sentido, un espacio relacional. Esto es, un espacio social, político-jurídico y cultural en donde se configuraron campos de representaciones y de discursos y, también, se definieron y afinaron prácticas de intermediación y de negociación (PUERTA, 2010, p. 150).

Puerta indagou as negociações (instrumentais e simbólicas) ativadas pelos *Wajuu* para garantir sua reprodução como povo; identificou os mecanismos da multinacional para fazer valer sua operação mineira; e favoreceu o questionamento das formas do Estado para exercer sua soberania na região. O conceito de espaço relacional para analisar projetos mineiros e projetos de desenvolvimento é relevante para a análise da EFC como um *continuum* do PGC para o povo Awa Guajá na atualidade.

Alberto Acosta (2015, p. 44) oferece importantes reflexões ao discutir a noção de Bem Viver como “uma oportunidade para imaginar outros mundos possíveis”. Para ele, o Bem Viver não é um simples conceito, mas uma vivência. O autor pontua que desde meados do século 20 o fantasma do desenvolvimento ronda o mundo. Sem negar o histórico de um processo pelo qual os seres humanos buscaram satisfazer da melhor maneira suas necessidades, o imperativo global do desenvolvimento se institucionalizou em 1949, quando o presidente dos Estados Unidos, Harry Truman, definiu a maior parte do mundo como “áreas subdesenvolvidas” e propôs um potente mandato ideológico.

Para Acosta (2015, p. 45), a conclusão de Truman baseava-se em uma consciência de que o Estados Unidos e outras nações industrializadas estavam no “topo da escala social evolutiva”. O então presidente anunciou que todas as

sociedades teriam de percorrer a mesma trilha e aspirar uma só meta: “o desenvolvimento”. Foi com a Guerra Fria, após a Segunda Guerra Mundial, em meio ao surgimento da ameaça e do terror nuclear, que o discurso sobre “o desenvolvimento” estabeleceu e consolidou uma estrutura de dominação dicotômica:

desenvolvido-subdesenvolvido, pobre-rico, avançado-atrasado, civilizado-selvagem, centro-periferia, assumindo uma dualidade indiscutível. O Mundo se ordenou para alcançar o “desenvolvimento”: surgiram planos, programas, projetos teorias, metodologias, manuais de desenvolvimento, ajuda ao desenvolvimento, capacitação e formação para o desenvolvimento, entre outras. Acosta, no rastreamento das origens do debate sobre o desenvolvimento, assevera que a lista é longa e diversificada dos autores que abordaram essa questão depois de 1949 (ACOSTA, 2015, p. 46).

Para o autor, uma questão se coloca sobre o alcance dessa meta pelos países considerados não desenvolvidos. O que foi estipulado como meta e alcançado pode ser considerado como desenvolvimento? Então, afirma que “o desenvolvimento, como toda crença, nunca foi questionado seriamente nos núcleos conceituais da ideia de desenvolvimento convencional, entendido como progresso linear e particularmente expresso em termos de crescimento econômico” (ACOSTA, 2015, p. 46).

Dentro desse debate, o Brasil, com a implantação do PGC conseguiu o tão sonhado “desenvolvimento”? Os desdobramentos contemporâneos do PGC podem ser considerados desenvolvimento? Para quem? Questões que nos fazem pensar no desenvolvimento como uma promessa e uma verdade absoluta vendida para todos.

2.3 O grupo social da pesquisa: o Povo Awa Guajá

2.3.1 A história do contato – uma síntese Awa

Nós, Awa, vivíamos nos vales e cabeceiras de rios -*'yruhua* e igarapés - *'yrupehena* [braços do Pindaré] e perto das grandes serras - *utyramãj*. Foram os *karaí* [não indígenas] que nos espalharam ao nos expulsar de nossos *tapiris* [casas temporárias Awa], com espingardas e cachorros, matando nossos animais, macaco e jabutis. Os brancos [*karaí*] iam acabando com a floresta para retirar a madeira, fazer grandes roças e cercando a terra para o gado. Muitos Awa morreram por doenças contagiosas, gripe e sarampo, e outros foram mortos por *karaí*. A Funai foi atrás de nós e nos trouxe para onde estamos hoje (Depoimentos Awa. Projeto Político Pedagógico da Escola AWA *'YRYHU WA'ĪTUHU MA'A*, 2014, p.11).

A história de ataques e fugas pela floresta é frequentemente relatada pelos diferentes grupos Awa nas suas conversas cotidianas e em suas falas públicas. No relato acima está presente a demarcação de um território de ocupação (igarapés e afluentes do Rio Pindaré, das serras da Desordem, do Tiracambu) e de suas casas. Seus perseguidores (latifundiários e pistoleiros) os atacavam a tiros de modo deliberado com o intuito de dispersá-los, levando famílias a se isolarem e seus membros a se perderem, ficando as crianças órfãs. O modus operandi de dispersar e expulsar famílias, comunidades e coletivos de suas terras, é o mesmo: perseguição com o uso de disparos de armas de fogo, queima de casas e matança de animais.

As razões da usurpação era o controle e a posse da floresta para a retirada de madeira e, posteriormente, para o plantio de arroz e criação de gado. Doenças contagiosas trazidas pelos não indígenas assolaram grupos amedrontados e refugiados, escondidos do olfato dos cachorros de caça. Uma vez encontrados, eram atingidos por tiros nas costas e assassinados, sem defesa. Por fim, a Funai foi quem *“foi atras de nós e nos trouxe para onde estamos hoje”*, começando um novo capítulo da história contemporânea dos Awa.

Neste estudo busco apresentar os Awa em seu contexto atual, ou seja, em uma sociedade imersa em relações de poder com a empresa Vale e todo o seu capital simbólico. Nessas relações, “o capital simbólico é uma propriedade qualquer, percebida pelos agentes sociais cujas características de percepção são tais que eles podem entendê-las e reconhecê-las, atribuindo-lhes valor” (BOURDIEU, 1996, p. 107). Relações que se estabelecem mais diretamente com a Vale e sua implementadora, o Ispn, por meio de dois instrumentos (PBACI e TCC) decorrentes de intervenções para mitigar e compensar os impactos, como frisou Sigaud (1989) na concepção dos empreendedores e da imposição das formas de tratar de modo próprio o problema.

Os Awa Guajá são classificados em estudos antropológicos como caçadores-coletores nômades com um passado na agricultura. A literatura compreende os estudos de Forline (1997), Cormier (2000) Garcia (2010), Almudena e Coelho (2013), entre outros. Já os estudos linguísticos de

classificação da língua dos Awa têm origem em Rodrigues (2002; 2011), com informações históricas e linguísticas sobre as línguas tupi-guarani do nordeste da Amazônia, região que se estende do baixo Xingu para leste, passando pelo Tocantins e indo do Gurupi até o Pindaré, no Maranhão. Rodrigues (2011) classificou a língua Guajá no VIII subconjunto da família Tupi Guarani.

O critério político-organizativo ajuda a relativizar o peso de uma identidade definida pela comunidade de língua, pelo território, pelo fator racial ou por uma origem comum. Essa é uma discussão da ordem do dia das várias coletâneas que nas últimas décadas tem focado os deslocamentos no conceito de etnia (ALMEIDA, 2011).

Este estudo, portanto, não parte de uma repetição acrítica de um sistema interpretativo sobre os Awa pautada no culturalismo e em critérios primordiais. Não busco fazer classificação, e sim desenvolver uma análise sobre a politização das relações e da resistência Awa acionadas na relação com a Vale e o Estado, de onde se originam as relações de forças. As classificações não dariam conta de explicar as relações de poder que atravessam o atual contexto Awa na relação com a EFC, originadas com as intervenções provocadas pelo PGC, como a extinção de florestais e, conseqüentemente, a extinção dos lugares Awa (*Awa rakwa te* e *Awarakwamÿna*) de reprodução física e social.

Então, importa considerar neste contexto a dimensão dos conflitos, sobretudo os étnicos e raciais, estabelecidos pelo Estado e pela Vale na relação com os Awa. David Maybury-Lewis (1982 *apud* Almeida, 2011, p. 85) acentua que o sentido recente de etnia reflete “novas realidades” e mudanças nessa realidade de pertencimento a um grupo étnico particular com identidade coletiva em consolidação. É desse modo que busco desenvolver minha descrição sobre os Awa, enquanto um grupo étnico imerso em novas realidades e mudanças, sedentarizados pela política de territorialização de Estado com sua identidade coletiva em consolidação, posto que sua organização social e política pretérita se pautava nos patrigrupos. Seus diferentes *Awarakwa* foram reunidos nos aldeamentos dos postos indígenas e, nesse novo contexto, impõe a consolidação de uma identidade coletiva articulada como componente político mobilizador diante do poder da Vale.

Assim,

A permanência dos laços chamados “primordiais”, como laços de sangue e de raça, perde sua força de contraste diante de uma noção de etnicidade considerada como fator contingente [...]. A fronteira étnica não é vista como coincidindo necessariamente com critérios raciais, culturais ou linguísticos. O componente político-organizativo, que demanda condições para a reprodução econômica e cultural do grupo, funciona como aglutinador e explica a capacidade mobilizadora. Esta ampliação das possibilidades de uso do conceito retira de cena a autoridade da figura do classificador, questionando a evidente arbitrariedade classificatória, ou seja, quem é que se julga autorizado a dizer o que o “outro” é? (ALMEIDA, 2011, p. 83-84).

Qual seria então, o conceito teórico de grupos e fronteiras étnicas? Para Barth (1969), os grupos étnicos são vistos como uma forma de organização social, ou seja, a característica da autoatribuição ou da atribuição por outros a uma categoria étnica. Indo além, o autor diz que uma atribuição categórica é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica mais geral, presumivelmente determinada pela sua origem e seu meio ambiente. Desse modo, “na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional” (BARTH, p.193-194).

Durante estes anos de convivência pude observar a ênfase na autodefinição **Awa te**, como seres humanos mesmo, como humanos transformados a partir da madeira (originários/criados da *wira*); nas suas narrativas no tempo do *ka'amÿna* (no tempo em que viviam pela floresta) em seus lugares de pertencimento (*Awa rakwa te*) com a floresta Amazônica. E pude verificar suas referências de pertencimento étnico a grupos Awa distintos entre si, como os *Arapia* identificados como os *makwa ma'a* (traduzidos pelos Awa como feiticeiros⁵³); os *Aramukua*, identificados como guerreadores; os *Makwama'a* (operadores de força mágica ou feitiço) e *Mihua*, estes descritos como “ladrão”, malfeitor. Grupos distintos entre si, marcados por critérios identitários em suas relações sociais no tempo do *ka'amÿna*.

Todas estas categorias de atribuição e pertencimento compõem a identidade coletiva Awa desde a perspectiva de narrativa dos próprios Awa. Silva e Sobreiro (2018, p. 140) não consideram que o termo *Awa te* “não seja um

⁵³ Utilização de forças mágicas, com finalidade divinatória ou intenções malfazejas, segundo o dicionário Oxford Languages.

marcador identitário próprio, como costuma ser em muitas denominações étnicas, ele foi assimilado em vista de sua eficácia nos diálogos interétnicos após o contato quando tiveram de viver menos dispersos”. Enquanto categoria de acionamento nas relações interétnicas é consenso, mas a não consideração como um “marcador identitário próprio” remete ao debate das classificações e dos classificadores.

Almeida (2011, p. 84) fala do acionamento de categorias de pertencimento frente a outros grupos.

O princípio classificatório que fundamenta a existência do grupo emana da construção de um repertório de ações coletivas e de representações face a outros grupos. Trata-se de investigar etnograficamente as circunstâncias em que um grupo social determinado acatou uma categoria, acionando-a ao interagir com outros. Para executar isto tem-se que atentar para os deslocamentos conceituais. Desde pelo menos 1967, com F. Barth, percebe-se um esforço analítico de delimitar fronteiras étnicas fora de fundamentos biológicos, raciais e linguísticos, tendo como ponto de partida categorias de autodefinição e de atribuição (ALMEIDA, 2011, p. 84).

É neste contexto de mudanças ao longo dos 50 anos, desde as primeiras transferências de grupos Awa para juntos dos postos indígenas (unidades administrativas da Funai no período da ditadura civil militar), que os Awa passaram a ter casas ao estilo não indígena com cozinha, quartos, dispensas, sala, fogão, água na torneira e banheiro. Também é recente a conquista da escola nas comunidades que tornou possível o letramento na língua indígena e na língua portuguesa, tendo professores Awa ministrando aulas em escolas situadas nas aldeias Awa e Tiracambú para suas crianças.

A condição financeira dar-se nesse contexto com os assalariados (professores, agentes de saúde e de saneamento, contratados da Funai), famílias com acesso ao bolsa família e outras formas de renda, como a venda de porcos, frutos de açaí e farinha de mandioca. Todo esse poder de compra, inclui os Awa no mercado de consumidores de bens, créditos e serviços. É no âmbito da politização deles na luta por direitos, com apoio do Cimi, que a água tratada para consumo doméstico passa a ser ofertada nas aldeias Awa e Tiracambú.

Da mesma forma, postos de saúde foram construídos e equipes multidisciplinar de saúde passaram a atendê-los. É também uma sociedade com poucos idosos, condição que se deve às mortes por tuberculose e pneumonias,

com crianças (meninas) com “necessidade especial”; idosos e pessoas com necessidades alijadas do benefício social e da documentação civil. Mas é também uma sociedade em que suas lideranças crescem em protagonismo político e exercem, ainda que moderadamente, alguma autonomia para conduzir sua livre determinação.

Em síntese, são estas tensões observadas nas novas realidades e mudanças “que marcam diferentes antagonismos sociais, torna-se extremamente árduo para os pesquisadores entender a totalidade destas transformações e construir seus próprios meios de intervenção” (ALMEIDA, 2011, p. 84). Para tal autor, a observação etnográfica ganha força quando se reconhece que o conhecimento pormenorizado de situações localizadas, construído a partir da análise das mobilizações dos agentes sociais e de sua identidade coletiva, cria condições de possibilidades para o esclarecimento.

Os Awa possuem uma experiência constituída na relação com a floresta e dela dependem para sua reprodução social e cultural. No período das chuvas os grupos familiares se deslocam à floresta para viver em acampamentos temporários e realizarem caçadas coletivas ao macaco guariba. No verão, os deslocamentos são mais breves, conforme as necessidades de caça, peixes, frutos e mel. Assim como o guariba, a coleta do mel envolve as famílias. No período em que estive com eles, os Awa dedicavam grande parte do seu tempo principalmente às caçadas, seguido dos roçados. Nos primeiros anos de minha chegada, os via dedicados na manutenção e recomposição de seus acervos de flechas, sob um tapiri velho perto de um fogo onde passavam horas assoviando músicas cantadas aos *karawara*. Flechas com pontas perfurantes para aves e pequenos animais e flechas com pontas cortantes, feitas com bambu, para caçadas coletivas de animais de médio e grande porte (porcos, antas e veado). Os Awa são excelentes caçadores no manuseio de seus grandes arcos e feixe de flechas pela floresta. O uso da espingarda também era comum no auxílio às flechas. Com a sedentarização e a agricultura introduzidas pela Funai, os Awa passaram a cultivar a mandioca, milho, batata e arroz para consumo próprio.

Os Awa não tinham a roça como primeira prioridade em suas atividades econômicas dentro de sua organização social. Por isso, havia sempre conflitos entre eles e os servidores da Funai que organizavam a abertura na floresta

virgem das grandes roças no entorno do posto indígena, financiadas com os recursos compensatórios provenientes da Vale. Os conflitos se davam porque os Awa tinham na caçada ao guariba a sua atividade de caça de maior importância social, em virtude da interação entre as famílias e entre os melhores caçadores, e coincidia com o tempo em que o arroz estava maduro nas roças. Os funcionários acusavam os Awa de “só pensarem em macaco” e os Awa, por sua vez, reclamavam que não tinham autonomia para fazerem seus roçados conforme a sua organização e necessidade, pois os seus pequenos roçados não eram considerados roças produtivas pela Funai. Pelo que vi e ouvi no trabalho de campo para esta pesquisa, esta situação não se alterou muito. Agora é a vez das roças aradadas, mas a persistência das roças de toco marca a continuidade de uma forma de resistência pela autonomia Awa.

As atividades de coleta eram diárias e importantes para a socioeconomia Awa. Da floresta extraem variados produtos com finalidades diversas, destinados à alimentação, medicina, construção e confecção da indumentária ritual. Dedicam-se à coleta de frutos como açaí, cupu, cajá, pequi, jatobá, bacaba, bacuri, inajá, mamão e manga, sementes e castanhas, cocos e favas, batatas cultivadas e carás nativos, mel, resinas, cipós, lenhas, fibras, palhas e óleos. Coletam variados tipos de mel, que são ingeridos *in natura* ou misturados a outros alimentos, como na farinha de mandioca ou na água como um refresco. Consomem o vinho/suco da bacaba e açaí. Complementam a dieta com fava e farinha (mesocarpo) do coco babaçu, além de carás bravos, batatas e beiju da farinha de coco. O arroz consumido, à época, era produzido por eles.

As pescarias eram praticadas no cotidiano como uma atividade complementar. Para a obtenção dos peixes utilizavam anzol, flechas, tarrafas e técnicas de represamento para a captura, tanto na cheia como na vazante do Rio Pindaré e seus afluentes.

A culinária Awa é composta de alimentos assados, cozidos e moqueados, variando o preparo de acordo com o tipo de alimento e a preferência. O povo orgulha-se de ter sob seu controle, hoje, o fogo. Segundo o mito sobre a origem do fogo, o Urubu Rei era o único a possuir o fogo e, por essa razão, os alimentos de antigamente eram pré-cozidos ao Sol, como o fígado do jabuti. Maíra conseguiu usurpar o fogo do Urubu e desde então podem cozinhar

seus alimentos (CIMI, 2007). Este e outros mitos integrantes da cosmovisão deste povo dão sentido às práticas alimentares e regulam o que e como comer.

Há uma dimensão sagrada implicada não apenas na relação dos Awa com a terra, com as plantas e animais, como também na produção, preparação e consumo de alimentos. Há regras a partir das quais se pode ingerir certas bebidas e comidas; que informam sobre a impossibilidade de ingestão, que está ligada à certa condição da pessoa (estar gestante, ser parturiente, ter criança pequena, estar doente, etc.); que diz como o grupo deve proceder frente a um ritual, um contexto fúnebre, entre outros eventos.

Há grande fartura e variedade nas práticas alimentares deste povo. Todavia, nos últimos anos, alguns produtos passaram a ser consumidos em função das relações mais frequentes com comunidades do entorno, como o açúcar, óleo, macarrão, café, biscoitos, enlatados e refrigerantes.

A unidade produtiva é a família nuclear e cada membro é convidado a contribuir com as tarefas do cotidiano. As mulheres Awa não só cuidam do espaço da casa, como também acompanham os seus maridos em atividades de caças. Ainda há mulheres Awa que manejam arcos e flechas em caçadas. Elas também cuidam da indumentária ritual Awa, na coleta e tecimento da fibra para preparos dos adornos do ritual *oho iwa pe*. É delas também a responsabilidade pelo cuidado mais direto das crianças; fabricam o primeiro arco do filho e o primeiro *marakõa* (cesto de palha de bacaba) da filha. A produção da farinha é uma atividade da família nuclear.

Os homens Awa são responsáveis pelas caçadas, pescarias, cuidado com os instrumentos de caça e preparo de arcos e flechas (mais recentemente se somou o cuidado das espingardas). São encarregados também da construção das casas, da derrubada da mata para as roças e da derrubada das árvores para retirada do mel. É deles a responsabilidade pela divisão da carne obtida nas caçadas, pelo corte de lenha e torra da farinha. Também preparam certos alimentos moqueados e abatem as aves rituais (urubu rei, tucano, gavião). As caçadas podem ocorrer de forma individual ou coletiva; animais que andam em bando são, de modo geral, caçados coletivamente.

Os trâmites das relações políticas e públicas com os não indígenas e com outros parentes cabem aos homens Awa, embora se observe a influência

das mulheres nas decisões que eles tomam no domínio público. O modo de organização e decisão política interna se expressa por meios dos grupos familiares, havendo divergências entre suas lideranças representativas. Para as decisões externas, ultimamente, com a Associação há unidade nas decisões e nas representações do povo Awa seguindo um alinhamento mais interno que representa os interesses do povo⁵⁴.

Em 2023, os Awa Guajá registraram um quantitativo de 480 pessoas das quatro terras indígenas: Awa, Caru Alto Turiaçú⁵⁵. Na Figura 28 é possível visualizar as três terras em destaque e os municípios que as circundam. A terra Awa limita-se, ao Norte, com a TI Alto Turiaçú e, ao Sul, com a TI Carú. Há ainda a persistência de outros grupos Awa autônomos (ou isolados), os *Awaka'apahara* (Awa morador da floresta), com ocorrência nas terras indígenas Araribóia, Carú, Awa, Krikati, na Reserva Biológica do Gurupi e na Serra do Cipó (EDUA, 2011).

⁵⁴ Estas questões são refletidas a partir da Associação Arari, enquanto um instrumento de organização, decisão e representação política dos Awa na atualidade.

⁵⁵ Informações atualizadas pela pesquisa no Capítulo 4.1

2.3.2 TI Awa: regularização de uma terra para os Awa Guajá

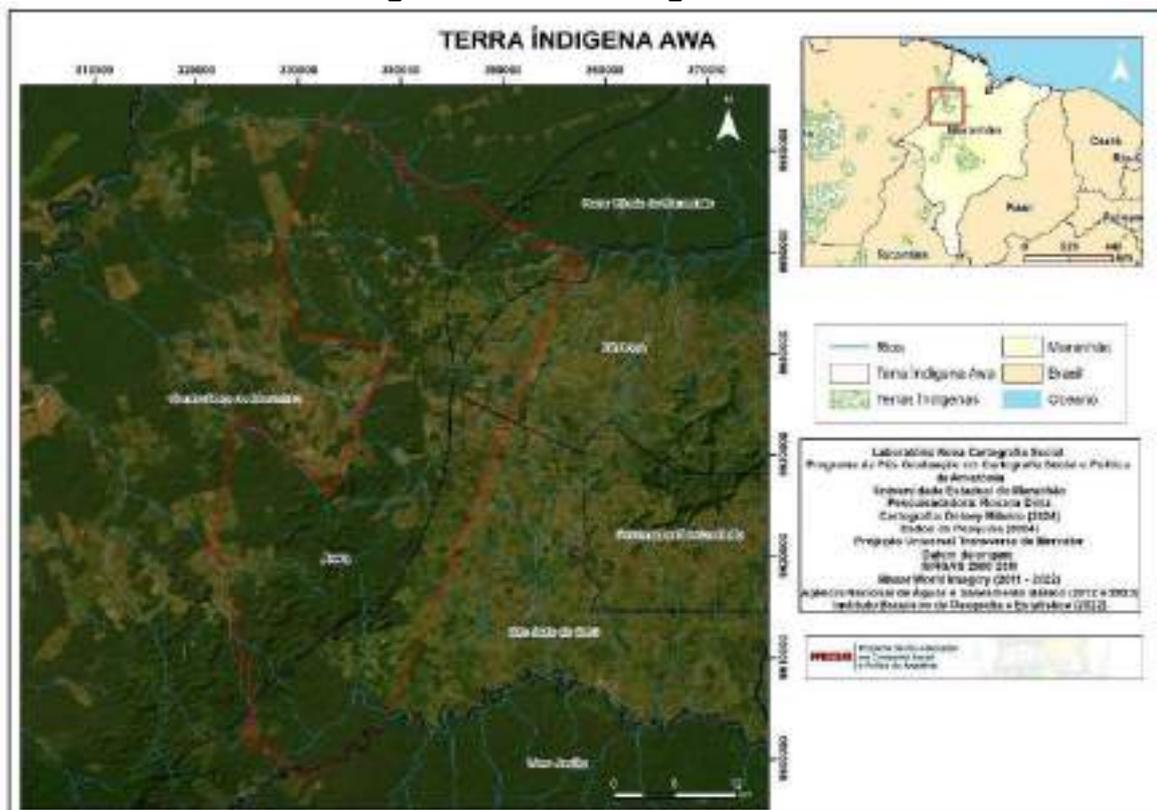
A ocupação e exploração da Amazônia Oriental, na porção oeste do Maranhão, entre as bacias dos rios Gurupi e Pindaré, ocorreu nos anos 1950 e 1960 (CIMI, 1991; 1993). A região recebeu o fluxo migratório de camponeses expulsos das regiões de colonização mais antiga no estado e de outros estados brasileiros, principalmente da região Nordeste. Nos anos 1950, iniciaram-se os projetos de integração da Amazônia aos outros estados do país, a partir da construção da rodovia Belém-Brasília.

Os grupos Awa Guajá, acossados pelos diferentes agentes dos projetos de ocupação (grileiros, madeireiros, projetos de colonização, estradas, ferrovias e fazendas) foram sendo perseguidos, mortos, expulsos e atraídos dos locais onde tradicionalmente viveram em diferentes pontos da área atualmente compreendida como pertencente ao PGC nos anos de 70, 80, 90 e 2000 (CIMI, 199;1993).

A judicialização da terra indígena Awa ocorreu, inicialmente, pelos supostos compradores, encabeçada pela Agropecuária Alto do Turiaçu Ltda/Grupo Schahin. Naquele contexto, a CVRD deveria cumprir as exigências do Banco Mundial e demarcar a Terra Indígena Awa, mas também estava na disputa pelas terras, tendo em vista as pressões para a exploração mineral em terras indígenas. Então, o governo Figueiredo editou o decreto nº 88.985/1983 que autorizava a exploração, assinado e suspenso dois anos depois. Porém, os estragos sobre as terras indígenas já eram perceptíveis (LACERDA, 2008). Em 1986, as terras Awa, Bacurizinho, Krikati, Caru e Alto Turiaçu possuíam incidências de alvarás e requerimentos de pesquisa mineral (CEDI, 1988).

A Figura 29 destaca a terra Awa e os municípios que a circundam. Nela é possível observar a pouca cobertura vegetal ainda restante, no ano de 2022. Nesta terra fica a aldeia Juriti, último posto indígena formado pela Funai, e que permanece sendo usufruída por não indígenas, sobretudo os criadores de gado.

Figura 29: Terra Indígena Awa



Na imagem a terra Awa, regularizada em 2004, e os municípios circundantes: Centro Novo do Maranhão, São João do Caru, Zé Doca e Nova Olinda do Maranhão. Acima, ao Norte, a terra limita-se com a Terra Alto Turiaçu e, abaixo, ao Sul com a Terra Caru. Não é realizado um trânsito pela floresta pelos indígenas Awa entre as diferentes aldeias localizadas nessas terras, mas pelas estradas que ligam esses municípios. Fonte: PPGCSPA (2024).

O desenho da terra, um quadrilátero com um “dente” na porção esquerda, evidencia a disputa política dos interesses contrários a demarcação da terra. A Funai mantém bases de apoio na terra voltadas à fiscalização. Durante minha entrevista com o Manã, ele forneceu informações novas sobre a atual situação da terra.

Manã, como está a situação de invasão na T.I Awa? Desconfio que deve haver parentes envolvidos com o arrendamento de gado, que há muito, milhares. Fizemos um sobrevoo na terra, em 2023, com a Vale e o Procurador Hilton, para ver a invasão e expansão do gado, e estamos esperando respostas. Eu creio que há alguém de dentro informando aos madeireiros e fazendeiros sobre as operações, porque quando a polícia sai, eles voltam imediatamente com suas serrarias. Tinham 5 serrarias dentro de Ze Doca, agora recentemente. Eles estão entrando pela estrada da conquista, por ramais dentro de fazenda, nas imediações da ‘casa de tora’, por ali entram, município de São João do Caru, no limite da aldeia Juriti, na TI Awa. Também no povoado Santarém era outro ponto de serraria. Isso tudo recentemente. Rosana:

Manã, vocês têm plano de famílias daqui mudar para a TI Awa⁵⁶?
Manã: Nós temos, Rosana. É como você observou, estamos crescendo, então pensamos nisso sim. A base instalada pela Funai serviria para isso, para apoiar a ida de Awa. Rosana: Você continua discutindo sobre esse assunto? Sim, eu continuo, mas tem muitos parentes que não querem discutir, e nos deixam falando sozinho. Isso preocupa a gente, porque a gente poderia pensar junto o que fazer em relação à TI Awa, porque os 'caras' estão empurrando o gado deles, e eles vão levantar casa lá dentro, ficar (Manã em conversa com a pesquisadora).

Em abril de 2014, a Terra Indígena Awa foi, finalmente, desintrusada. Foram mais de 50 anos de expropriação e exploração territorial, considerando os anos que estabeleceram marcos legais para a regularização do território Awa, a iniciar pela criação da Reserva Florestal do Gurupi em 1961; do PGC e das exigências para a demarcação das terras indígenas, em 1980; da proposta de identificação de um território Awa com 247 mil ha, em 1985; e, após sucessivas portarias de diminuição da terra, a edição da Portaria declaratória final, em 1992; e, finalmente, o início do processo de judicialização (em 1994) que se arrastou até a Sentença definitiva, em 2012, com a homologação de apenas 117 mil hectares.

O Cimi sempre foi um dos apoiadores da demarcação da TI Awa que, desde a implantação do PGC, manteve viva a causa dos Awa Guajá. Exemplos de ações realizadas são as várias campanhas, reportagens, vídeos documentários e filmes produzidos, pressionando o governo brasileiro para que os direitos territoriais Awa fossem respeitados. Em maio de 2013, o Cimi e a Survival Internacional entraram com uma Petição junto à Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), na Organização dos Estados Americanos (OEA).

É preciso destacar a intensa participação dos Awa Guajá no processo de proteção e luta pela terra, sendo oportunizados a eles voz e vez em vários espaços de reivindicações e denúncias das violações aos seus direitos, a partir de um amplo processo de formação política nas comunidades Awa e Tiracambú,

⁵⁶<https://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2023/12/26/forca-nacional-vai-atuar-na-terra-indigena-alto-turiacu-no-ma-para-conter-invasao-de-madeireiros-e-garimpeiros.ghtml>

iniciado pelo Cimi em 1999, a exemplo do Acamamento “Nós existimos!”, na cidade de Zé Doca.

Conforme dados contidos na Petição elaborada pelo Cimi & Survival (2013), a TI Awa é a que perdeu maior área de floresta em 2009, se comparada a outros territórios indígenas no país.

2.4 As relações interétnicas verificadas no campo etnográfico

Povos indígenas e comunidades quilombolas são referidos como uma categoria de grupos étnicos portadores de direitos, conforme a Constituição Federal de 1988. No contexto contemporâneo pós-PGC que os Awa passaram a vivenciar, está posto um conjunto de interesses e conflitos que rivalizam com suas próprias lógicas e interesses, emergindo formas de lutas e alianças que se apresentam como estratégias que acionam um protagonismo político de resistências e de enfrentamento à Vale, representante desse contexto contemporâneo.

As relações interétnicas e as relações entre os Awa e os Guajajaras também são tensionadas em função do estabelecimento das relações com a Vale S.A, de modo que o próprio conceito de tutela parece está em disputa entre eles. Isto é, cada um dirige ao outro uma condição de tutela não desejada, da qual devem se proteger ou mesmo libertar. No segundo trabalho de campo foi possível realizar escuta e uma entrevista com os Guajajara das TIs Caru e Pindaré sobre a relação com a Vale S.A e o PBACI.

Pude testemunhar que os Awa atribuem aos Guajajaras uma espécie de “olho gordo” sobre as coisas/cargos conquistadas ou a conquistar pelos Awa nessa relação com a empresa. Por isso, os Awa aceitam a tutela da Funai como mediadora dessas relações com a empresa e a percebem como vantajosa. Contudo, na transcrição dos primeiros dados, percebi que essa mediação é vista pelos Awa como “catar piolho”, no sentido de “amansar Awa”. O que remete às práticas coloniais do ato de amansar e domesticar os índios como selvagens.

Por outro lado, os Guajajaras dizem que os Awa não reúnem as condições de compreensão dos interesses e direitos em disputa nessa relação, por isso a Funai se utiliza da tutela visando “proteger” os Awa de serem

enganados. Assim, os Guajajara acusam a Funai e os próprios Awa como interessados numa estratégia da separação dos dois povos, que na compreensão dos Guajajaras, impediria a soma de forças de maior pressão sobre a empresa. Ao passo que a Funai manifesta interesse em manter os Awa afastados dos Guajajara na relação com a empresa.

Cabe aqui uma reflexão sobre o uso da categoria contato, pois ela guarda diferentes tipos de noção e de relações sociais naturalizadas na relação do Estado com os povos indígenas. No caso do PGC, ela está referida a uma ordem de intervenção do Estado brasileiro sobre a autonomia dos Awa, posto que ela explicaria os diferentes tipos de relações sociais que foram com eles estabelecidas desde então, como a relação com o Estado brasileiro por meio da territorialização dos Awa e da relação com a Vale, das ações conveniadas com a Funai e, posteriormente, das ações compensatórias em função da duplicação da EFC em 2012.

Do mesmo modo, a noção de uma ausência de contato não está referida aqui a uma ideia de isolamento de determinado grupo étnico, pois isso, por si só, não asseguraria a sua reprodução física e cultural. Muito menos que a ausência de contato estaria na base de uma suposta autenticidade cultural, o que a antropologia contemporânea analisa criticamente sobre as identidades étnicas. Para Barth (2000) o problema principal dessa visão estaria no pressuposto de que a manutenção das fronteiras se dá como consequência do isolamento que as características arroladas implicam (diferenças racial e cultural, separação social, barreiras linguísticas, inimizade espontânea e organizada). Barth (2000, p. 66) acredita que sua análise sobre os grupos étnicos e suas fronteiras têm relevância para o tema da evolução cultural e “que a questão para a Antropologia tem sido encontrar a melhor maneira de retratar essa história, e de quais são os tipos de análise adequados para descobrir princípios gerais nas mudanças”.

A ideia pertencente ao senso comum de que os povos originários viveram isolados do Estado colonial também não se sustenta, uma vez que a historiografia demonstra que a relação destes com o Estado sempre existiu.

a Colonização francesa no Maranhão iniciou-se em setembro de 1612 com Daniel de la Touche e durou pouco mais de 3 anos quando, em novembro de 1615, os portugueses liderados por Jeronimo de Albuquerque, derrotaram os franceses e tomaram o forte de São Luís. O relacionamento entre os franceses e os Índios Tupinambá, que

moravam da Ilha e nas cidades vizinhas de Tapuitapera (hoje Alcantara) e Cumã, caracterizou-se por uma convivência bastante pacífica, contrastando com a colonização portuguesa cujo marco inicial foi a escravidão indígena através da “política de descimentos” (ZANNONI, 1999, p. 41).

A categoria “contato recente” adotada pela Funai guarda, justamente, o contato como categoria de intervenção do Estado que se conecta com as demais noções de territorialização, culturalismo, autenticidade cultural, isolamento, critérios de pureza étnica que compuseram esquemas interpretativos criticados pela antropologia contemporânea. Esses conceitos também são interrogados antropologicamente no sentido de que se pode proceder a uma análise de como cada um deu conta de uma empiria em um determinado momento da própria existência da Vale e do tempo histórico no qual estavam inseridos os Awa. Também se pode proceder a uma análise de qual desses conceitos pode, diante da atual realidade sociocultural Awa e das políticas de inovação da Vale.

A classificação dos Awa como “isolados de recente contato”, enquanto uma categoria administrativa da Funai que fundamenta a sua intervenção, administração e controle junto a esse grupo, suas terras e seus bens na relação com a Vale, não remete ao que Barth (1969) se propõe a examinar na constituição dos grupos étnicos e a natureza de suas fronteiras. Conforme o autor, ainda persiste a visão simplista de que o isolamento geográfico e social tenham sido os fatores críticos para a sustentação da diversidade cultural; e demonstra ao longo de seus ensaios a partir de uma investigação empírica do caráter das fronteiras étnicas.

Retomando a noção dos Awa como índios isolados ou de recente contato como categoria de intervenção, a Funai limitou o movimento de deslocamento deles ao espaço administrativamente delimitado das terras demarcadas. Diante do predomínio das atividades de caça, não iam a regiões distantes dos postos sob riscos de serem atacados e adaptaram-se, em definitivo, nas aldeias sob a tutela do Estado com a agricultura oferecida em contraposição a captura de guaribas.

Durante algumas conversas e atividades com os Awa, observava que eles passaram a evocar a categoria “índios isolados e de recente contato”, alternando com a designação “Guajá” (termo pelo qual ficaram conhecidos à

época da atração pela Funai). Como costumava me dizer Irakatakoo: “*Jaha Awa te jaha!* (eu sou Awa mesmo!), *a Funai diz: ‘eu, índio’*”. Interpretava que o Irakatakoo estava fazendo um esforço para aceitar essa classificação de imposição pelo Estado. Em alguns momentos do discurso público, se percebe o acionamento do nome Guajá seguido do nome próprio em detrimento do Awa.

É dessa maneira que os Awa passaram a acionar o uso dessas categorias em suas ações políticas interétnicas, a depender das negociações de interesse do grupo. Quando pertinente, para pleitear junto ao Estado suas demandas relacionadas a obtenção de bens e serviços (espingardas, munições, roupas etc.), usavam a própria regra de classificação da Funai já que não havia outras formas de obtê-las.

As relações com os Guajajara exigiram que essa condição fosse abandonada, como saída do controle ou da permissão da Funai, para que pudessem estabelecer relações políticas interétnicas autônomas. Pude observar em muitos momentos que, para os Guajajara, a categoria de controle dos Awa adotada pela Funai objetivava mantê-los na condição de “crianças” e, assim, induzi-los à vontade do órgão. Por sua vez, estes tinham alguns de seus propósitos limitados ou impedidos em relação às suas alianças políticas com os Awa em questões como, por exemplo, a ocupação e usufruto da terra Carú. Durante conversa com a liderança Pistola Guajajara, ele me falou de sua preocupação com o crescente uso de bebidas pelos Awa.

Estas relações de forças, assentadas sob categorias classificatórias de “falso índio” (em referência aos Guajajara por alguns funcionários da Funai) e de “índio puro” (em referência aos Awa por alguns funcionários da Funai) eram acionadas pelos diferentes agentes em diferentes contextos. Alguns funcionários da Funai se referiam aos indígenas Guajararas da aldeia Maçaranduba, TI Carú, como “falso índio”; ao passo que consideravam os Awa como “índio puro”. Essa classificação buscava evitar alianças interétnicas com os Guajararas, não por estes serem também classificados como “índios misturados e pretos” que já não falavam mais a língua materna, mas pelo fato de os Guajajara demonstrarem entendimento da sociedade não indígena e do funcionamento do Estado, incluindo o papel dos funcionários da Funai presentes nas aldeias Awa. Eles se

afirmavam perante a própria Funai enquanto povo, sobressaindo-se a manutenção de suas fronteiras étnicas

Essas relações se mantiveram em constantes alterações, a depender de variados fatores envolvidos nos interesses de cada povo, como da concepção étnica que possuem de si mesmos os Awa e os Guajajara, da TI Carú. Em 2007, o Cimi foi contrário à atitude autoritária dos Guajajara de tomarem os postos da Funai, nas aldeias Awa e Tiracambú, e de colocarem-se na condição de chefes dos Awa a partir dos cargos assumidos por funcionários não indígenas, sob o argumento de que os Awa deveriam se desenvolver da condição de “não entender nada” e de serem tratados como “crianças” pela Funai. O Cimi foi criticado por sua metodologia de trabalho que não oferecia um ensino que tirasse os Awa de tal condição se continuassem a estudar na escola a língua materna, o que eles já sabiam. O Cimi apoiou os Awa que se posicionaram contra essa tentativa dos Guajajara de tomarem a administração dos postos, em 2007, embora houvesse apoio de jovens lideranças Awa aos Guajajara. Estes conseguiram com que um indígena Guajajara, funcionário da Funai, assumisse o cargo na aldeia Awa. Foi neste contexto que casamentos de homens Awa com mulheres Guajajara, da aldeia Maçaranduba, foram constituídos e dois deles se mantêm.

Diferente daquele contexto, os Awa e os Guajajara voltaram a se aproximar mais em função das mobilizações que visavam retirar das mãos da Funai a gestão do convênio com a Vale, em 2011. Outras alianças e mobilizações conjuntas ocorreram na ocupação da EFC e na BR 316 (que corta a TI Pindaré) pela manutenção dos direitos constitucionais indígenas e contrários a teses, como a do marco temporal em julgamento no Supremo Tribunal Federal (STF), em 2023. Durante o trabalho de campo, em janeiro de 2024, pude ver que essa aliança entre Awa e Guajajara se consolida na discussão das ações no âmbito do PBACI da Vale.

Essa aliança tem se dado a partir da aldeia Maçaranduba, local estratégico de mobilizações, atualmente sob a liderança do atual cacique Antônio Wilson Guajajara, conhecido como Pistola. Ele tem buscado reunir os

parentes Awa e Ka'apor para as mobilizações. Mais recentemente, lideranças Awa têm dialogado com lideranças Ka'apor do Conselho Tuxa Ta Pamẽ⁵⁷.

Para finalizar, as novas realidades e mudanças experimentadas no âmbito das relações interétnicas e das disputas políticas de afirmação étnica frente às classificações externas, não levaram ao desaparecimento dos Awa enquanto um grupo étnico distinto dos Guajajara e vice-versa. Barth (1969,) enfatiza que a mudança e a aculturação não levam a desaparecimentos de sistemas e que as diferenças podem permanecer apesar dos contatos interétnicos e da interdependência dos grupos.

2.5 A EFC: histórico e desdobramentos contemporâneos do PGC

2.5.1 Passagem por outros estudos

A chamada “região de Carajás” pode ser lida, nesta ordem, como o amplo teatro de operações dos múltiplos projetos da CVRD, sobretudo os de exploração mineral, e de uma diversidade de grupos empresariais [...], que realizaram, no momento atual, coadunados com agências multilaterais, a mais complexa coalização de interesses industriais e financeiros hoje registrada na Amazonia (ALMEIDA, 1995, p.40).

O extinto PGC se estendia por 900.000 km² em uma área geográfica cortada pelos rios Xingu, Araguaia e Tocantins, englobando terras do sudeste do Pará, norte de Tocantins e sudoeste do Maranhão⁵⁸ (ALMEIDA, 1995).

O tema desta pesquisa se insere nos estudos sobre projetos de desenvolvimento na Amazônia brasileira e suas influências sobre a sociedade, o ambiente, a economia, os direitos humanos, a natureza, povos indígenas e sobre as violações cometidas em todo o raio de sua abrangência. Caso do PGC e de seus atuais desdobramentos na Amazônia Oriental.

Assim, historicamente, o PGC e o PFC produziram mudanças na Amazônia Maranhense que transformou espaços e, por conseguinte, a vida dos

⁵⁷ Conselho de Gestão Ka'apor da TI Alto Turiaçu. Segundo eles, Tuxa está na origem da própria cultura Ka'apor. Este Conselho e a Associação Ka'apor Ta Hury são duas formas independentes entre si de representatividade do povo Ka'apor. A associação é atendida com recursos do TCC e seus eventos envolvendo o ISPN, e se relaciona com as demais agências vinculadas a esse mesmo conjunto de agências e agentes.

⁵⁸ Projeto formado por três componentes: Mina de Ferro de Carajás, Estrada de Ferro Carajás e Porto de Ponta Madeira (São Luís – MA), conhecidos em seu conjunto como o “Sistema Norte” da Vale.

povos indígenas da região de modo irreversível. Na atualidade, seus desdobramentos seguem operando e suas estruturas se expandindo, sob a liderança da mineradora Vale, para assegurar sua liderança mundial e lucros recordes na extração e exportação de minerais da Serra de Carajás, no estado do Pará.

Na Amazônia maranhense, o PGC produziu efeitos sociais e ambientais por meio das indústrias de aço e ferro gusa que tem causado mortes, poluição e confinamento de comunidades⁵⁹. A exploração da floresta nativa em ritmo vertiginoso promoveu a permanência de florestas apenas nas terras protegidas que seguem sendo exploradas ilegalmente, como a terras indígenas e a Reserva Biológica do Gurupi. Os interesses madeireiros continuam exercendo pressão para a exploração das terras indígenas, como na TI Awa e Turiaçu, apesar da constituição dos grupos chamados de Guardiões da floresta que são voltados para a vigilância e proteção. No entorno da região (Ver Figura 30), as terras indígenas e a Reserva Biológica do Gurupi são hoje ocupadas com a monocultura do eucalipto, soja e rebanho bovino. Efeitos com consequências sociais e ambientais para os povos indígenas e seus territórios.

De modo geral, os modelos de “desenvolvimento” implantados na região originária do PGC são modelos de exploração da terra que concorrem com as lógicas indígenas de uso e visão da terra e da floresta. Os indígenas possuem concepções antagônicas à noção de “desenvolvimento” representado pelo PGC e seus desdobramentos contemporâneos, como a duplicação, modernização e conexão da EFC com outras ferrovias. Em virtude disso, ações de mitigação e compensação têm sido desenvolvidas pela Vale junto a eles.

O PGC tem sido objeto de muitos estudos, justamente por sua envergadura, grandeza e transformação da paisagem na Amazônia Oriental. Embora tal programa tenha sido extinto oficialmente em 1991, estudiosos, movimentos sociais e outros interessados no tema trabalham com os seus desdobramentos em operação até os dias atuais. Ainda que tenha sido extinto, a estrutura e as realidades criadas se mantiveram operando em toda a sua

⁵⁹ O caso da comunidade Piquiá de Baixo, em Açailândia. Ver o Documentário a Peleja do Povo contra o Dragão de Ferro, de Murilo Santos (2014).

abrangência e, desde então, essa estrutura se expande agregando outros empreendimentos econômicos como a pecuária, a exploração madeireira, o agronegócio e seu monocultivo, e as fábricas de ferro gusa. Em sua região de abrangência os índices de pobreza, desigualdades sociais, econômicas e ambientais se avolumam frente ao noticiado “desenvolvimento”, conforme seguem denunciando instituições de direitos humanos que atuam na região, povos indígenas e comunidades tradicionais atingidos.

Os estudos sobre o PGC são muitos e distintos, todavia, sobre o PGC e os povos indígenas atingidos no estado do Maranhão são poucos. Nesta revisão priorizei os estudos sobre a duplicação da EFC, sua relação com os povos indígenas e as dinâmicas do PGC entre os povos indígenas no MA.

Dos trabalhos envolvendo a duplicação, trago o artigo do professor Gilberto Bercovici⁶⁰ (2015), intitulado a *Duplicação da Estrada de Ferro Carajás: Estudo de Caso*. Em seu estudo, ele chama atenção ao debate sobre a existência ou não de interesse público em empreendimentos como o do PGC (o que inclui a Estrada de Ferro Carajás). Para o professor, caso o PGC estivesse vinculado ao esforço de construção de uma economia autônoma representaria o núcleo do interesse público na política mineral do país. Não sendo essa a opção, considera haver um enclave que favorece processos que causam efeitos nocivos na economia nacional, uma vez que não é essa a finalidade da atuação da Vale na Serra de Carajás, e sim a busca exclusiva por meio da exploração dos recursos naturais. Quanto aos interesses das comunidades afetadas pelas obras de duplicação, afirma que “a pluralidade de interesses e visões envolvidas na duplicação da Estrada de Ferro Carajás deve ser ouvida. O ideal é que a compatibilização ou priorização desses interesses seja feita de acordo com os parâmetros constitucionais e legais” (BERCOVICI, 2015, p. 165).

Soma-se às suas contribuições o estudo de Silva e Sobreiro (2018) intitulado *A Expansão Espacial do Capitalismo na Amazônia Brasileira: o caso da duplicação da Estrada de Ferro Carajás e o futuro territorial dos Awá-Guajá*. Esses autores situam a Vale no processo mais amplo de expansão espacial do capitalismo na Amazônia brasileira e seus efeitos perversos para a sobrevivência

⁶⁰ O Capítulo 3 debate a perspectiva jurídica a partir do estudo do professor.

de povos e populações locais e preservação ambiental. Eles analisam o *modus operandi* da Vale no âmbito do processo administrativo de licenciamento ambiental para ampliar sua infraestrutura e lucratividade. Destacam o fato da Política Nacional do Meio Ambiente ter sido criada somente em 1981 e as regras de licenciamento ambiental terem sido estabelecidas pela Resolução do Conselho Nacional do Meio Ambiente (CONAMA), apenas em 1986 (revista pela Resolução CONAMA nº 237 em 19 de dezembro de 1997).

Silva e Sobreiro (2018) consideram que isso permitiu que a EFC fosse construída sem constrangimentos legais ou administrativos protetores dos direitos ambientais ou das populações locais atingidas, como dos onze povos indígenas, povos indígenas em isolamento, populações quilombolas, comunidades tradicionais e populações rurais e urbanas dos mais de 27 municípios cortados pela ferrovia no Tocantins, Pará e Maranhão.

Os autores situam que a discursividade da Vale S.A se impõe aos processos administrativos, assegurando um quadro semântico normalizador de suas ações; o exercício semântico de um poder estruturante sobre o próprio estado que é convertido em “estado empresarial” que acomoda várias experiências de indigenismo empresarial e relacionam o caso Awá-Guajá e o Programa Awá, criado em 1984 pela Vale, como uma de suas ações de indigenismo empresarial⁶¹. Assim, o Programa pode ser interpretado como um efeito do encapsulamento ideológico do poder discursivo da empresa acionado para assegurar a expansão espacial do capitalismo.

Os autores demonstram como os artifícios retóricos foram utilizados para produzir a fragmentação do processo de duplicação da EFC e viabilizar o empreendimento com efeitos lesivos e irreversíveis para os povos indígenas, afetando suas perspectivas de sobrevivência e reduzindo sua autonomia política a uma relação clientelística com a empresa.

Por fim, para Silva e Sobreiro (2018) uma relação clientelista gera um quadro ideológico subordinador, no qual os povos indígenas que resistem à violação dos seus direitos veem-se crescentemente ameaçados e capitulam,

⁶¹ Depois de cinco anos, em 1989, o Programa Awá foi substituído pelo “Sistema de Proteção Awá/Guajá” (SPAG), criado a partir de uma decisão tirada no 1º Encontro de Sertanistas em 1987 (SILVA E SOBREIRO, 2018).

diante de acordos de cooperação, termos de compromisso ou termos aditivos para obterem um mínimo de compensação, projetos e dinheiro em espécie por parte da empresa.

Coelho (2014) analisou o *Processo de territorialização Awa* como uma estratégia desenvolvimentista do governo brasileiro, a partir do Programa Ferro Carajás e seus impactos sobre o povo Awa Guajá. A autora também abordou a continuidade das ações da Vale e Funai a partir do Programa criado em 1999, intitulado “Programa de Capacitação dos Awá Guajá à Gestão Territorial e Promoção da Autossustentação de suas Comunidades”, visando sua autonomia sob a coordenação da então Associação Indígena Awá e da então CVRD, supervisionado pela Funai. Coelho (2014) concluiu que as ações para atingir esses fins estavam voltadas explicitamente para a introdução dos Awá em uma economia de mercado.

Oliveira (2004) analisou os impactos aos povos indígenas a partir do convênio estabelecido entre a CVRD e Funai, intitulado *Projeto Ferro-Carajás: apoio às comunidades indígenas*. O apoio financeiro da CVRD à Funai foi destinado para a assistência aos povos indígenas, orçado em US\$ 13,6 milhões, em 1982, que vigoraria até 1986. Conforme o Programa, os recursos deveriam ser gastos com assistência em saúde e saneamento, serviço social, educação, promoção comunitária, habitação e urbanismo, comunicação, transporte, agropecuária, energia e administração. O autor concluiu que o referido projeto atualizou como mais um caso de “**clientelismo de estado**”.

O Cimi possui amplo acervo sobre o PGC e os povos indígenas. Em *Povos indígenas e Programa Grande Carajás: desenvolvimento ou destruição?* (1995) traz a situação das terras indígenas incluídas no corredor Carajás no estado do Maranhão (Alto Turiaçu, Carú, Pindaré, Araribóia, Governador, Krikati) com uma descrição das consequências imediatas da influência do PGC sobre os povos indígenas, como o aumento de conflitos por terras, mudanças radicais nas relações de produção e dependência econômica dos índios, arrendamento de terra, venda de madeira, desmatamento e invasão das terras indígenas.

Em *Índios Guajajara e Programa Grande Carajás: cinco anos de “apoio às comunidades indígenas do Maranhão”*, Ubbiali (1988) discute o Projeto Ferro Carajás de apoio às comunidades indígenas, destacando que o objetivo seria

inserir os índios no processo de produção capitalista e transformá-los. Ele descreve a “frenesia das obras” (1982/1983) para depois descrever “a Porfia” (1983/1984) como sendo a disputa pelos recursos e administração pelos chefes de postos e os conflitos entre aldeias e lideranças. Aborda ainda a suspensão do convênio CVRD/FUNAI nos primeiros anos do PGC. Em *A CVRD x GUAJÁ: a trajetória de uma tragédia* (1993), o autor diz que a CVRD seguia desenvolvendo uma política de “neutralidade” em relação a demarcação da terra Awa, arcando com os custos para a demarcação que ela assumiu em 1982.

2.5.2 A mineradora Vale: quadro síntese

Quem é a Vale, com a qual os Awa se relacionam? Para esta seção fiz uma consulta em sites da própria empresa e em sites de economia e de notícias, sintetizada no quadro abaixo que apresenta informações sobre a empresa.

Quadro 1: síntese da Vale

Características	A Vale é considerada uma mineradora multinacional brasileira, presente em vários países no mundo, proprietária de minas de ferro nos estados do PA e MG, compondo o rol das grandes empresas em logística e concessionária de ferrovias EFC e EFVM, no Brasil.
Maiores acionistas	Com sede no Rio de Janeiro, seus maiores acionistas são a Litel (21%), o BNDESPar (6,3%), o Bradespar (5,7%) e a Japonesa Mitsui&aCo (5,6%).
	As demais ações estão nas mãos dos mais de 100 mil acionistas da Vale, sendo que 14,7% são detidos por Brasileiros e 46,6% por estrangeiros ⁶² .
Ano de fundação	1942 como Companhia Vale do Rio Doce (CVRD).
Ano de construção da EFC	1982. Inaugurada em 1985.
Extensão da EFC	892 km de extensão com 575 km de via duplicada.
Terminal da Ponta da Madeira (TPA) da Vale	Entre 2018/2019 a capacidade de exportação de minério foi de 200 milhões de toneladas.
Capacidade de transporte de carga da EFC	120 milhões para 230 milhões de toneladas por ano em 2021.
Os maiores trens passam pela EFC: de 220 para 330 vagões.	O maior trem em operação regular tem 330 vagões, puxados por quatro locomotivas, com quase 3.500 metros de extensão. Com carga de até 40 mil toneladas por viagem. A Vale acumula quase 11 mil vagões e 217 locomotivas, em condições de operar 24 horas por dia ⁶³ . Todos os dias saem entre 18 e 20 trens iguais a estes da Serra de Carajás até o porto TPM, em São Luís.
	Até o ano 2008, os comboios que operavam na ferrovia de Carajás tinham, no máximo, 220 vagões. O acréscimo de 110 vagões naquele ano teve o objetivo de aumentar a exportação de minério de ferro para 130 milhões de toneladas até 2009 e para 230 milhões a partir de 2012. O início da produção da mina do S11D, em 2019, exigiu nova expansão, tornando a ferrovia o maior escoadouro de minério do planeta.
Navios de 400 mil toneladas	Esses milhões de toneladas são exportados até os países compradores por navios <i>Valemaxes</i> de segunda geração e, desde 2019, com os <i>Guaibamaxes</i> ,

⁶² Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2019/04/02/artigo-or-quem-sao-os-donos-da-vale-sa> Acesso em 29.03.2024.

⁶³ Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/o-trem-de-carajas-sera-ainda-maior/> Acesso em junho de 2023.

	com capacidades de 400 mil toneladas e 325 mil toneladas de capacidade, respectivamente ⁶⁴ .
Ano de privatização	1997
Atuação	Minério e logística
Maior comprador de minérios de ferro	A China é o seu maior mercado, absorvendo 60% do que sai de Carajás.
Conexão com outras ferrovias	A EFC se conecta as ferrovias Fico, a Fiol e a FNS ⁶⁵
Lucros em 2023	A Vale registrou lucro líquido de US\$ 7,98 bilhões em 2023.
Lucros em 2024	A Vale registrou lucro líquido de US\$ 16,73 bilhões
Contratos de concessão da EFC	Com a Agência Nacional de Transportes Terrestres (ANTT) ⁶⁶ . A prorrogação por mais 30 anos a contar de 2027, quando vencem os atuais contratos.
Investimento nas EFC e EFVM	Do total R\$ 1,8 bilhão serão destinados à EFC e R\$ 2,1 bilhões à Estrada de Ferro Vitória a Minas (EFVM) ⁶⁷ .
A criminalização dos movimentos indígenas e de defensores da causa indígena como estratégia de maquiagem suas violações aos Direitos Humanos, ao ambiente e às legislações que amparam os grupos étnicos	Criminalização de lideranças indígenas pelos movimentos de interdição na EFC e abertura de Ação de Interdito Proibitório contra o Cimi e duas professoras vinculadas ao Cimi, com atuação entre os Awa. Outras pessoas ao longo da EFC são também processadas ⁶⁸ .
Processo da Vale contra indígenas	ACP/sociedade Civil
(Processo: 80631-93.2015.4.01.3700 – Justiça Federal) acionado juntamente com outros indígenas por meio de um pedido de liminar de reintegração de posse. Na ação, a Vale diz que a interdição da ferrovia gira em torno de supostas reivindicações dos indígenas por recursos, cumprindo destacar que as obras de expansão da EFC estão sendo executadas fora da Terra Indígena Carú e devidamente licenciadas pelo Ibama e autorizadas pela Funai.	ACP nº 0026295-47.2012.4.01.3700 contra a empresa Vale e o Ibama, pedindo a declaração de Nulidade de Licenciamento Ambiental (licenciamento simplificado) outorgado a Estrada de Ferro Carajás, que resultou em diversos danos ao meio ambiente e às comunidades afetadas (indígenas, quilombolas e tradicionais);
Processo Vale conta o Cimi e duas missionárias Processo nº 0849291-21.2016.8.10.0001 no Tribunal de Justiça do Maranhão (TJMA) com pedido liminar contra o Cimi e duas indigenistas professoras (eu e professora que atuava comigo) fossem impedidas de desenvolver suas atividades de apoio e defesa dos direitos Awa	ACP/MPF ACP nº. 0061827-77.2015.4.01.3700 contra a Vale, o Ibama e a Funai, questionando a falta de consulta aos indígenas Awa Guajá, diretamente afetados pela duplicação da EFC no trecho concernente à TI Caru.

⁶⁴ Disponível em: <https://saladeimprensa.vale.com/pt/w/frota-de-navios-a-servico-da-vale-recebe-primeiro-mineraleiro-do-mundo-equipado-com-velas-rotativas>. Acesso em junho de 2023.

⁶⁵ Fonte: Vale, 2020.

⁶⁶ Disponível em: <https://www.gov.br/antt/pt-br/assuntos/ferrovias/concessoes-ferroviarias/vale-estrada-de-ferro-vitoria-a-minas/contrato-de-concessao-e-aditivos/acordo-antt-x-vale-efc-efvm.pdf/view> Acesso em março de 2024.

⁶⁷ Disponível em: <https://vale.com/pt/w/prorrogao-antecipada-das-ferrovias-da-vale-aprovada-1>. Acesso em janeiro de 2023.

⁶⁸ Conforme Silva e Sobreiro (2018, p. 128), pelo menos 57 ações (somadas as criminais e cíveis) foram identificadas de 2013 até outubro de 2017; média de 11 por ano. A Vale argumenta que sua posse está sendo ameaçada.

Na Figura 30 se verifica o mapa do Ministério dos Transportes⁶⁹, no qual são apresentadas as 23 novas concessões para construção de ferrovias no Brasil. Para o estado do Maranhão, estão previstas três novas ferrovias: a primeira de Alcântara à Açailândia, com 520 km de extensão; a segunda de Açailândia à Barcarena, no Pará, com 571 km de extensão; e a terceira de Porto Franco à Balsas, com 230 km de extensão. Essas ferrovias se conectarão com a EFC, já conectada com a FNS. Por meio do mapa se coloca em evidência que a relação da EFC com Awa e com os Guajajara já não é somente com as cargas de minério da Vale, mas com um conjunto de ferrovias compondo um corredor de escoamento de cargas diversas em direção aos portos de Itaqui, de Alcântara (no futuro) e de Vila Conde, em Barcarena.

Figura 30: Mapa com as 23 autorizações ferroviárias



Fonte: Ministério dos Transportes (2022).

Em 2015 e 2019 a empresa Vale voltou ao cenário mundial pela morte e desaparecimento de centenas de pessoas e contaminação das águas, em virtude do rompimento de suas barragens de rejeitos de mineração nas cidades de Mariana e Brumadinho, ambas no estado de Minas Gerais.

⁶⁹Disponível em: <https://www.gov.br/transportes/pt-br/assuntos/noticias/2021/10>. Acesso em junho de 2023.

Em 2010 houve descarrilamento parecido na EFC, próximo à cidade de Altamira, com grande vazamento de combustível próximo ao Rio Pindaré nas proximidades da aldeia Tiracambú.

Sobre a vedação com muros de concreto ao longo da EFC consta no Caderno de Obrigações, Anexo 1 do 3º Termo Aditivo ao Contrato de Concessão, uma tabela com a Relação de Vedações de Faixa de Domínio⁷⁰ a ser implantada pela Concessionária (ANTT, 2020 p.11-13), previstas como obrigações complementares determinadas à prestação dos serviços de transporte ferroviário, onde são apresentados os municípios que fazem limite com a TI Caru e o Rio Pindaré. Por outro lado, sites de mineração consideram que o muro protegerá a ferrovia de “invasões” e protestos feitos por grupos que, muitas vezes, não têm demandas diretas em relação à mineradora, mas buscam pressionar o governo em relação a outros temas⁷¹.

Com esta seção busquei apresentar a Vale S.A por suas medidas de grandezas que apresentam seu poder econômico e político no Brasil, mostrando que se avolumam as estruturas bem como a capacidade de cargas de trens e navios. A empresa extrai e exporta quantidades cada vez maiores de minérios além-mar, gerando grandes fortunas que estão concentradas nas mãos de grandes grupos econômicos acionistas e menos de 15% de suas ações estão nas mãos de brasileiros. Contratos são antecipados com a ANTT visando investimentos.

Segundo informações da CNN Brasil (2023), a Fico, que terá 383 quilômetros de extensão entre Mara Rosa (GO) e Água Boa (MT), está sendo integralmente construída pela mineradora Vale como uma contrapartida à renovação contratual da Estrada de Ferro Vitória-Minas até 2057. A Fiol é uma ferrovia que corta a Bahia e está dividida em três trechos diferentes. Fiol e Fico se conectam à Ferrovia Norte-Sul, já em operação, e que viabiliza o acesso dos

⁷⁰ Vedação de Faixa de Domínio: consiste em estrutura designada a segregar a Via Permanente das demais áreas públicas adjacentes, por meio de barreira em ambos os lados da Ferrovia a qual respeita os limites da Faixa de Domínio (ANTT, 2020, p.5).

⁷¹ Disponível em: <https://ibram.org.br/noticia/vale-vai-cercar-101-quilometros-da-ferrovia-carajas/>. Acesso em junho de 2024.

trens aos portos de Santos (SP), de Itaqui (MA)⁷² e de Ilhéus (BA)⁷³. Ferrovias planejadas para o escoamento de grãos do Centro-Oeste brasileiro, produto do agronegócio brasileiro destinados ao mercado internacional.

No mapa abaixo (Figura 31) se pode ver a região de abrangência da EFC nos estados do Maranhão, Pará e Tocantins. Na cor laranja, se visualiza a conexão da EFC com as demais ferrovias (FNS e Transnordestina) que atravessam a região, compondo a malha ou corredor ferroviário; no detalhe, a mina de Carajás, no estado do Pará; as terras indígenas e unidades de conservação em destaques na região de abrangência; assentamentos, territórios quilombolas, cidades e os principais rios da Região. Toda a região mais ao Norte já foi um maciço florestal, a Reserva Floresta do Gurupi, localizada entre o vale do Rio Gurupi e o município de Bom Jardim⁷⁴.

As TIs Carú, Awa e Alto Turiaçú e a Reserva Biológica do Gurupi aparentemente aparecem conectadas. Mais ao Sul vemos a TI Araribóia, onde ainda existem grupos Awa que vivem de modo autônomo na floresta, tendo sido avistados também na TI Krikati⁷⁵. A TI Araribóia até a TI Alto Turiaçú, ao norte, formavam um contínuo por onde os Awa exerciam sua territorialidade por meios dos seus *Awa rakwa*, sendo a região atravessada finalmente pela EFC, ilhando famílias Awa e Guajajara. Nos anos 80 e início dos anos 90, as TIs do MA tiveram seus processos de regularização iniciados e/ou reconhecidos. Embora os estudos sobre a TI Awa tenham iniciado nesse período, sua homologação só ocorreu em 2005. Além dos povos indígenas Awa, Ka'apor e Guajajara, a EFC impacta os quilombolas de Santa Rosa dos Pretos e Monge Belo, no município de Itapecuru Mirim.

Embora a ação inibitória tenha perdido seu objeto (a interdição da ferrovia), a Vale não retirou o processo. Em junho de 2023, a juíza Kátia Coelho de Sousa Dias, titular da 1ª Vara Cível do Maranhão, indeferiu os pedidos

⁷² Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/economia/novo-governo-prepara-sua-primeira-concessaodeferrovias/diferentes>. Acesso em março de 2024.

⁷³ Disponível em: <https://digital.intermodal.com.br/nt-expo/fico-obras-da-ferrovia-de-integracao-centro-oeste> Acesso em março de 2024.

⁷⁴ Conforme Almeida (1995), sobre as Unidades de Conservação na área de abrangência do Programa Grande Carajás no estado do Maranhão. Em 1988, a Reserva Florestal de 1.674.000 ha foi reduzida para 341.650 ha.

⁷⁵ Fonte: Cimi, ano 2024, segundo relatos dos indígenas Krikati.

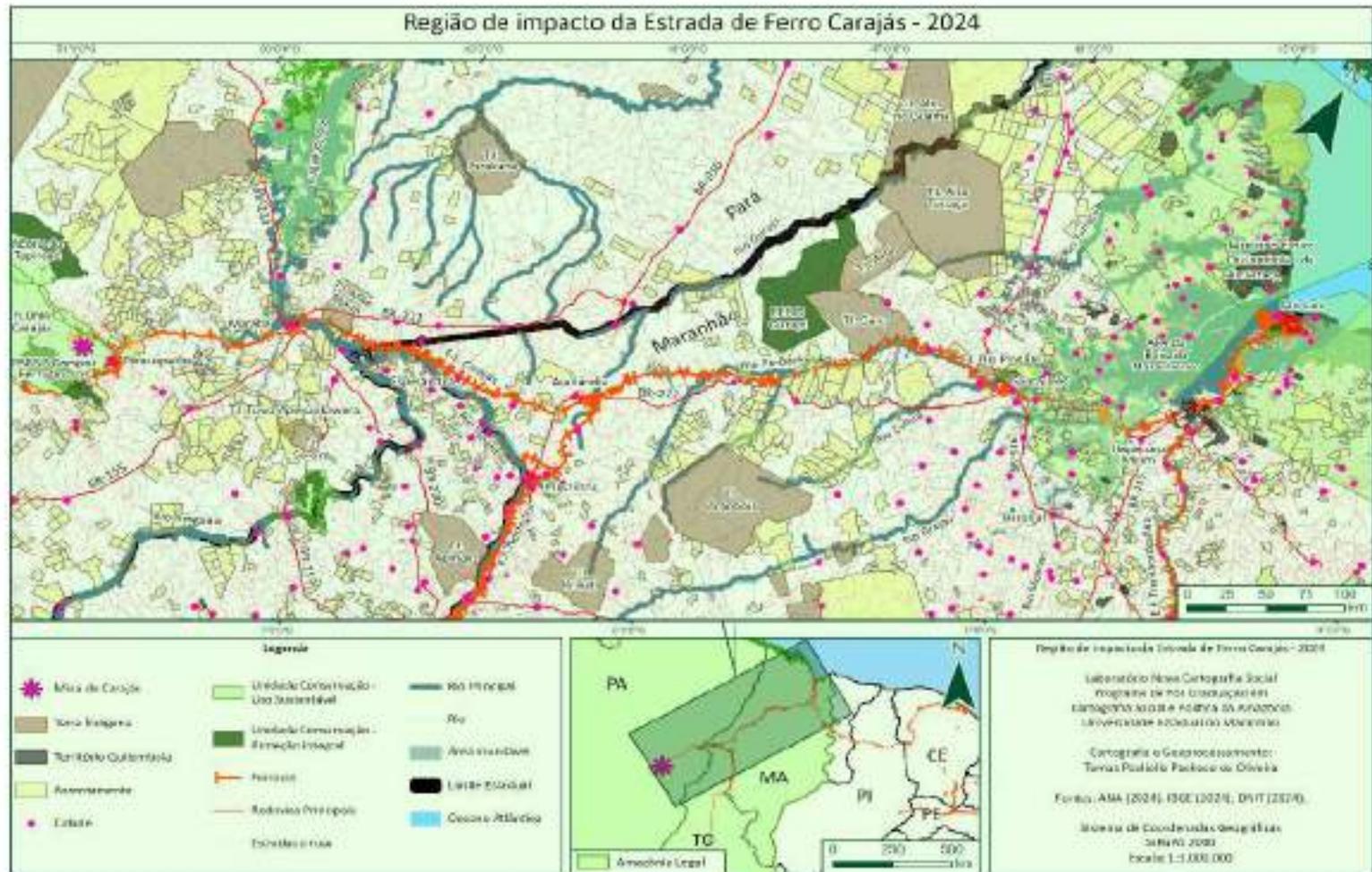
impetrados pela mineradora Vale S.A contra o Cimi⁷⁶. A Vale recorreu dessa decisão, em dezembro de 2023, ao 2º grau de jurisdição do TJMA. No agravo (2023), a empresa faz uma grave acusação ao Cimi como o responsável pelo cárcere privado do coordenador do Distrito Especial de Saúde Indígena (DSEI/MA), em 2015, durante a inauguração da Unidade Básica de Saúde da Aldeia Awa: “[...] em que os representantes do CIMI igualmente insuflaram os indígenas contra o Coordenador do Órgão”.

Alguns indígenas processados pela mineradora Vale incluem o cacique Pistola, acionado juntamente com outros indígenas por meio de um pedido de liminar de reintegração de posse. Em entrevista para esta pesquisa, o cacique confirmou que, em função do TCC estabelecido pela Vale, a interdição da ferrovia é uma condicionante do Termo.

Estes processos judiciais contra o Cimi e contra os indígenas são estratégias de criminalização da empresa frente às ações de resistência dos indígenas por meio da interdição da EFC, numa clara tentativa de cercear o direito de atuação do Cimi junto aos Awa.

⁷⁶ Na decisão, a magistrada destaca que não ficou comprovado que as missionárias agiram de forma a prejudicar o diálogo entre as partes conflitantes, os Awá e a mineradora. Em sua sentença, a juíza acrescentou que: “assim, não há outra medida jurisdicional que não o indeferimento. Ressalta-se que o pedido é baseado unicamente na suspensão de interdições na Estrada de Ferro Carajás, fato este que não mais subsiste”.

Figura 31: Região de impacto da EFC



Fonte: Laboratório do PPGCSPA (2024).

3. A DUPLICAÇÃO DA EFC E O CAMPO JURÍDICO⁷⁷

3.1 Violações e ilegalidades – as estratégias reveladas no âmbito do direito

Em 2012, teve início a duplicação da Estrada de Ferro Carajás (EFC) por meio da Licença de Instalação nº 895/2012, na Amazônia Maranhense, na região do Pindaré. A EFC foi construída em 1982, como parte da infraestrutura do Programa Grande Carajás (PGC), iniciado nos anos 80 durante o governo da ditadura civil militar, e extinto oficialmente em 1991 (COELHO; WANDERLEY, 2021). Em 1974, começou o contato dos primeiros grupos de Awa pela Funai e, em 1978, a instalação da infraestrutura para lavra do complexo de Carajás.

A EFC é hoje operada pela mineradora Vale, empresa estatal privatizada em 1997. Embora o PGC tenha sido extinto oficialmente, estudos avaliam que o mesmo continuou exercendo forte influência na Amazônia Oriental Brasileira, constituindo o que é denominado hoje Corredor Carajás ou Grande Carajás (COELHO; WANDERLEY, 2021). A EFC está limitada apenas pelo Rio Pindaré das comunidades dos povos⁷⁸ Awa e Guajajara, da Terra Indígena Carú, no município de Bom Jardim.

Procuo descrever algumas das violações e ilegalidades cometidas pelo Estado e pela Vale, na duplicação da EFC, como expansão das atividades da mineração. Os resultados aqui refletidos são decorrentes de minha observação enquanto indigenista do Cimi, no período de 2010-2015, junto às comunidades Awa e Tiracambú, quando houve a duplicação da EFC no trajeto circundante a TI Caru. Ao mesmo tempo eles também são um alerta e se somam a outros estudos produzidos sobre a região, que de uma forma ou de outra, buscam situar

⁷⁷ Iniciei esta reflexão a primeira vez para compor os dados de violência contra os povos indígenas - ano 2015 - publicado no Relatório de violência do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) em 2016, sobre a duplicação da EFC e os Awa no período de 2012 a 2015 como indigenista do Cimi. O texto mantém a análise feita no período com revisão. A temática está sendo retomada na pesquisa para o mestrado, quando novos dados de campo junto aos Awa serão coletados.

⁷⁸ Conforme a Convenção 169 da OIT, Art. 1, 3. A utilização do termo **povos** na presente Convenção não deverá ser interpretada no sentido de acarretar qualquer implicação no que se refere a direitos que possam ser conferidos ao termo no âmbito do Direito Internacional (2011, p.15-16).

e compreender as questões socioambientais a que diferentes grupos sociais estão submetidos, entre eles os povos indígenas.

A duplicação da EFC reproduz históricos de violências, de desigualdades e, como defendido pelo professor Gilberto Bercovici⁷⁹ (2015), de enclave. Enquanto denúncia, exige-se do Estado o respeito aos direitos constitucionais que garantem melhores condições de vida às pessoas⁸⁰; e em torno da denúncia articulam-se redes para denúncia e defesa dos direitos fundamentais dos coletivos violados.

Como veremos adiante, há uma Ação Civil Pública em curso na 8ª Vara da Justiça Federal, em São Luís, proposta por entidades da sociedade civil com atuação em direitos humanos, contra a Vale S.A e o Ibama. Elas pedem a declaração de Nulidade de Licenciamento Ambiental (licenciamento simplificado), outorgado a Estrada de Ferro Carajás, que resultou em diversos danos ao meio ambiente e às comunidades afetadas (indígenas, quilombolas e tradicionais). Embora o processo esteja em curso, a duplicação da EFC é um fato consumado, apesar da não observância dos ordenamentos jurídicos⁸¹ que protegem os direitos dos povos indígenas. Embora, ainda, se possam buscar outras formas de intervenção ante a natureza autoritária e ilegal do empreendimento, privilegiando, como também se apreende evidente, a imposição de um interesse econômico do qual representa a Vale na atualidade para o mercado mundial de minérios.

Devido a duplicação da EFC representar a construção de uma nova via férrea, busquei estabelecer um paralelo com a construção da primeira ferrovia, em 1982, a fim de demonstrar a continuidade das violações cometidas aos povos Awa, Guajajara e Ka'apor. Tais violações persistem, apesar do disposto no Estatuto Constitucional dos Povos Indígenas e na própria Carta que fundamenta o Estado Social e Democrático de Direito no Brasil, que estabeleceu um novo paradigma para a relação do Estado brasileiro para com os povos indígenas.

⁷⁹ Professor Titular de Direito Econômico e Economia Política da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, fez um estudo de caso sobre a duplicação da EFC com base nas ações judiciais.

⁸⁰ Ver Convenção 169. Art. 7º, 2,3.

⁸¹ Constituição Federal de 1988, Estatuto dos Povos Indígenas, Convenção 169 da OIT, ratificada pelo Brasil.

A esse respeito situo o caso dos Awa que foram removidos compulsoriamente de seus territórios⁸², denominados por eles de *Awa rakwa*, para a instalação de EFC na região do Pindaré, contrariando a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Embora a TI Caru, reconhecida em 1982, tenha sido o lugar para onde foram transferidas partes dos grupos Awa contatados e seja de usufruto exclusivo para os povos Awa e Guajajara, existe uma dívida para com esses povos por parte do Estado brasileiro e da Vale. Ressalto que à época da construção da primeira via da EFC, os Awa viviam como caçadores e coletores nômades quando contatados pela Funai. Condição abrangida pela Convenção 169⁸³.

A ausência de Consulta Prévia, Livre e Informada aos povos indígenas atingidos pelo Estado Brasileiro e pela mineradora Vale em mais esse empreendimento, desencadeou conflitos entre os indígenas, a empresa e a Funai. Denúncias foram levadas ao MPF por lideranças Awa e, conseqüentemente, a intervenção do órgão público. Os indígenas Awa interditaram a EFC, em junho de 2016, e as obras foram paralisadas por duas vezes por ordens judiciais em virtude da ilegalidade da concessão das licenças prévias, da instalação no trecho da TI Caru pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama) e da ausência de consulta aos povos afetados.

Naquele período muitos desses conflitos se intensificaram, devido a implementação das chamadas ações antecipatórias do Plano Básico Ambiental do Componente Indígena⁸⁴ (PBACI) que se resumiram na abertura de estradas e melhorias de acesso entre as comunidades. Todo o processo foi alegado como regular pela Vale e teve, única e exclusivamente, a Funai como mediadora dos interesses públicos e dos indígenas, o que demonstra a continuidade do silenciamento dos povos impactados no processo e evidencia a continuidade da tutela. As decisões administrativas da Funai foram tomadas sem considerar de

⁸² O uso do termo terras nos artigos 15º,2 e 16º,4 da Convenção incluirá o conceito de territórios, que abrange todo o ambiente das áreas que esses povos ocupam ou usam para outros fins.

⁸³ Art.14º, 1.

⁸⁴ PBACI – empresa Vale, 2015.

maneira adequada a necessidade de consulta prévia, livre e informada aos povos afetados pelo empreendimento, sobretudo àqueles da TI Caru. Em Nota Técnica 245/2014/COTRAM/CGLIC/DPDS/FUNAI-MJ, a Funai reconheceu a discordância dos indígenas em relação à duplicação da EFC e considerou o estudo do componente indígena satisfatório (ACP/MPF, 2015).

Os conflitos de interesses e as violações praticadas contra os direitos indígenas tornaram-se explícitos nas negociações realizadas entre a Funai e a Vale, e entre ambas com os indígenas com o objetivo de assegurar os interesses da empresa.

Somados a esses fatores, variados interesses estavam presentes nas negociações em torno dos chamados “Acordo Vale e Funai”⁸⁵, em vias de mais uma renovação, como a continuidade do controle da Vale na gestão e a terceirização do patrimônio dos indígenas por meio de uma “parceira implementadora da Vale”. Nesse contexto estavam presentes constantes pressões pelos indígenas para garantir as negociações em torno do chamado “Acordo Vale e Funai” em renovação.

Para corroborar minhas reflexões recorri aos estudos de especialistas sobre os temas aqui abordados, como veremos adiante, e que discutiram os desdobramentos judiciais sobre a duplicação da EFC. Também incorporei estudos sobre reparação, tendo a Convenção 169 e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Também tive acesso a documentos e estudos concernentes aos “Acordos VALE e FUNAI”, ao PBACI, às decisões liminares das Ações Cíveis Públicas relacionadas à duplicação e participei como ouvinte, a pedido dos indígenas, de algumas reuniões e oficinas sobre o PBACI. Soma-se a esses dados, minha observação e conversa com os Awa no período.

Sendo o PGC um projeto da ditadura militar (1964-1985), a região de influência, também conhecida como “terras de Carajás”, continuou um ambiente de inúmeras violações, muitas delas vastamente documentadas pelo padre Vitor

⁸⁵ Trata-se do Termo de Cooperação e Compromisso (TCC) executado pela implementadora da Vale, o ISPN.

Asselin⁸⁶ (2009). Segundo contam os Awa, grupos de indígenas do seu povo foram exterminados, outros foram expulsos de seus *hakwa*/territórios e outros foram remanejados (pela União Federal) de seus territórios tradicionais. Então, esses territórios puderam ser grilados, vendidos e ocupados com projetos de colonização.

Para Lacerda (2008), no caso brasileiro, os militares vinculados aos órgãos de segurança nacional, em aliança e com integral apoio de setores econômicos interessados no aproveitamento das riquezas naturais existentes nas terras indígenas, conduziram a política indigenista do governo Sarney, entre os anos de 1985 e 1990. Foi nesse período que teve início a demarcação da Terra Indígena Awa, como resultado de pressões nacionais e internacionais frente à desterritorialização deste povo. Foi um período de ameaças, de redução da Terra Awa e de um longo processo de judicialização como resultado de pressões nacionais e internacionais frente à desterritorialização dos Awa em função do PGC.

Somente em abril de 2014, a terra Awa foi finalmente desintrusada e os indígenas Awa receberam o auto de demarcação do Estado Brasileiro. Foram anos de expropriação e exploração territorial, considerando o marco da Constituição Federal de 1988 para a regularização do território Awa. Foi um período de ameaças, de redução da Terra Awa e de um longo processo de judicialização.

Somente em 2014 os indígenas da TI Awa receberam o Auto de Demarcação do Estado brasileiro. Em todas as décadas anteriores eles não puderam usufruir da sua terra ancestral, devido às muitas invasões, e os grupos remanejados jamais puderam retornar a seus tradicionais *Awa rakwa* (territórios) que foram tomados e ocupados.

Em todo o período anterior, os indígenas Awa não puderam usufruir exclusivamente das terras reconhecidas para onde foram realocados, em virtude da presença de todo tipo de invasão. Do mesmo modo, os grupos remanejados

⁸⁶ Pe. Vitor Asselin, falecido em 2013, foi um dos fundadores da Comissão Pastoral da Terra CPT. Foi também advogado atuando nas áreas penal e agrária, sendo reconhecido pelo seu longo trabalho de base junto aos camponeses maranhenses. Em 1982, lançou o livro "Grilagem, Corrupção e Violência em Terra do Carajás", pela Editora Vozes. A obra é considerada única no mapeamento da grilagem de terra no Brasil. O livro foi reeditado 2019, pela Ética Editora.

jamais puderam retornar a seus *Awarakwa*/territórios, agora tomados e ocupados pela EFC, pela abertura de estradas federais e fazendas. Outros grupos Awa permaneceram sem contato, tidos como índios livres ou os *awaka'apahara* (Awa da floresta), como se referem a eles os Awa. Ainda hoje, os grupos de Awa livres permanecem sem o direito de usufruto exclusivo, pelo fato de as terras demarcadas estarem corroídas por diversos tipos de invasores.

3.2 Do direito à reparação⁸⁷

A Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007)⁸⁸ é um passo histórico para o reconhecimento dos direitos dos povos indígenas, na medida em que prevê, em âmbito universal, as normas mínimas para a garantia desses direitos. Entre eles está o direito à reparação, que consiste no ressarcimento dos danos e prejuízos causados pela violação de direitos. Destaco três artigos da Declaração que asseguram aos povos indígenas o direito a receber uma reparação justa, imparcial e equitativa:

Os povos indígenas privados de seus meios de subsistência e desenvolvimento têm direito a uma reparação justa e equitativa (Art.21,2);

Os povos indígenas têm direito à reparação, por meios que podem incluir a restituição ou, quando isso não for possível, uma indenização justa, imparcial e equitativa, pelas terras, territórios e recursos que possuíam tradicionalmente ou de outra forma ocupavam ou utilizavam, e que tenham sido confiscados, tomados, ocupados, utilizados ou danificados sem seu consentimento livre, prévio e informado (Art. 28,1).

Os Estados estabelecerão mecanismos eficazes para a reparação justa e equitativa dessas atividades, e serão adotadas medidas apropriadas para mitigar suas consequências nocivas nos planos ambiental, econômico, social, cultural ou espiritual (Art. 32,3).

⁸⁷ Artigo 8 (...) 2. Os Estados estabelecerão mecanismos eficazes para a prevenção e a reparação de: a) Todo ato que tenha por objetivo ou consequência privar os povos e as pessoas indígenas de sua integridade como povos distintos, ou de seus valores culturais ou de sua identidade étnica; b) Todo ato que tenha por objetivo ou consequência subtrair-lhes suas terras, territórios ou recursos; c) Toda forma de transferência forçada de população que tenha por objetivo ou consequência a violação ou a diminuição de qualquer dos seus direitos; d) Toda forma de assimilação ou integração forçadas; e) (...).

⁸⁸ Aprovada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 13 de setembro de 2007.

A partir da emergência da Justiça de Transição no direito, sobretudo na decisão da Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), de 1988 (caso Velásquez Rodrigues versus Honduras), foram estabelecidas obrigações aos Estados. Dentre elas consta a realização de investigações sérias sempre que violações de direitos humanos forem cometidas e a garantia da reparação das vítimas. Essas obrigações foram, posteriormente, reafirmadas em decisões da própria Comissão e corroboradas por outros tribunais regionais e nacionais em todo o mundo e pelo Comitê de Direitos Humanos das Nações Unidas.

Infelizmente, no Brasil, isso não vem ocorrendo e a impunidade prevalece⁸⁹. Desta feita, com decisão do Supremo Tribunal Federal (STF), o Direito à Memória e à Verdade dos Awa permanece no horizonte de luta, já que seus territórios e suas vidas foram violados pelos projetos e programas do governo da ditadura civil militar.

Renan Quinalha (2013, p. 118) observa bem o desdém aos direitos fundamentais, tal como ocorre nessa região, e afirma que “dentre as inúmeras dúvidas [referindo-se à Justiça de Transição], há uma certeza nesta situação generalizada de desrespeito a direitos fundamentais: não se pode recomeçar de onde se tinha parado, como se nada tivesse acontecido”. Como se não tivesse causado inúmeras violações e sem que fossem feitas as devidas reparações, o Estado e a Vale iniciaram uma nova ferrovia, agora sob um regime de Estado de Direito, desconsiderando parte significativa do ordenamento jurídico que protege os povos e resguarda um ambiente saudável e equilibrado, a autodeterminação, a participação social e o direito à consulta dos povos afetados.

Até aquele período duas Ações Civas Públicas (ACP) corriam na Justiça: a ACP nº 0026295-47.**2012**.4.01.3700 contra a Vale S.A e o Ibama, pedindo a declaração de Nulidade de Licenciamento Ambiental (licenciamento simplificado), outorgado a Estrada de Ferro Carajás, que resultou em diversos danos ao meio ambiente e às comunidades afetadas (indígenas, quilombolas e tradicionais); e a ACP nº. 0061827-77.**2015**.4.01.3700 contra a Vale, o Ibama e

⁸⁹ Ver o significativo o recente julgamento do Superior Tribunal Federal acerca da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental proposta pela Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), em que, por 7 votos a 2, os ministros mantiveram o perdão aos que praticaram crime de tortura durante a ditadura militar, com base na Lei da Anistia de 1979. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/noticias/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=125515>

a Funai, questionando a falta de consulta aos indígenas Awa, diretamente afetados pela duplicação da EFC no trecho concernente à TI Caru.

Essas Ações Cíveis Públicas seguem tramitando na primeira instância da Justiça Federal do Maranhão, aguardando decisões de mérito. Em dezembro de 2002, as partes foram intimadas a se manifestarem nos autos ACP nº 0026295-47.2012.4.01.3700 sobre o laudo pericial apresentado acerca do Estudo Ambiental/Plano Básico Ambiental (EA/PBA), para o qual foram nomeados peritos que responderam aos questionamentos formulados pelos autores e pelos réus⁹⁰.

3.3 A Vale S.A inicia operação na via duplicada da EFC

Em novembro de 2016, os indígenas Awa denunciaram à Funai, durante uma reunião de devolutiva das ações do PBACI, que os trens da Vale já estavam operando na nova ferrovia. A Funai, no ato e sem demonstrar a devida iniciativa, pediu que eles tirassem fotos e fizessem a denúncia, apesar da insistência dos indígenas de que o órgão indigenista é que deveria reunir as provas. De fato, os trens já estavam utilizando a nova ferrovia, apesar da sua licença de operação não ter sido emitida e dela continuar sendo questionada.

À época, nos autos da Ação Civil Pública impetrada em 2012, o juiz Ricardo Macieira, da Justiça Federal, deferiu o pedido de antecipação parcial dos efeitos da tutela jurisdicional para determinar a suspensão do processo de licenciamento ambiental, bem como dos efeitos das licenças ambientais decorrentes das reuniões públicas realizadas, pois estavam em desacordo com as normas internas. Desse modo, o juiz proibiu qualquer atividade para a continuidade da duplicação da EFC, fixando multa de R\$ 50 mil em caso de descumprimento. Porém, a Vale ingressou com o recurso de Suspensão de Liminar ou Antecipação de Tutela (SL Nº. 0056226-40.2012.4.01.0000/MA) no Tribunal Regional Federal da 1ª Região (TRF1), e o então presidente do Tribunal

⁹⁰ O MPF, Procurador Alexandre Soares, por meio da MANIFESTAÇÃO PR-MA-2125/2023 para informa que se manifestará sobre o Laudo Pericial em parecer a ser apresentado, após as alegações finais das partes.

deferiu a liminar (contracautela), liberando a continuidade do empreendimento, considerando a ocorrência de grave lesão à ordem e à economia pública.

Em março de 2016, em decisão interlocutória, o juiz Federal deferiu o pedido de perícia judicial, que deverá ser realizada na modalidade de exame sobre o estudo ambiental realizado, designando peritos para atuação em conjunto com os interessados. Da decisão, os autores da ACP indicaram um assistente técnico ao juízo e apresentaram seus quesitos.

Já na ACP do MPF (2015), o juiz Federal também concedeu a antecipação de tutela (liminar) e determinou que a Vale se abstenha de iniciar ou dar continuidade a qualquer intervenção para a duplicação da EFC no trecho da Terra Indígena Caru. A liminar também determinou à Vale que se abstenha de fazer qualquer promessa, doação, entrega de bens, vantagens, obras e outros aos indígenas antes e durante a realização da fase de consulta prévia, ressaltando-se as ações pertinentes ao cumprimento de convênios ou acordos já firmados com a Funai e em fase de execução. Diante dessa decisão, a Vale ingressou com o recurso de agravo de Instrumento (AI no 0040112-21.2015.4.01.0000) no TRF1, e o desembargador relator acolheu o pedido para suspender a decisão do juiz Federal do Maranhão, liberando o empreendimento.

Em face das decisões de primeira instância e das abstenções à Vale nelas contidas, em decorrência das decisões do Tribunal Regional, a Vale e a Funai, em parceria, deram prosseguimento às discussões com as chamadas Ações Antecipatórias do PBACI. Os ânimos acirraram-se novamente e a ferrovia foi interditada pelos Awa, em junho de 2016. Novas negociações entre as partes ocorreram. As Atas das reuniões de negociação nem sempre foram feitas, de modo a tornar públicas as decisões ali tomadas; o que, de certa forma e com o pleno consentimento de grande parte dos indígenas, mostra que o caminho era a negociação de direitos, tendo apenas a Funai como mediadora, e a completa ausência de uma assessoria qualificada e independente (conforme se prevê no procedimento da Consulta, prevista pela Convenção 169, da OIT).

Alguns indígenas tentaram obter uma assessoria independente via Procuradoria Geral da República do Maranhão (PGR-MA), para que essa pudesse atuar na via da negociação, mas a ação foi infrutífera pois a própria Procuradoria questionou a legalidade do empreendimento. Por conseguinte,

inúmeros bens (barcos, balsas, carros, quadriciclos, equipamentos e outros) foram repassados pela Vale para a Funai e para os indígenas. Mesmo sem respaldo jurídico para as negociações firmadas, sem a possibilidade de acesso às informações, e apesar da demora na prestação delas e dos pareceres a cargo da Funai e da complexidade da questão ser claramente entendida pelos indígenas, sobretudo, os Awa, o PBACI foi aprovado, sob pressão dos indígenas, da mineradora Vale e das terceirizadas, que executam as ações do TCC e PBACI aos povos da TI Caru.

3.4 A luta por direitos como ação política dos atingidos(as)

As intervenções na Justiça das instituições do MPF e de instituições da sociedade civil (SMDH, CCN e Cimi) contra a Vale S.A são, ao mesmo tempo, as “trincheiras de defesa” e as “fortalezas” da resistência diante do sistema de dominação estabelecido nessa “guerra de posições” em que a Vale S.A e o Estado brasileiro impõem seus empreendimentos⁹¹. Continua sendo necessário aprofundar o reconhecimento do terreno no modo de resistências dos povos também no campo jurídico, tanto nacional como no campo internacional, no conhecimento dos mecanismos jurídicos e nos estudos de casos emblemáticos, trazendo para as resistências outras experiências exitosas obtidas no âmbito internacional quando a Justiça brasileira não faz justiça. Por isso, identificar os elementos de “trincheira” e de “fortalezas” estabelecidos dentro e fora das instituições do Estado, propriamente dito. Seguindo a análise de Gramsci (*apud* Garcia, 2010, p.19), reitero que “Vencer a guerra de posição no terreno político é decisivo”.

Nessas trincheiras de defesa e fortaleza frente ao predomínio da Vale S.A no âmbito jurídico, até o momento, é importante destacar o estudo de caso do professor titular de Direito Econômico e Economia Política da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (USP), Gilberto Bercovici⁹², que permite aprofundar a visão no terreno jurídico. Destaco, as respostas dadas por ele para

⁹¹ As expressões grafadas entre aspas são de Gramsci (*apud* Garcia, 2010), quando o autor discute sobre Senso Comum.

⁹² Estudo apresentado sob o título “Duplicação da Estrada de Ferro Carajás: Estudo de Caso.

a sustentação dos autores (SMDH, Cimi, CCN) na ACP/2012 em relação ao licenciamento ambiental concedido pelo Ibama.

O ato do Ibama que permitiu a utilização do licenciamento simplificado, previsto na Resolução nº 349/2004 do Conama, para as obras de duplicação da Estrada de Ferro de Carajás é nulo, tratando-se de um desvio patente de finalidade. O órgão ambiental cometeu uma ilegalidade ao permitir a utilização de um procedimento simplificado para um empreendimento bem maior e mais complexo. Não é possível a realização do licenciamento de forma fragmentária, por trechos de duplicação. O licenciamento ambiental deve englobar toda a obra que se pretende realizar, sob pena de nulidade do licenciamento e consequente ilegalidade de todo o empreendimento (BERCOVICI, 2015, p.32).

A seguir transcrevo a resposta dada pelo mesmo professor, em relação ao recurso obtido pela Vale na Suspensão de Liminar ou Antecipação de Tutela (Nº 0056226-40.2012.4.01.0000/MA) no TRF1, quando seu presidente deferiu a liminar (contracautela) e liberou a continuidade do empreendimento por entender a ocorrência de grave lesão à ordem e à economia pública.

É possível afirmar que há interesse público na duplicação da Estrada de Ferro Carajás? O debate sobre a existência ou não de interesse público em empreendimentos como o do “Projeto Grande Carajás” (o que inclui a Estrada de Ferro Carajás) diz respeito à sua contribuição para o desenvolvimento do país. Caso o “Projeto Grande Carajás” estivesse vinculado ao esforço de construção de uma economia autônoma no sentido de superação do subdesenvolvimento, certamente representaria o núcleo do interesse público na política mineral do país. No entanto, não é bem esta a finalidade da atuação da Vale na Serra de Carajás. A opção adotada foi a da busca exclusiva da riqueza por meio da exploração dos recursos naturais. Como não é resultante de um processo produtivo, a geração desta riqueza pode ocorrer independentemente dos demais processos econômicos e políticos que se desenvolvem no país, constituindo um verdadeiro enclave e favorecendo processos que causam efeitos nocivos na economia nacional (BERCOVICI, 2015, p.31).

Está em disputa o ordenamento jurídico de cobertura dos direitos nacionais e internacionais dos povos indígenas. Trata-se de uma disputa a ser feita nos dois campos: nas lutas políticas dessas comunidades e na seara jurídica. Importante reforçar— junto aos povos indígenas e nas suas lutas de resistências para avançar no terreno político – o direito à consulta e seus procedimentos, o escopo das ACP, das liminares e das jurisprudências, obtidas aqui e nos tribunais internacionais.

Sobre a Consulta Prévia aos povos trago o estudo da procuradora da República, Maria Rezende Capucci, sobre a fundamental e obrigatória

observância dos direitos dos povos indígenas nos projetos e na execução de grandes empreendimentos hidrelétricos. Destaco, a seguir, três aspectos do estudo de Capucci que, além de pontuar onde se inscreve esse direito, explicita o alcance da norma e reforça a nulidade de qualquer empreendimento que não tenha feito a observância dos procedimentos de consulta.

Em razão da importância de seu caráter instrumental como garantia de efetivo respeito à autodeterminação é que a consulta foi prevista não só na Constituição Federal de 1988, mas, também, em inúmeros outros documentos e tratados internacionais, dentre os quais se destaca a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT (CAPUCCI, 2014, p.46).

Capucci argumenta sobre o alcance da norma, e derruba o insustentável argumento dos empreendedores de que esses procedimentos devem ser observados somente nos casos em que o empreendimento esteja no interior da terra indígena.

Mais que isso, a amplitude da norma alcança, também, os demais espaços necessários à vida em sua integralidade, estejam eles ou não dentro dos limites reconhecidos pelo Estado como terra indígena, desde que indispensáveis à manutenção dos recursos ambientais dos quais as comunidades se valem para viver, em seu modo tradicional de ser. E dentre eles, por certo, estão compreendidos os recursos hídricos (CAPUCCI, 2014, p. 46).

No caso dos Awa, os impactos ocasionados pela duplicação da EFC, além de retirar territórios, compromete o Rio Pindaré e seus tributários. As ações antecipatórias para garantir os acessos às aldeias (portos e estradas) foram feitas sem licença ambiental, dispensada pela própria Vale, com o argumento de que foram solicitadas pelos indígenas e são de usufruto exclusivo deles⁹³.

A Vale S.A argumentou que os impactos devem ser considerados apenas quando acontecem dentro da TI, não sendo considerados como impactados pela duplicação os Ka'apor e os Awa das TIs Alto Turiaçu e Awa. Contudo, esses povos consideram-se impactados e estão contemplados nos Acordos Vale e Funai existentes. Ou seja, por uma manobra da Vale S.A, eles não seriam impactados com a duplicação. Desta feita, apenas os Awa e Guajajara constam do PBACI Terras Caru e Rio Pindaré.

⁹³ Resposta do coordenador da Frente Awa, quando questionado sobre a existência de licenças para a abertura dos portos e dos acessos até as comunidades Awa e Tiracambu.

Os Acordos Vale e Funai e o recém-assinado Termo de Cooperação e Compromisso tem sido instrumentos à disposição da Vale S.A e representam constantes conflitos ante as ações que pretendem compensatórias. No entanto, pareceres jurídicos demonstraram a ilegalidade desses empreendimentos construídos sem a participação dos indígenas albergados como direito de compensação da primeira ferrovia. Assim, conforme Capucci, o processo de expansão da EFC está maculado.

[...] a consulta às comunidades se reveste de inúmeros requisitos, cuja observância é imperiosa sob pena de não alcançar o objetivo previsto pelo legislador constituinte e, em consequência, macular todo o processo levado a efeito sem a participação das comunidades afetadas (CAPUCCI, 2014, p.46-47).

Com base nesses dois estudos e nas decisões das liminares, ficam explicitadas as ilegalidades e as violações que seguem sendo cometidas pela Vale S.A. Para os povos indígenas e para as instituições aliadas das causas indígena e ambiental segue sendo “fortaleza” perseguir os caminhos possíveis, sem abrir mão de nenhum direito diante dos argumentos ou do poder da Vale S.A ante o medo imposto às lideranças indígenas e aos defensores indigenistas. Como fez a empresa, em 2016, como retaliação à ocupação da EFC pelos Awa, em junho do mesmo ano, abriu uma ação de interdito proibitório⁹⁴ contra o Cimi e contra duas de suas educadoras indigenistas.

É claro que temos um grande desafio a perseguir no terreno político: incentivar e empoderar as comunidades atingidas a perseguirem esses caminhos. Sendo que também os campos político e jurídico dos quase intransponíveis espaços dos tribunais internacionais oferecem formas de efetivar os direitos ora violados, de reparar os danos, repensar o que recriar e onde é possível recriar, considerando os ambientes degradados pela mineração e pelo poder de penetração dos projetos e das ideologias da Vale S.A entre as comunidades.

Gostaria de ressaltar a reafirmação dos direitos dos povos indígenas como fortaleza e estratégia, a jurisprudência da Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), da qual o Brasil faz parte e, portanto, se submete, e a recente

⁹⁴ Processo Nº.0849291-21.2016.8.10.0001, no TJMA. Embora tenha perdido o objeto da ação, a empresa não aceita retirar o processo que segue em curso.

decisão do TRF1 que analisou o direito de Consulta ao povo Munduruku, em face da instalação das usinas hidrelétricas no Rio Teles Pires. A CIDH incorporou as diretrizes ADWE:KON⁹⁵ que diz:

Para realizar avaliações das repercussões culturais, ambientais e sociais de projetos de desenvolvimento previstos em terras ou em águas ocupadas ou utilizadas tradicionalmente pelas comunidades indígenas e locais ou que possam afetar estes lugares, o que confere caráter vinculante dessas diretrizes nos estudos realizados com vistas à discussão sobre consulta (CAPUCCI, 2014, p.50).

Na decisão do TRF1, ainda sujeita a recursos STJ e no STF, foi considerado que o direito de Consulta do povo Munduruku na construção da hidrelétrica, mesmo após a construção do empreendimento, deve ser assegurado, o que não ocorreu no empreendimento; e que esse fato deverá trazer consequências, no caso, reparadoras. Essa decisão é inovadora e assegura o direito de consulta aos povos.

Alegaram os autores da ACP (Processo nº: 9024-63-2014.4.01.3600) Ministério Público Federal (MPF) e Ministério Público do Estado de Mato Grosso (MPMT), na primeira instância, que o Ibama emitiu a licença prévia e a licença de instalação da Usina Hidrelétrica (UHE) Teles Pires em 13 de dezembro de 2010 e 19 de agosto de 2011, respectivamente, sem consulta às comunidades indígenas afetadas. Esse procedimento, afirmam, é necessário, tendo em vista que o empreendimento “causará interferência direta nesses povos” e trará “danos iminentes e irreversíveis” para sua qualidade de vida e seu patrimônio cultural. Os requerentes fundamentaram o pedido de suspensão do licenciamento da UHE Teles Pires em duas ordens principais de razões: ausência de consulta prévia, livre e informada aos povos indígenas afetados e violação de áreas sagradas desses povos.

O magistrado reiterou que, nos termos do artigo 13 da Convenção 169 da OIT,

os governos deverão respeitar a importância especial que para as culturas e valores espirituais dos povos interessados possui a sua relação com as terras ou os territórios, ou com ambos, segundo os casos, que eles ocupam ou utilizam de alguma maneira e, particularmente, os aspectos coletivos dessa relação (Desembargador Federal Souza Prudente, 2016)

⁹⁵ CIDH. Caso del Pueblo Saramaka Vs. Surinam. Interpretación de la Sentencia de Excepciones Preliminares, Fondo, Repacionnes y Costas. Sentencia de 12 de agosto de 2008.

Considerando todo o exposto, fica o desafio, se não a obrigatoriedade, do Estado brasileiro, de seus poderes e suas autarquias e, conseqüentemente, para os povos, seus aliados e todos os guardiões dos direitos indígenas e para a sociedade brasileira, o necessário e urgente pagamento da dívida para com estes povos. Da mesma forma, considerando o ordenamento jurídico nacional e internacional relacionados aos direitos dos povos indígenas, as empresas e o Estado devem ser responsabilizados a reparar todas as violações cometidas sob pena da caminhada, feita até aqui no âmbito do direito fundamental das pessoas humanas e do meio ambiente, prosseguir, e eles continuarem a ser desrespeitados.

É explícito, portanto, que a Vale S.A e o Estado brasileiro cometeram violações na condução de suas políticas, tenham sido elas feitas em nome do interesse público ou de benefícios privados, junto aos povos indígenas e a seus territórios, na implantação do Programa Grande Carajás e na atual construção da segunda ferrovia da Estrada de Ferro Carajás.

4. DIFERENTES MODALIDADES DE RESISTÊNCIA AWA

Neste último capítulo apresento algumas das modalidades de resistência Awa, sintetizadas em três subtópicos: demografia e parentesco como estratégias matrimoniais Awa; “*Fazer movimento na ferrovia*”: os movimentos de interdições na Estrada de Ferro Carajás (EFC) pelos povos indígenas do MA; Outras formas cotidianas de resistência Awa nesse contexto relacional. Para este conjunto das resistências, considero importante destacar a organização da Escola Awa como estratégias postas em curso pelos Awa Guajá.

Para esta seção as reflexões teóricas amparam-se nos estudos sobre resistência realizados por Scott (2013) em *A dominação e arte da resistência: discursos ocultos*. Nesse livro o autor analisa a resistência por meio dos discursos ocultos que se formam longe da face do poder, onde se desenvolve uma crítica comum da dominação com potencial de revolta em circunstâncias propícias à sua desocultação e à sua expressão pública.

A partir da ideia de resistência desse autor analiso os diferentes atos e tomadas de decisões Awa como de resistência às políticas genocidas a que seus territórios e suas vidas foram submetidos ao longo de 50 anos, desde que as primeiras transferências de grupos Awa foram realizadas pela Funai em função da construção da EFC nos anos 70 e 80.

Para Scott (2013, p. 19), “todos os grupos subordinados criam, a partir de sua experiência de sofrimento, um discurso oculto que representa uma crítica do poder”. Para ele, a comparação do discurso oculto dos fracos com os dos poderosos, e destes com o discurso público das relações de poder, proporciona uma forma substancialmente diferente de entender a resistência à dominação.

Na introdução da obra traduzida para a língua portuguesa, Ferreira (2013, p.7) destaca que, para Scott, “embora o discurso possa ser confundido como uma forma de resistência ‘passiva’ [...] em que a dominação é constantemente avaliada [...], ele alimenta não apenas uma resistência passiva e clandestina, mas é também uma espécie de um viveiro de resistência ‘ativa’ [...] eficaz em circunstâncias próprias à sua desocultação e à sua expressão pública”.

No caso dos movimentos na ferrovia como manifestações públicas de dissidência em respostas à omissão do Estado e às promessas não cumpridas

pela Vale, as reivindicações recorrentes dos povos às coordenações das autarquias regionais (Funai e Dsei) podem ser explicadas a partir da noção de infrapolítica, definida por Scott (2013, p. 273) como a “luta discreta que os grupos subordinados exercem todos os dias [...] ou como o cimento da ação política mais elaborada”, por meio da qual “os de baixo” vão pondo constantemente à prova os limites da dominação e desafiando suas fronteiras. “A infrapolítica e seu enorme potencial de mobilização implica em desencadear novos tipos de desafios e alterar as relações de poder” (FERREIRA, 2013, p. 9).

Da mesma forma analiso os movimentos de interdições da EFC, enquanto uma luta política de confronto com a Vale e com o Estado brasileiro presente no cotidiano das relações Awa e Guajajara, como atos de resistência articulados nos planos das alianças interétnicas deste tempo presente das lutas políticas pela efetivação dos direitos constitucionais. Essas alianças interétnicas favorecem as lutas de resistência que se contrapõem à Vale e ao Estado brasileiro de modo deliberado. Esses atos de resistência tencionam as relações de poder da Vale com os Awa e os Guajajara nas negociações políticas.

Os movimentos de interdição da EFC pelos povos indígenas podem ser analisados como revelação dessa resistência, em alto e bom som, nos espaços públicos da sociedade. O discurso oculto dos subalternos sai de cena para dar lugar à entrada do discurso público dos indígenas, como expressão concreta de um ato político de resistência. Ou na definição de Scott (2013, p. 272):

Formas de resistência pública declarada, modelos de resistência política como as manifestações boicotes, ocupações de terras, rebeliões declaradas [...]. Elas visam afirmação pública de dignidade, através de gestos, indumentária ou atentado explícito aos símbolos do estatuto dos grupos dominantes (SCOTT, 2013, p. 272).

Ao trazer o estudo sobre a demografia como resultado das estratégias de reprodução Awa, eu não me afasto da ideia das formas cotidianas de resistência por não ser um ato naturalizado por parte dos Awa. As estratégias de reprodução do grupo são pensadas como atos de resistência, posto que a ênfase foi no casamento intraétnico e não no casamento interétnico, o que poderia resultar em sua diluição cultural entre os povos Guajajara, Ka’apor, Tembé e Timbira. Embora essa modalidade de resistência, aparentemente, não esteja na mesma ordem de

consciência como os movimentos de interdições na ferrovia, ela foi uma modalidade de resistência bastante eficaz, conforme se demonstrou no censo do crescimento da aldeia Awa. Por isso, é possível pensar que os Awa superaram as previsões pessimistas de que não haveria mais futuro para eles enquanto povo “nômade caçador e coletor” que vivia em “perambulação” pela floresta amazônica, na porção Noroeste do Maranhão, diante do inevitável “contato” e das mudanças com as quais seus diferentes grupos teriam que viver a partir da sedentarização e com a EFC nas proximidades de suas aldeias na TI Carú.

A partir dos subtópicos demografia e parentesco: estratégias matrimoniais Awa; “*Fazer movimento na ferrovia*”: as interdições na Estrada de Ferro Carajás (EFC); e Outras modalidades de resistência no contexto das relações com a EFC, enquanto resistência indígena, podem ser refletidas a partir Scott (2013, p. 27) e seu estudo da resistência entre os camponeses de diferentes partes do mundo, podendo ser entendidas como formas de “resistência abertas, declaradas, que atraem as principais atenções, e a resistência disfarçada, discreta e implícita que constitui o domínio da infrapolítica”. Nas entrevistas abaixo, é possível perceber outras formas cotidianas de resistência Awa presente no contexto das novas relações com a Vale.

4.1 Demografia e parentesco: estratégias matrimoniais Awa

Para alguns estudiosos, sertanistas da Funai e entidades da sociedade civil, a previsão de futuro para o povo Awa incluía o seu extermínio, em virtude das políticas de crescimento e desenvolvimento de governo da ditadura civil e militar, como o Programa Grande Carajás (PGC), que representava a política genocida pensada para os povos indígenas. A esses povos estavam determinadas a integração à sociedade brasileira e a sedentarização.

A política indigenista conduzida pelos governos militares promovia um genocídio doméstico, que era praticado contra os povos indígenas. Essa é uma forma contemporânea dos massacres do período colonial, atualmente perpetrada contra pequenos grupos de caçadores e coletores ameaçados de

extinção, vítimas de uma economia de desenvolvimento predatório (KUPER, 1982 *apud* O'DWYER, 2010, p. 95).

Passados 50 anos após as primeiras transferências pelo Estado brasileiro e 40 anos do PGC, o povo Awa exibe crescimento e contraria as previsões pessimistas e as práticas genocidas oficiais do Estado brasileiro. Sua trajetória de crescimento nesses 50 anos revela suas mobilizações e resistências frente ao Estado e à empresa Vale S.A. A Constituição Federal de 1988 foi determinante para criar as condições desse crescimento com o reconhecimento das terras indígenas, entre outros direitos, e a declaração dos territórios Awa (*Awa rakwa*) como fundamentais para a reprodução do povo. No plano da resistência não consciente (Scott, 2013) os Awa persistiram na aliança dentro do próprio grupo étnico, o que resultou em seu crescimento e no fortalecimento do povo, da identidade e da língua Awa com a estratégia matrimonial dos casamentos intraétnicos.

Para esta reflexão inicial sobre a noção de parentesco entre os Awa, dialogo com Bourdieu (2004) que fala de estratégias matrimoniais ou de costumes sociais do parentesco, em vez de regras de parentesco. Inicialmente, apresento uma descrição das possíveis estratégias matrimoniais Awa, incorporando excertos de minhas observações realizadas na pesquisa de conclusão de minha especialização (SANTOS, 2015) e as informações recolhidas durante os trabalhos de campo (2023-2024).

Para a construção deste tópico realizei um levantamento censitário das famílias existentes na aldeia Awa e, em seguida, a elaboração de um mapa (croqui) auto representativo da expansão e contagem das novas moradias. Para a realização do censo obtive ajuda das mulheres Xiwikwajã e Takwanã. Para a classificação dessas famílias quanto ao grupo de origem contei com a colaboração do Hajkaramýka, para a elaboração do mapa contei com a colaboração de Arapio e do Amiria, professores da aldeia Awa.

O censo e o mapa me permitiram deslindar as relações de parentesco e as relações e estratégias matrimoniais em curso. Embora esses dois instrumentos estejam na origem e difusão do nacionalismo e tenham funcionado como instâncias de dominação no período colonial (ANDERSON, 2008), hoje os mapas são instrumentos de apropriação social por diferentes coletivos devido ao

processo de popularização dos instrumentos de elaboração de mapas cartográficos como instrumentos políticos de mobilizações e reivindicações por territórios. Nesse sentido, a elaboração de um censo (levantamento das famílias) e de um mapa (croqui) foi pensada como instrumento de verificação e análise da expansão do crescimento espacial e populacional Awa.

A elaboração do censo Awa me permitiu deslindar as alianças matrimoniais e verificar se as preferências dos grupos para casamentos ainda se mantinham, conforme observava desde a minha chegada entre eles, em 2000. Assim, organizei este capítulo com base no censo para compreender as preferências dos casamentos entre os grupos e o mapa para compreender o parentesco nesse processo de crescimento.

Bourdieu (2004[1972]) ao comentar sobre seu esforço durante seus 20 anos de trabalho para abolir a oposição entre a etnologia e a sociologia, coloca em evidência as questões das estratégias para a reprodução social de um grupo.

Essa divisão residual, vestigial, impede uns e outros de colocar adequadamente os problemas mais fundamentais que todas as sociedades colocam, os da lógica específica das estratégias que os grupos, e particularmente as famílias, empregam para se produzir e se reproduzir, isto é, para criar e perpetuar sua unidade, logo, sua existência enquanto grupos, o que é quase sempre, e em todas as sociedades, a condição da perpetuação de sua posição no espaço social (BOURDIEU, 2004 [1972], p. 94).

Esse problema fundamental também estaria colocado para os Awa. Quais seriam as estratégias empregadas para produzirem e reproduzirem sua existência, notadamente frente as situações de mudanças, que ocasionam impactos, crises e conflitos duradouras e persistentes, a exemplo da implantação e expansão da EFC, corredor logístico de exportação de commodities? De modo que os traumas e os conflitos vividos e ainda experienciados pelo povo na relação com essa logística e sua concessionária, a mineradora Vale, são, de certo modo, uma situação de conflito social e esses conflitos e suas relações também se alteraram ao longo desses 50 anos das transferências dos grupos Awa Guajá⁹⁶. Neste estudo, busco delinear algumas pistas por onde se pode pensar como os Awa podem estar equacionando esse problema no contexto atual. Uma delas é

⁹⁶ Me refiro a atração dos primeiros núcleos familiares Awa, em 1973, pela Funai visando estabelecer 'contato' com vistas à sedentarização destes núcleos junto aos postos da Funai, nas terras Caru, Rio Pindaré e Alto Turiaçu, todas na Amazônia maranhense.

o crescimento quantitativo, indicando que essa foi uma estratégia bem-sucedida que os permitiu reverter um possível extermínio do grupo frente ao que representou o PGC e seu *continuum*, a EFC, o chamado corredor Carajás na atualidade.

Assim, o crescimento demográfico é um indicador positivo de que, desde as transferências dos primeiros núcleos familiares em 1973⁹⁷, as estratégias de reprodução social adotadas pelos Awa estão surtindo efeito. As transferências realizadas para as TIs Awa, Caru e Alto Turiaçu, realizadas desde então, representaram muitas perdas por morte causadas por doenças adquiridas dos não indígenas, como gripe e sarampo, dizimando grande parte dos indivíduos transferidos sob os cuidados da Funai.

Quantos Awa foram mortos nesse procedimento do Estado para permitir que o PGC pudesse se instalar desde os anos 70? Essa pergunta é outro problema que pode ser investigado posteriormente, posto que precisaria ser acionada o regime de memória dos Awa para além dos registros de óbitos oficiais dos relatórios das frentes de atração da Funai⁹⁸. Contudo, esses relatórios trazem registros dos resultados dessa política genocida: a depopulação dos Awa. Tomemos como exemplo a atração e, posteriormente, a transferência de um grupo de 91 Awa para onde é hoje a aldeia Awa (TI Caru), em 1980, da cabeceira do igarapé Timbira, que levou à morte de 63 Awa. Os 28 sobreviventes foram fixados na aldeia Awa. Da mesma forma ocorreu anteriormente, em 1976, com um grupo de 56 Awa, atraído e transferido para a atual aldeia Cocal (Alto Turiaçu), levando a morte de 30 Awa em apenas quatro anos⁹⁹. Os 26 sobreviventes foram fixados na aldeia Cocal.

Na Figura 1, Xipawaha fez o retrato de seu patrigrupos¹⁰⁰, originário dos 28 sobreviventes que constituíram a então aldeia Awa, atraídos em 1980. No desenho se pode observar que cada choupana representa a casa de um *xipa*,

⁹⁷ Essas transferências implementadas pelas frentes de atração da Funai são entendidas como um pré capítulo vivido pelo povo motivado em função do Projeto Grande Carajás.

⁹⁸ Equipes compostas por sertanistas, mateiros e indígenas, que visavam por meio de espelhos, miçangas, instrumentos de corte (facas, machados) com o objetivo de atrair os povos indígenas para um determinado local e liberar suas terras para o 'desenvolvimento'. Hoje, essas equipes são chamadas de frente de proteção etnoambiental pela Funai.

⁹⁹ Confira Gomes e Meireles (2002).

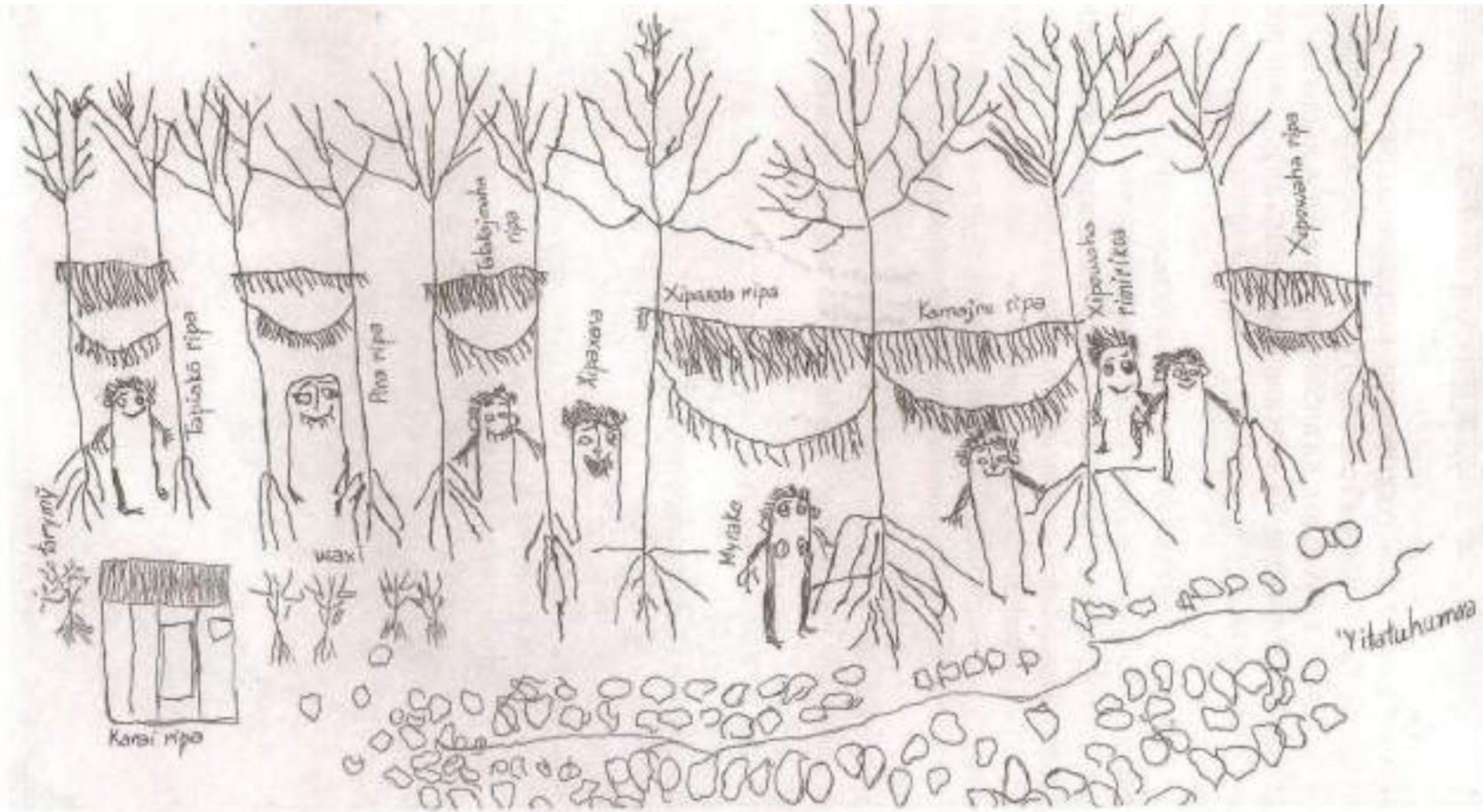
¹⁰⁰ No nomadismo, os patrigrupos são nominados por um dos homens adultos, segundo O'Dwyer (2010, p. 82) que esta prática é comum entre os próprios Awa.

um homem mais velho do grupo. No registro, há a presença de Mirakexa'amyna¹⁰¹ e a casa (*karaí ripa*) e a roça (*karaí koa*) dos não indígenas; além de plantios de milho (*waxia*) e mandioca (*tarymỹa*) próximos do igarapé das pedras (*'Ytatuhuma'a*). Desse patrigrupo retratado, apenas Kamajrua ainda vive, residindo na aldeia Tiracambú.

¹⁰¹ Única sobrevivente de seu núcleo familiar após sofrer um ataque a tiros de não indígenas. Ela seguiu em fuga na direção Sul do Rio Caru, onde encontrou com o grupo de Xipawaha, do qual fazia parte Xipaxa'amỹna. Ver O'Dwyer (2010, p. 85-86) sobre a trajetória de Mirakexa'amỹna.

Figura 32: Desenho feito por Xipawahamyna retratando seu *hakwa* no tempo da floresta

42



Fonte: Cimi Maranhão (2007).

Com a pesquisa censitária busco fazer uma análise das estratégias físicas e sociais do Awa, demonstrando como eles superaram a priori os traumas e dramas impostos a eles e contrariaram todas as formas de intervenções oficiais (PGC e Funai) e as ações empresariais (Vale S.A). Nesse sentido, os dados levantados mostram como eles conseguiram reverter essas ações genocidas.

O Brasil tem 1.693.535 de pessoas indígenas segundo dados do Censo, as quais correspondem a 0,83% de toda a população brasileira (BRASIL, 2023; IBGE, 2022). Mais da metade (51,2%) da população indígena está concentrada na Amazônia Legal, região formada pelos estados do Norte, Mato Grosso e parte do Maranhão. Nesse último estado, um total de 57.214 pessoas se autodeclararam indígenas, demonstrando um crescimento expressivo, visto que no Censo anterior foram registrados 890 mil indígenas, portanto, um resultado quase superior a 90% (IBGE, 2010). O aumento do número de indígenas nas estatísticas oficiais pode estar ligado à mudança de metodologia, pois dessa vez o estudo contou com auxílio das próprias comunidades para realizar o levantamento (BRASIL DE FATO, 2022).

Segundo a Funasa (2010), os Awa residente nas quatro TIs demarcadas (Awa, Caru Alto Turiaçu) somavam 355 pessoas. Em 2023, foi registrado um quantitativo de 480 pessoas (Polo Base de Saúde, 2024)¹⁰². Em 2024, durante a visita de campo, em conversa com os Awa de outras aldeias, foi verificado a existência de 610 pessoas (Tabela 1), distribuídas entre as aldeias Cocal (130), na TI Alto Turiaçu; Juriti (90), na TI Awa; Nova Samijã (05)¹⁰³, Tiracambú, Awa e Cachoeira (270), ambas na TI Carú.

¹⁰² Segundo informação da responsável técnica do Pólo do Pólo Base de Saúde, em Santa Inês (MA), via WhatsApp. dez.2023.

¹⁰³ O quantitativo de Nova Samijã refere-se apenas à família nuclear do Samijã Awa, como informado pelo Amiri.

Tabela 1: Quantitativo total do Povo Awa

Terra indígena	Aldeia	Total
Alto Turiaçú	Cocal	130
Awa	Juriti	90
Carú	Awa/Cachoeira	270
Carú	Tiracambú	115
Carú	Nova Samijã	5
Total geral		610

Fonte: Dados de campo (2024).

Além desse número, existem outros grupos Awa autônomos (ou isolados), os *Awaka'apahara* (Awa morador da floresta), com ocorrência nas TIs Araribóia, Caru, Awa, Krikati, na Reserva Biológica do Gurupi e na Serra do Cipó. As invasões e o desmatamento representam graves riscos à existência desses grupos (EDUA, 2011).

As aldeias Awa e Tiracambú estão em plena expansão com a abertura de novos locais para construção de novas moradias e novos casamentos intraétnicos se dão com as demais aldeias, significando uma ampliação das relações entre as respectivas aldeias de modo mais regular e intenso. Isso tem ocorrido, em parte, devido aos Awa agora possuírem carros, dirigidos por eles mesmos, e poderem viajar até essas aldeias com mais frequência. Essas viagens acontecem pelas estradas dos municípios circunvizinhos e não pelo interior das terras indígenas Carú, Awa e Alto Turiaçú, que se conectam entre si. Por ocasião da reunião entre os povos Awa e Guajajara das TIs Caru e Rio Pindaré para discussão do PBACI, na aldeia Maçaranduba, encontrei com rapazes da aldeia Awa casados com mulheres Awa das TIs Awa e Alto Turiaçú, com residência nessas TIs (Figura 32).

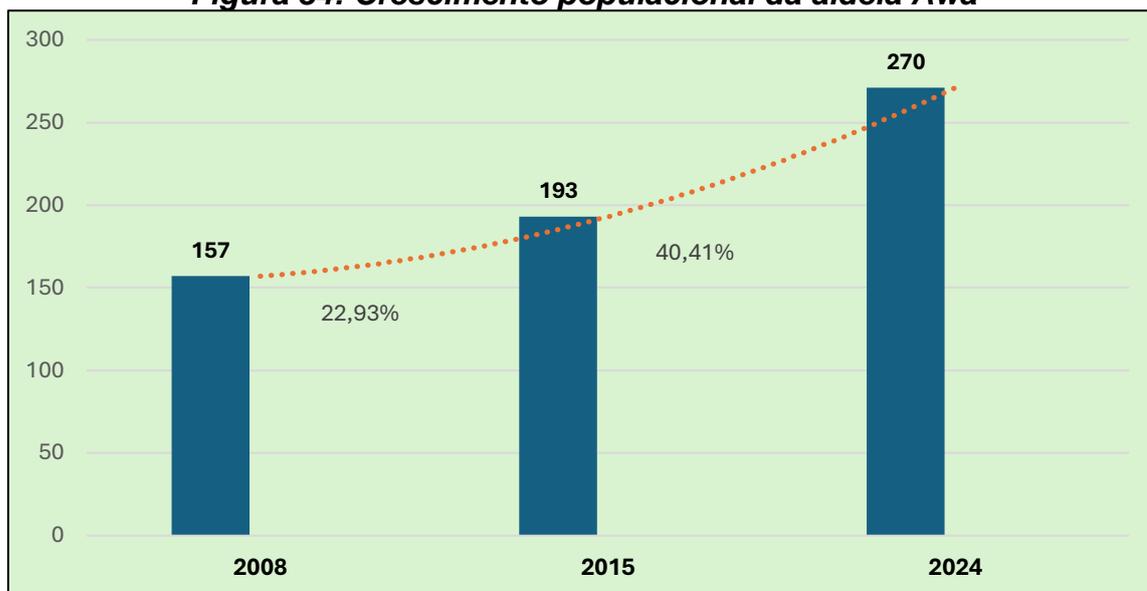
Figura 33: Registro na aldeia Maçaranduba durante a reunião do PBACI



Da direita para a esquerda: Ajru'ia da aldeia Awa, casado com uma mulher da aldeia Cocal (Terra Alto Turiaçu); Erỹ e Ama'ĩa, irmãos da aldeia Awa, casados na aldeia Juriti (Terra Awa). Ama'ĩa é quem dirige a caminhonete e também é a liderança da aldeia Juriti. Takwaripejua (da aldeia Tiracambú), filho do Kamajrua e casado com uma mulher da aldeia Cocal; Wykakĩje (da aldeia Cocal) casado com uma mulher da aldeia Awa (terra Caru). Fonte: a pesquisadora (2024).

4.1.1 Quantificando o crescimento na aldeia Awa

A aldeia Awa foi a que mais recebeu transferências de Awa durante o período de atração das frentes da Funai. Na Figura 2, construída a partir de dados demográficos produzidos pela equipe do Cimi, é possível observar seu crescimento entre os anos 2008 e 2015. Em 2008, essa aldeia contava com 74 pessoas do sexo feminino e 83 do sexo masculino. Em 2015, as pessoas do sexo feminino somavam 89, enquanto as do sexo masculino totalizavam 104. Em 2024, no mês de janeiro, o quantitativo encontrado foi de 139 pessoas do sexo masculino e 132 do sexo feminino, o qual inclui pessoas de outras aldeias que são casadas com pessoas da aldeia Awa.

Figura 34: Crescimento populacional da aldeia Awa

Fonte: Cimi Maranhão (2008-2024).

Portanto, se observa que de 2008 a 2015 o crescimento foi de 36 pessoas, o equivalente a 22,93%. De 2015 a 2024, houve o aumento de 77 pessoas, representando 40,41% ao longo de nove anos, apontando para a eficácia de suas estratégias de produção e reprodução. Do quantitativo apresentado pelo Polo de Saúde de Santa Inês – 480 Awa das TIs Cau e Awa –, 270 vivem na aldeia Awa, ou seja, 56,25% (Tabela 2).

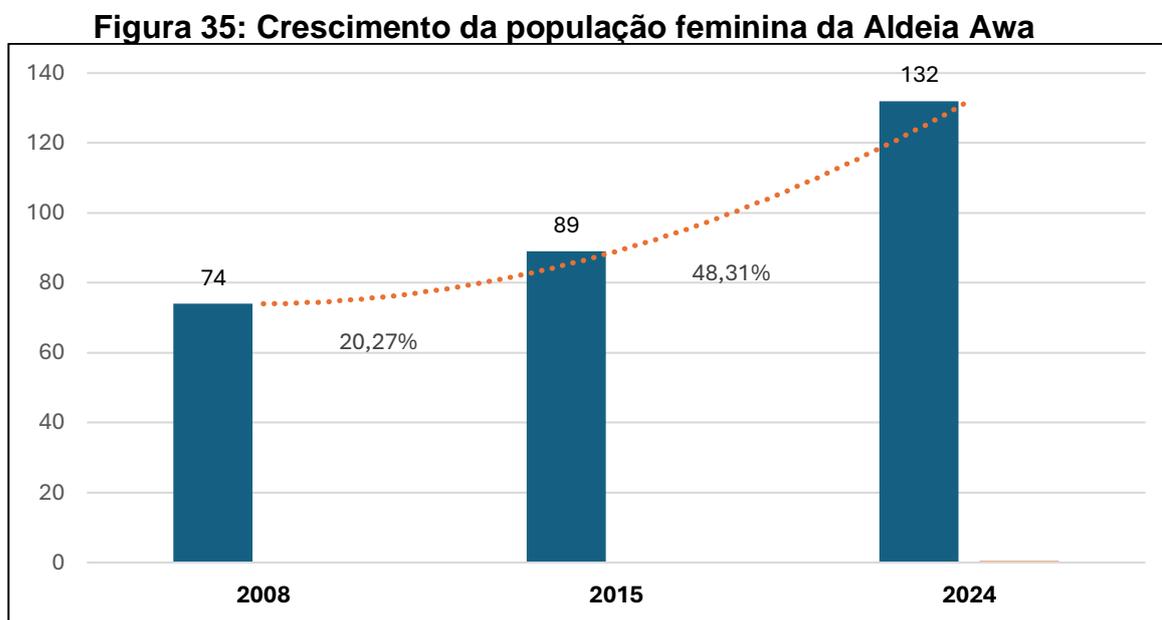
Tabela 2: Síntese quantitativos por ano

	Ano	M	F	Total
Aldeia Awa	2008	83	74	157
	2015	104	89	193
	2024	139	132	270

Fonte: Cimi (2008-2015).

Na Figura 3, é possível verificar o crescimento significativo do número de mulheres: 68,58% entre 2008 e 2024. Em 2008, elas eram 74 e, em 2015, somavam 89. Em 2024, elas correspondem a 132 pessoas. O crescimento demográfico de pessoas do sexo feminino aproxima-se de pessoas do sexo masculino, indicando um reequilíbrio entre os sexos desajustado com ou após as transferências que levou a um déficit de mulheres disponíveis para o

matrimônio. O crescimento do número de mulheres garante a continuidade da reprodução e a perpetuação do povo.



Fonte: Dados de campo (2024).

A partir desse levantamento é possível afirmar que os Awa tiveram um aumento demográfico positivo, considerando os 50 anos das transferências realizadas desde a década de 1970. É importante repensar, seguramente, as estratégias de reprodução em novas condições, algumas mais favoráveis na atualidade às condições de vida no tempo da floresta e, posteriormente, sob a “proteção” do Estado nos postos indígenas. Por isso, utilizei o censo para corroborar tal percepção e enfatizar os casamentos intraétnicos como estratégia desse crescimento.

Quando eu cheguei entre os Awa, em 2000, ouvia relatos sobre as mulheres serem poucas em relação aos homens. Assim, houve casos em que a Funai fez arranjos, como casar um homem transferido do Igarapé Amiriya com uma mulher recém transferida para a aldeia Juriti (TI Awa), favorecendo um casamento à revelia das lógicas Awa. Segundo me contaram os Awa, a postura da Funai causou um conflito entre o núcleo familiar da mulher que não aceitou o casamento. Contudo, esse casamento perdura até hoje. Nos primeiros anos de minha vivência entre os Awa, os casamentos eram poucos e ocorriam entre os próprios grupos de origem. Posteriormente, a formação de novos casais passou

a ocorrer também no próprio núcleo familiar, a exemplo do grupo de descendência de *Amaparano'õj*, a matriarca octogenária dos homens de influência da aldeia Tiracambu. Esses casamentos propiciaram uma nova geração, tendo mulheres mais idosas casadas com homens mais jovens e homens mais velhos tomando meninas para criação em aliança matrimonial.

No início dos anos 2000, quando eu cheguei junto aos Awa, o Itaxi, Amiria, Manã, Majakatya, Pake, Ajuwyxa'a, Piranexa'a, Iwarata'imyna, Xiparexa'a, Hajmokoma'a, entre outros, eram os meninos que estavam se tornando *Awawanua* (adultos). Tapyna, Parapijy, Mairya, Makaripitya, Pinawã, Amiria, entre outras, eram as meninas jovens recém-casadas que estavam se tornando *ihitea* (mulher). Lembro de Parapijy e Tatuxa'a – ela originária do grupo familiar do igarapé Amiriya e ele originário do Igarapé Presídio, respectivamente –, como recém-casados e criando o primeiro filho, o Takwarakymyna¹⁰⁴. Esse se casou com uma mulher do grupo originário de sua mãe, filha do seu tio materno.

Então, eu vi esta geração de jovens rapazes e moças se desenvolvendo enquanto eu era educadora. É esta geração que vai protagonizar as relações desse novo contexto na relação com a EFC. Sobretudo por ser esta relação já marcada pelo uso no diálogo da língua portuguesa adquirida na escola, consolidando um bilinguismo aditivo, entre ela. Ao contrário da geração anterior, que era monolíngue e carecia de um intérprete (Geí Awa) e da mediação dos agentes da Funai e sua influência nas tomadas de decisão nessa relação.

De modo que essa geração se beneficia mais dessa relação, exercendo uma autonomia maior na tomada de decisões e no usufruto dos bens e serviços disponíveis e conquistados em negociações. Os mais velhos também puderam se beneficiar disso, pautando essa nova geração para o atendimento de suas necessidades, entre elas, a atenção à saúde deles e a manutenção de armas de fogo e munição. Essa geração foi também a mais exigida para o trabalho das chamadas roças da comunidade que ficavam a cargo do controle dos agentes

¹⁰⁴ Falecido em 2023, com pouco mais de 20 anos de idade. A causa da morte não ficou conhecida. Antes dele havia falecido Iwarata'ia e, mais recentemente, Jawa'ia, todos jovens que morreram em suas redes, em casa, aparentando saúde. Esses três jovens foram meus educandos.

da Funai. Percebia que essa exigência e controle visava mantê-la afastada do interesse pela Escola, esta que era desacreditada por esses mesmos agentes¹⁰⁵.

Fui educadora dos filhos de alguns de seus filhos e os vi casando entre eles. Alguns desses filhos e filhas têm buscado casamentos em outras aldeias, assim como outros rapazes de outras aldeias têm buscado meninas na aldeia Awa. Nos últimos anos, os casamentos entre meninos e meninas das aldeias das TIs Caru, Awa e Alto Turiaçu estão mais comuns. Foram esses novos casamentos em aliança com outras aldeias que chamaram minha atenção para o crescimento populacional, me levando a reunir dados censitários que registrassem tais alianças.

Dessa maneira, os Awa saíram de um processo de depopulação causado pelas políticas genocidas de Estado, por meio da implantação do PGC que os obrigou a dispersões e transferências forçadas e ocasionou mortes por contágios, traumas, ataques e extermínios de grupos familiares inteiros. Alguns desses ataques foram cometidos pelos supostos proprietários das terras¹⁰⁶, sobretudo dos grupos próximos às áreas de cocal que era o alimento base da dieta Awa no tempo do *Ka'amÿna*, antes das dispersões por perseguições e das transferências compulsórias pelo Estado brasileiro.

Diante das causas do quase extermínio externo, propiciado pelo PGC, e do extermínio interno, perante a nova realidade sob a tutela do Estado brasileiro na qual muitas vidas Awa sucumbiram, as estratégias Awa foram reforçadas frente a realidade de uma quase depopulação por meio da estratégia matrimonial do casamento intraétnico. Tal estratégia fortaleceu o povo e possibilitou essa reversão, demonstrando que ele encontrou formas de consolidação territorial e crescimento populacional significativo.

Nesse sentido, os Awa se constituíram enquanto territorialidade. Não uma territorialidade geográfica, mas uma territorialidade específica, muito própria de reconstituição e constituição, composta por cada grupo de origem e que abarca muitos sentidos para além do território físico e demarcado na atualidade. A aldeia Awa poderia ser vista como uma realidade concreta dessa territorialidade

¹⁰⁵ Esta descrição é pormenorizada em minha pesquisa anterior.

¹⁰⁶ Ver Asselin (2009).

específica dentro da TI Carú, como produto dessa construção que ganha força com esse crescimento, representando maior alcance de mobilizações políticas reivindicatórias, seja perante o Estado brasileiro seja perante a mineradora Vale, ambos promotores da política de atração e sedentarização dos Awa Guajá.

A estratégia posta em curso é também reveladora de outra estratégia bem-sucedida: a não diluição entre os demais povos Ka'apor e Guajajara por meio dos casamentos interétnicos. Há poucos casamentos entre Awa e Ka'apor (TI Alto Turiaçu) e casamentos entre Awa e Guajajara (TI Carú). Ao contrário, os dados nos mostram que a opção foi reforçar o parentesco pela afinidade identitária.

4.1.2 A expansão da Aldeia Awa

No mapa auto representativo da aldeia Awa (Figura 4), feito pelo Arapijo Awa, observamos a EFC, o Rio Pindaré, seu afluente à esquerda e o Igarapé Presídio (na cor verde), à direita. Também as novas e antigas moradias, as estradas de acesso e a ponte sobre o Igarapé Presídio para a aldeia Cachoeira. As casas numeradas correspondem às moradias Awa.

A numeração das casas buscou representar o número de famílias/casamentos em cada casa já habitada. Embora nem todas estivessem concluídas e habitadas quando realizei a última visita.

Quais as razões para a nova organização socioespacial Awa? Seria uma demarcação espacial do parentesco dos grupos originários dos igarapés Amiriya e Presídio? Essa pode ser uma hipótese para explicar esse desenho cartográfico socioespacial atual? A demarcação espacial do parentesco pode indicar que essa dispersão estaria relacionada com a autoidentificação aos topônimos de origem. Contudo, um aspecto a ser considerado nesse contexto para a criação das aldeias Nova Samijã e, posteriormente a aldeia Cachoeira, segundo conversas com os Awa, foi o rateio/divisão do recurso do Termo de Cooperação e Compromisso (TCC) entre as aldeias Awa e Guajajara. O valor que viria para a aldeia Awa passou a ser dividido entre as três aldeias nos últimos anos.

Considerando essa hipótese, as estratégias de separação ou descentralização das novas moradias organizam-se nesse contexto a partir dos

planos, programas, termos, fundos e projetos advindos da relação com a EFC na última década. Assim, embora as novas casas apresentem um distanciamento entre si, observa-se que as casas vinculadas pelo parentesco permanecem próximas. Esse novo desenho, poderia supor, resulta de um dos subprogramas do PBA, o Etnodesenvolvimento¹⁰⁷.

As construções das casas Awa e demais estruturas construídas pela Vale, iniciaram em 2013. Segundo os Awa, a construção dessas casas dar-se mediante contrapartidas, entre elas a dos Awa que permitem a retirada de madeira de lei nas proximidades das aldeias com o uso de maquinários pesados. Essas máquinas fazem parte do dia a dia dos Awa desde a execução das chamadas ações antecipatórias do PBACI, da Vale. Estas máquinas abrem caminhos derrubando e carregando toras de madeira para as serrarias instaladas dentro das aldeias, e extraíndo barro para vedação. A empresa que constrói é contratada pela Vale.

¹⁰⁷ Já referido nos capítulos anteriores.

Figura 36: Atual expansão com novas casas e novas aldeias na Aldeia Awa



Foto: Santos (2024).

As casas começaram com a proposta da bioconstrução, mas o que se viu de fato foram estruturas alheias à realidade de um padrão construtivo (tapiris temporários) dos Awa, embora tenham sido com eles combinadas¹⁰⁸.

R: Observei ao retornar, depois de 2 anos, que há uma expansão das famílias com suas casas mais afastadas, retiradas. Por que isso está ocorrendo?

Tatu: Não, é nosso pensamento mesmo, não dá para fazer plantio dentro da comunidade, as crianças destroem. Elas arrancam folhas. Foi meu pensamento. Chamei o Tibá [construtora contratada da Vale] e expliquei, como era para fazer as casas, separadas e cercadas para fazer plantio. Disseram: 'dá para plantar aqui pertinho'. Amiri acrescenta: quando a gente produz o nosso filho, eles vão brigar com os filhos do vizinho, fazem bagunça, choram, aí os pais vão se afastando, fazendo a casa mais distante. Tem algumas crianças que destroem os plantios, assim vamos nos afastando porque ocorrem brigas entre os pais por causa das crianças. Antigamente, Rosana, tinha uma roça comunitária, 'quem foi arrancar mandioca todo dia lá?'. Ai, os trabalhadores da roça, reclamam neh! 'Eu que trabalhei nem comi mandioca, mas muitos vão buscar'. É assim! Aí, o restante da comunidade fica pensando: ah! 'Eu não vou colocar uma roça comunitária. A gente vai botar uma roça familiar, para cada família ter sua mandioca'. Tatu diz: eu vou plantar abóbora, limpar o meu lugar para plantar, fazer lá na mata. Amiri diz: a minha mulher, por causa de brigas, vai fazer a casa separada, aí eu disse: 'mas lá tem vizinho por perto também'. Como o pai dela, o Kamara'ïa, que mora afastado, porque ele produz macaco e os macacos mexem tudo: pilhas, sabão, munição...estraga tudo. Ai, os vizinhos dizem: 'ah! Eu vou matar esse macaco aí!', diziam os vizinhos. Por isso, ele foi morar longe. Agora fez casa perto do filho dele, o Arraia (Entrevista concedida a pesquisadora em fevereiro de 2023, em São Luís MA, por Amiri e Tatuxa'a Awa).

Após as visitas de campo, fui três vezes ao laboratório do PPGCSPA elaborar com os pesquisadores do laboratório de mapas a ilustração apresentada abaixo (Figura 5), a partir do croqui feito pelo Arapijo Awa.

¹⁰⁸ As casas começaram a ser feitas com adobe, em uma mistura de barro que levava palhagem e esterco de boi ou equino e água. A madeira vinha de fora, assim como os construtores. O teto vivo, com gramas. As portas e janelas tecidas com a guarimã, uma espécie vegetal abundante no local. Atualmente, as casas possuem até dois modelos, grande e mediana, com divisórias, banheiro e cozinha. São cobertas de telhas cerâmica, fechadas com madeira, varas e bambus do local, e barro. As portas e janelas são feitas com madeira local e fabricadas nas serrarias instaladas para esse fim nas aldeias Awa e Tiracambu. O baldrame é feito com cubos de concretos e cimentos vindos de fora. Os Awa romperam com esse modelo, primeiramente (como veremos adiante) e agora, na fala da liderança Tatu, estas casas estão enfrentando novas resistências, dado que elas são padronizadas. Para ele, se torna pequena e inadequada para as famílias, sendo ela pequena, levando a um abandono da estrutura. Enquanto isso, o padrão das novas moradias Awa segue sendo feito, nas aldeias Awa e Tiracambu, TI Caru.

Figura 37: Mapa da Aldeia



Fonte: a pesquisadora. Projeção laboratório do PPGCSPA (2024).

Arapijo coloriu as casas, usando a cor vermelha para os telhados cobertos com telhas cerâmicas e cor terra para identificar o fechamento em taipas e acabamento em terracota. A ideia é demonstrar a expansão da aldeia Awa em direção aos arredores do que era até pouco tempo seu centro, desse crescimento habitacional, espacial e populacional significativo. A posição das novas casas está distribuída com uma distância considerável em relação ao que era há cinco anos, quando poucas casas abrigavam várias famílias para um contingente maior de pessoas por casa.

A casa de nº 1 marca essa noção de dispersão do chamado centro da aldeia Awa. Nota-se ao redor as áreas abertas para roças e o pequeno nicho de árvores no centro da estrada de terra, que foi alargada e empiçarrada durante a discussão do PBA, onde ficam as casas de apoio do Cimi e da Funai. A casa da Funai foi a estrutura conhecida como posto indígena, que abrigou as frentes de atração. Foi nas proximidades de onde é hoje a casa do Cimi que as primeiras moradias Awa foram feitas após as transferências dos grupos que constituíram as aldeias Awa e Tiracambu. Na posição das casas de nº 04 ao nº 17 é onde fica o posto de saúde, a escola, os poços artesianos e a casa de reunião. Essa possui como teto uma base quadrangular com uma cúpula, construída pela Vale. Juntamente com o redário e uma casa, ambas ditas “ecológicas” por ter sob o teto grama, feita em adobe, madeira cerrada e talas de guarimã. Nos arredores desse centro, se concentram outras moradias das famílias transferidas do Igarapé Amiriya¹⁰⁹.

Do outro lado do Igarapé Presídio, as casas de nº 39 ao nº 49 é onde se situam a nova aldeia Cachoeira, na margem esquerda, onde residem grande parte das famílias da liderança (*tamyã*) Tatuxa’a, filho de Ximiramyna, do núcleo familiar originário desse igarapé.

¹⁰⁹ Esse grupo era formado por 27 Awa e foram atraídos numa região próxima do povoado Triângulo, município de Santa Luzia, onde é hoje a TI Caru, em junho de 1980. Pe. Carlo Ubbiali participou da transferência desse grupo a convite do antropólogo Mércio Pereira Gomes. Conheci quatro de suas principais referências: *Myrakexa’amyna*, *Xipawahamyna*, *Tatajkamahamyna* e *Xipatehemyna*, *Xitehemyna*, todos já falecidos, com quem apendi muitas histórias do tempo da floresta - *ka’a myna*.

As casas de nº 30 ao nº 32 é onde reside o Hajkaramykã, juntamente com as famílias a ele agregadas, entre elas, a família da esposa do seu jovem filho recém-casado. Juntas, essas famílias realizam o trabalho de roça, a abertura e limpeza da terra, o plantio e fabrico de farinha. Nas atividades de caça e coleta, elas formam parcerias para estada na floresta. Duas dessas mulheres agregadas ao Hajkaramykã são irmãs: Iharoa e Arakariã, pertencentes ao núcleo familiar de Amaparano'õj. A primeira é mãe do Inajã, o atual sogro do Hajkaramykã, e a segunda é uma das esposas do Hajkaramykã. Nos arredores desse ciclo de moradias se observa áreas de roças.

4.1.3 *Tu tea* e o *tu newëna* como categorias de reprodução social Awa¹¹⁰

Para Bourdieu (1972, p. 87) no sistema das estratégias de reprodução não se pode dissociar as estratégias matrimoniais do conjunto de outras estratégias, como as estratégias de fecundidade, as estratégias educativas como estratégias e investimento cultural ou as estratégias econômicas. Por meio das quais, afirma o autor, “a família visa se reproduzir biologicamente e sobretudo socialmente, isto é, reproduzir as propriedades que lhes permitem conservar a sua posição, sua situação no universo social considerado”.

Por meio das entrevistas pude perceber que algumas dessas estratégias estão sendo acionadas para a reprodução do povo no contexto das relações com a Vale e outros agentes.

A título de introdução, busquei delinear algumas noções que podem ser tomadas como categorias de compreensão das estratégias matrimoniais envolvidas na reprodução social do povo Awa. Para isso, parti de duas direções: a primeira foi verificar no conjunto do levantamento dessas famílias se os casamentos intraétnicos permanecem como uma estratégia matrimonial entre as unidades Awa. A essa ideia de unidades quero me referir às famílias representadas por um agrupamento familiar originário de determinado local, por eles referidos como

¹¹⁰ Escrevi sobre essa noção para o meu trabalho de finalização do curso de especialização, em 2015, como uma direção analítica a educação Awa Guajá.

hakwa, ou por topônimos¹¹¹ correspondentes: Cabeceira do Igarapé Presídio (*Presídiopahara* ou *'Yruhuhuwa'iatuhuma'a*) e Igarapé Tabocão (*Tapokaopahara* ou Igarapé *Amiriya*), ou moradores das serras (*Wytyrepahara*). Esses nomes aparecem nos relatos dos Awa como referências aos seus lugares de origem. Os dados evidenciam a persistência do casamento entre essas unidades de parentesco associadas a topônimos correspondentes às áreas de ocupação tradicional, que O'Dwyer (2010, p. 48) define como modos de ocupação característico dos povos da Amazonia, entre eles, os Awa Guajá.

A segunda direção foi, a partir das minhas observações anteriores, já referidas anteriormente, sobre a educação Awa, pensar as classificações Awa sobre a noção de *tu tea*, “pai de dentro”, e *tunewena*, “pai de fora”, como duas categorias importantes da organização Awa para a reprodução biológica e social significativas para o parentesco Awa.

Ouvia com frequência os Awa dizerem que uma criança tem mais de dois pais. O pai que vive com a mãe é chamado de *tu tea*, pai biológico ou o pai de dentro. Já o pai “de fora” é chamado de *tu newēna*, noção que remete a múltipla paternidade na geração de uma criança. Para os Awa, uma das explicações para isso é que a criança terá mais de um pai responsável no provimento da sua alimentação, cabendo também à comunidade uma espécie de controle sobre essas responsabilidades. Não observei conflitos relacionados a essa forma de compreensão sobre a concepção e cuidado com as crianças.

É comum que a mulher Awa viva em uma residência apenas com um homem, enquanto um homem pode ter em sua casa até duas mulheres, sendo uma esposa jovem e uma esposa que já tenha encerrado o ciclo reprodutivo. É no momento do nascimento da criança que toda a comunidade sabe quem são os pais, pois é quando a eles é designado a ingestão do remédio amargo *mata'ya*, da medicina Awa, tomado após o parto pelos parturientes, tanto pela mulher como pelo(s) homem(s).

¹¹¹ O'Dwyer (2010, p. 48) observa que a designação das unidades de parentesco por topônimos correspondentes às áreas de ocupação tradicional é uma prática muito difundida, característica com a qual a autora identifica os Awa Guajá.

O *mata'ya* é uma raiz de uma árvore da floresta Amazônica, da qual é usada a casca da raiz que possui cheiro forte e é muito amarga. A raiz é raspada, misturada na água, coada e tomada. A raiz também é usada como remédios para outras prescrições, incluindo dor de barriga. Eles não devem ingerir comidas consideradas remosas e a cumprir outras regras para que a criança não adoça, morra ou passe fome.

Nos registros abaixo é possível observar o papel dos mais velhos nos cuidados durante o nascimento das crianças.

Nasceu a criança de Araraxĩa. Marakanỹa e Haxiĩta foram as parteiras. Em seguida os pais da criança passaram a beber o remédio amargo usado após o nascimento de uma criança (Registro pessoal, 2004).

Nasceu o bebê de Makarikarỹa. O pequeno Arawaja (Sabiá) falou ao nos ver: wehỹ py (saiu), apontando para baixo de suas pernas simbolizando que a criança tinha saído. Na casa estava Ximirapia, a parteira e avó paterna, que já havia cortado o umbigo e raspava uma massa branca que envolvia a criança com a ajuda de uma tala de palha de palmeira. A casa estava cheia, quase todos os Awa, inclusive as crianças, que acompanharam tudo. No outro dia, Kamajrua, avô paterno, pediu a enfermeira que desse o recado via rádio para o pai da criança, que se encontrava em Santa Inês, que não comesse comida de karai. Os outros pais participantes da geração dessa criança também foi mandado o recado, para que tomassem *mata'ya*. Dois dos que beberam são aqui da aldeia Tiracambu, e os outros dois são da aldeia Awa (Diário de Campo, 2005).

O ato de ser chamado para tomar o *mata'ya* se desdobra em uma aliança pública perante a comunidade. Por esse ato, o homem Awa tem a responsabilidade paterna requerida por uma mulher. De uma certa maneira, ele passa a ser um *i-pamehana* (companheiro, acompanhante) do esposo da parturiente. Ali, se estabelece uma relação para a vida comunitária e doméstica: caçadas, roçados, coletas, parcerias. Esse homem, ou homens, que tomar do remédio terá a obrigação de ser um *xipa*, um provedor, um protetor. Ele terá a obrigação de alimentar (*xipae*) essa criança.

Para uma criança crescer rápido, *a-wỹj* (crescimento da menina) ou *i-xa'a* (crescimento do menino), ela precisa ser bem alimentada e comer em abundância. E é isso que buscam fazer os Awa. Eles se esforçam para garantir que toda criança cresça depressa. Essa concepção está na base dos casamentos Awa ainda em voga (homens adultos alimentam meninas que serão suas esposas) e assegura que as crianças sejam bem tratadas e bem alimentadas, de modo que não vemos,

na aldeia, crianças com fome. Na mesma direção, quando um homem adulto recebe uma menina pequena para torná-la sua esposa (quando estiver adulta), ele assume, perante todos da comunidade, a responsabilidade por ela, ou seja, de alimentá-la, de fazê-la crescer depressa. Durante a minha conversa com um *awawanutea* (homem adulto) perguntei sobre os casamentos entre eles.

Hoje perguntei sobre o casamento das meninas com homens mais velhos. O Hajkaramykyã me disse: o homem Awa gosta de ter duas mulheres. A mulher casada pode ter filhos de outros homens. Também é a mãe que escolhe o marido para dar a sua filha em casamento. Que há casos em que o homem pede e casos em que a comunidade arranja ou rearranja os casamentos (Diário de Campo da autora, 2003).

Essa compreensão gera alianças direcionadas para o cuidado, fazer crescer as crianças, sobretudo quando as famílias se juntam para irem à floresta no tempo da caçada ao macaco guariba (nos meses de março a maio). Contam as mães que é necessário guardar sempre algum alimento para oferecer às crianças quando elas pedem, do contrário ficam muito zangadas e começam a arrancar os próprios cabelos e praticamente intimam os pais a conseguirem comida. O tempo da coleta do mel, da caçada ao guariba gordo, da bacaba, do açai e dos peixes com a baixa das águas são os melhores períodos para nutri-las. As famílias deslocam-se para a floresta para comer e para trazer para casa mel, sobretudo para as crianças. No registro seguinte, tal aspecto é evidente:

É tempo do guariba gordo. Quase todas as famílias vão para a floresta. Ficam até mais de mês. As crianças acompanham os pais levando seus pertences, seu saco com farinha e sua rede, em pequenos cestos de palhas feitos pela mãe. Os meninos seguem com seu conjunto de flechas e sua rede. Falam com água na boca sobre a delícia que é o gogó do guariba cheio de gordura. No retorno, muitas crianças estão com os pés cheios de micose da floresta molhada, e ficam amarelos, pois não pegam sol. Os guaribas abatidos são trocados entre os demais caçadores, de modo que cada família não coma o guariba que abateu. O cozimento das vísceras do guariba é feito pelas mulheres. Já a retirada dos pelos e o cozimento dos macacos são feitos pelos homens no makapata'ana mē (girau de varas para assar). Neste tempo, há guaribas moqueados em todas as casas (Diário de Campo da autora, 2005).

Os Awa prezam muito por suas crianças e gerá-las na sociedade Awa é quase uma obrigação. O exemplo de Hajkaramykyã é bem significativo. Embora, como mencionado no recorte do Diário de Campo, ele seja o *tu newena* (pai de fora) de outras crianças e o *tu tea* de outro casal adulto com sua primeira esposa, ele afirmava que não era completamente feliz porque não tinha os seus próprios

filhos para alimentar. Ele era casado, mas a sua segunda esposa não gerou filhos. Então, ele recebeu a filha de sua irmã como esposa, jovem e bonita, que já lhe deu um casal de filhos. Ele se desdobrava na atividade de cuidar e de alimentar (*xipae*) os filhos com aparente satisfação. Os jovens casais não demoram a gerar seus filhos. Isso ocorre logo depois de observado o tempo de aprendizado entre as duas famílias por meio da convivência com visitas frequentes, uma espécie de tempo aprendizado dos jovens casais e de adequação aos aspectos culturais colocados em funcionamento nas relações entre as famílias quando se unem pelo casamento.

O processo de aprendizado e socialização das crianças ocorre também no ambiente familiar, na casa dos pais, bem como no ambiente de sua família extensa (avós, tios/pais e as tias/mães)¹¹². As meninas casam-se primeiro, já os homens jovens Awa demoram um pouco mais para se casarem. Então, eles ficam responsáveis em prover a alimentação da mãe e deus irmãos menores, a quem cabe também o cuidado e a educação.

Os casais se formam muitos jovens, o que é visto como autonomia pelos demais. Quando os meninos se casam, fazem suas moradias perto da casa de suas mães¹¹³. Isso permite que as crianças dessa família também sejam educadas pelos avós. É na convivência, durante as atividades realizadas na floresta, que a mãe-avó (*Amỹjaria*), a mulher Awa idosa (*Awawahywỹj tea*) atualiza as histórias, ensina e reforça os ensinamentos e práticas educativas. Já os avós (*xipahamajxa'a*), o homem Awa idoso, são casados com outras mulheres e, portanto, são responsáveis por educar e prover alimentação aos filhos dessa outra família. Um relato feito por Tatuxa'a é significativo para pensar sobre esse aspecto:

Xikari Rosana, eu fui comer mel com minha mãe, minha esposa e os filhos. Foi também meu irmão e a mulher dele. O Warixa'a (casado com a irmã de sua esposa) e a mulher e os filhos. Tiramos muito mel. Agora tem mel para as crianças comerem com farinha em casa. Foi importante. Minha mãe explicou muito sobre os tipos de mel, mel bom para remédio e mel bom para comer. Ensinou sobre o mel azedo como remédio para as crianças (Diário de Campo da autora, 2014).

¹¹² O parentesco Awa é parte de um sistema educativo, no qual, por meio das formas de tratamento, se passam as ações pedagógicas de tornar-se irmãos, tias-mães, tios-pais, mãe-avó e pai-avô, poder e não poder casarem-se entre si.

¹¹³ Sobretudo baseio-me na família do Tatuxa'a (da Aldeia Awa) e do Mihaxa'a (da Aldeia Tiracambu), onde todos os filhos homens moram perto de sua mãe.

Para Bourdieu (1972, p. 88) “as estratégias matrimoniais em geral são resultantes de relações de força no interior do grupo doméstico, e essas relações só podem ser entendidas recorrendo-se à história desse grupo, e em particular à história dos casamentos anteriores”. Durante o tempo em que atuei junto ao povo como educadora, pude observar algumas preferências e arranjos matrimoniais, trazendo como referência os diferentes tipos de arranjos matrimoniais que permitem tal estratégia.

4.1.4 Algumas modalidades de casamentos observadas

Durante o tempo em que convivi com os Awa observava que uma modalidade de casamento bastante comum era o casamento de um homem maduro com meninas entrando na adolescência. Uma menina é dada por sua mãe a um homem Awa (*awawanutea*) maduro para que ela seja criada e se torne sua esposa. A mãe da menina é quem faz esse arranjo. Até 2019 tinha a observação de que esse tipo de casamento estava ocorrendo com menos frequência. Uma das explicações, diziam-me alguns Awa, era de que a menina não queria mais o homem maduro (velho), e sim um rapaz novo. Diziam que o casamento com um homem maduro é a certeza de que ela não passará fome, o que poderia acontecer ao lado de um jovem rapaz. Esse argumento indica um forte fator de persuasão: a garantia de comida.

Em nossas conversas noite adentro em minha casa na aldeia, os Awa me relatavam que essa forma de casamento entre um homem adulto e uma menina é visto como muito aceitável. Quando o casamento acontece, as meninas passam temporadas junto a família de seu esposo, tempo de aprendizados sobre as funções, conhecimentos e técnicas que uma mulher Awa deve saber ou ter domínio, inclusive junto ao esposo nas atividades de caça e coleta pela floresta, como no tempo *ka'amyna* (vivendo uma territorialidade fora de limites territoriais demarcados), na vivência de rituais, cantos e outros saberes inerentes à vida dos

caçadores-coletores, conforme foram classificados por alguns autores diante da ausência da agricultura¹¹⁴.

Na última visita de campo conheci uma dessas modalidades, ocorrida na aldeia Cachoeira, e que foi apresentada pela mãe da menina. A mãe, originária do Igarapé Presídio e casada com um homem do Igarapé *Amiriya*, foi quem arranjou esse casamento, dando a sua filha aos cuidados de um homem adulto que foi transferido pelos próprios Awa da região de floresta da cabeceira do Igarapé Presídio, em 2008, juntamente com a sua mãe. Inicialmente, ele recebeu para ser a sua esposa uma mulher já idosa, mãe de uma liderança influente do Igarapé Presídio, que participou da transferência. Posteriormente, essa liderança deu a ele uma de suas filhas, ainda menina para alimentá-la até tornar-se a sua esposa, mas casou-se com um jovem do mesmo grupo de seu pai. Em resumo, há a possibilidade de, efetivamente, esse novo arranjo não se consolidar em casamento, o que pode acontecer, caso essa menina também venha a ser subtraída por um homem mais jovem.

Essa é uma modalidade de preferência que se fosse uma regra rígida, essas exceções não aconteceriam. Nessa modalidade tradicional do tempo do *Ka'amyna*, esse homem com um tempo de transferência mais recente, maduro, mas não idoso, aceita ainda esse tipo de casamento.

Analisando esse caso em específico de aliança matrimonial envolvendo esse homem recém transferido com a sua mãe, à época, duas motivações pareciam funcionais para essa estratégia: na primeira tendo esse homem recebido em casamento uma mulher mais idosa, da qual ele seria o provedor (*xipa*), ela seria a companhia para a sua mãe também idosa. Juntas elas realizavam as atividades da economia doméstica de coletar lenhas, coco babaçu, quebrar coco, alimentar os animais de estimação (macacos, cotias, periquitos, entre outros), cozinhar durante os acampamentos de caça na floresta, extrair (*hawiro*) fibras de palmeiras e com elas tecer cordas e redes tradicionais. A segunda motivação também atende à necessidade doméstica do grupo, onde esse homem exercendo a função de

¹¹⁴ Balée (1994); Forline (1997); Gomes e Meirelles (2002); O'Dwyer (2002); Cormier (2003) e outros.

caçador se integraria aos cinco filhos desta mulher, aumentando o quantitativo de homens caçadores e provedores de comida desse núcleo familiar. Quanto à mãe desse homem, ela não aceitou nenhum outro homem como esposo, uma vez que ela estava todo esse tempo vivendo apenas com o filho pela floresta, até o dia da transferência.

Destaco a importância da estratégia matrimonial diante das transferências realizadas de *Awaka'apahara* (Awa da floresta) pelos próprios Awa, como procurei demonstrar acima. Segundo eles, as mulheres mais velhas e solteiras ficavam eufóricas ante a possibilidade de haver homens jovens e solteiros para tomarem como maridos. Em 2013, houve uma segunda transferência¹¹⁵ de duas mulheres e um homem para a aldeia Awa, realizada também pelos Awa dessa mesma aldeia. Os três eram vistos, vez por outra, nas trilhas de caçadas na região do Igarapé Presídio. O rapaz, filho de uma delas, usava uma *tapaia* (saia feminina de fibra de tucum) quando foi trazido para a aldeia. Esse único homem foi disputado tanto por mulheres da aldeia Awa como da aldeia Tiracambú. Os três foram levados pela Funai a fixarem moradia na aldeia Tiracambú, segundo o órgão indigenista, seguindo protocolo para indígenas isolados¹¹⁶.

As duas mulheres, já mais velhas (*awawahywŷj*), recusaram casamentos com os homens mais velhos da aldeia, segundo os Awa. Depois de um tempo, a mãe do rapaz morreu de tuberculose, apesar do protocolo de tratamento a isolados da Funai. O rapaz foi tomado em casamento por uma mulher mais velha após disputas entre estas, tornando-se um *ipamehana*¹¹⁷ do primeiro esposo dessa mulher, o Kamajrua, um Awa já idoso. Juntos, o jovem rapaz e Kamajrua realizavam caçada, coletas e pescarias. Além disso, Kamajrua ensinou ao jovem rapaz conhecimento, técnica e cantos necessários para que o rapaz aprendesse a realizar o ritual de ida

¹¹⁵ Em 2008 e 2013, os Awa, moradores da aldeia Awa e Tiracambu, transferiram da floresta, região da cabeceira do Igarapé Presidio para a aldeia Awa 5 pessoas, por conta própria. Essas pessoas não retornaram mais para a floresta. Uma das mulheres, Amakaria, era conhecida dos Awa no tempo das primeiras transferências, nos anos 80. Ela e seu núcleo voltaram para a floresta logo após, apesar do castigo que sofreram dos próprios Awa para "amansar", conforme me relatou Mihaxa'a. Durante uma noite, ela retomou sua vida de liberdade, sendo reencontrada em 2013, na companhia de uma outra mulher e de um homem jovem, filho dessa mulher.

¹¹⁶ Escrevi sobre este contexto em 2017. Disponível em: <https://cimi.org.br/2017/07/39806/>

¹¹⁷ Um parceiro, juntos realizam atividades variadas, presume-se que trocam entre eles as suas mulheres.

ao céu¹¹⁸. Durante a estação seca, em 2018, período em que o ritual é realizado, vi o rapaz cantando e fazendo a viagem ao céu, se relacionando-se com o universo dos Karawara.

A seguir descrevo algumas estratégias de casamentos, retomando o casamento entre um homem adulto e uma menina. Takwari, uma mulher e mãe, casou suas cinco filhas recorrendo a diferentes modalidades matrimônias. A primeira delas foi dada em casamento a seu jovem irmão por parte de pai, formando um casamento do tio com a sobrinha, a filha da irmã por parte de pai. Makaripitã e Hajmakoma'ã, recém-casados quando os conheci, estavam no trânsito entre as temporadas com a família da mãe (na aldeia Awa) e com a família do esposo (aldeia Tiracambú). A segunda filha de Takwari, foi dada em casamento ao tio, já idoso, do seu atual esposo, ambos originários do Igarapé Amiriya. Depois de moça, a menina foi subtraída pelo filho desse homem com quem formou uma família (mesma geração) e vivem juntos até hoje. As outras duas filhas se casaram com rapazes (mesma geração) originários do Igarapé Presídio. A sua filha caçula foi dada recentemente para ser criada por um homem maduro (*intergeração*), a quem me referi acima.

Quanto aos filhos homens da mulher Takwari, um casou-se com uma jovem (mesma geração) menina do Igarapé Presídio. O outro casou-se com uma mulher do Igarapé Amiriya, mesmo grupo de seu pai. Já o filho caçula se casou recentemente com uma mulher Awa da aldeia Cocal (TI Alto Turiaçu), onde está

¹¹⁸ Quanto ao ritual Awa, destaco o significativo ritual de “ida ao céu” (*Oho iwape*) que marca a passagem entre o fim da estação das chuvas e a estiagem. O ritual acontece no período da estiagem e se constitui o rito regulador da vida social Awa a partir de suas crenças, ou seja, no ritual se expressam significados que organizam a sociedade e que sustentam o fazer cotidiano. Os homens Awa começam a cantar e dançar ao redor da *takaja*, uma casa triangular pequena feita de palha apenas para essa finalidade. Depois de certo tempo de dança e cantorias entram, um de cada vez, na *takaja* cantando e batendo o pé firmemente no chão, seguindo a viagem ao céu. Inicia-se ali um processo de troca em que “sobe” Awa e “desce” Karawara (uma divindade ou espírito) que dialoga e canta para as mulheres, esposas ou mães que estão a cantar durante o ritual. Então, elas cantam para os karawara, acolhendo-os e estes realizam curas, cantam e dialogam com elas. Ao mesmo tempo, o canto direciona a volta do esposo ou do filho à terra. Os cantos cantados no ritual pelos homens e pelas mulheres são sobre animais caçados pelos Awa, sobre o mel, entre outros. O ritual restabelece a relação Awa e Karawara e funciona como regulador e transmissor de conhecimentos e saberes sobre a organização da vida na terra e da cultura Awa. É também um ritual de iniciação do menino. Apenas os homens fazem a viagem, as mulheres permanecem cantando durante todo o ritual. Os Awa adornam o corpo com plumas e penas de aves como o tucano, o gavião e o urubu real que são fixadas com uma resina de cheiro contagiante (SANTOS, 2015, p. 39).

morando. Nesse casamento, o jovem rapaz saiu da TI Caru para se casar fora do grupo familiar (Amiriya e Presidio). As razões disso, pelos que os Awa relataram, são a disponibilidade de meninas Awa existentes nessa aldeia. Durante a última visita de campo, pude perceber que esse movimento de estratégia matrimonial entre a aldeia Awa (TI Caru) e aldeia Cocal (TI Alto Turiaçu) continua, o que efetivamente passou a acontecer por volta de 2015.

Outra modalidade de casamento é entre primos cruzados. Conheço dois casos entre o grupo familiar do Mihaxa'a. O casamento de duas irmãs com dois irmãos, filhos e filhas de dois irmãos (homem e mulher) por parte de pai. Os rapazes são filhos da mulher Takwaripini, e as meninas filhas do homem Majhuxa'a. As irmãs Sijuxika e Iramet'ya casaram-se com os irmãos Jawa'im'yna e Ajruhuxa'a e vivem na aldeia Tiracambu. O Mihaxa'a é um *tam'ya* (líder) e um *xipa* (provedor/orientador) importante desse núcleo familiar que, segundo a sua irmã Arakari'ña, tem as Serras da região como topônimo de origem. Fazem parte desse núcleo familiar, Takwari, Takwaripini, Majhuxa'a e Hajmokoma'ã, os quais me referi acima. Mihaxa'a e seus quatro irmãos são filhos de Amaparano'õj, uma octogenária que reside junto a eles na aldeia Tiracambú.

Outra modalidade de casamento do tempo do *Ka'am'yna* que ainda ocorre é o casamento de um homem com duas mulheres. Irakatakoa, Takam'ya e Mihaxa'a e Hajkaramyk'ya são homens que mantêm ainda hoje esses casamentos, vivendo com suas mulheres na mesma casa. Os dois primeiros vivem na aldeia Awa e são originários do Igarapé Amiri'ya. Esses três homens, ainda relativamente jovens, estão em seu terceiro casamento (ou terceira esposa), assim eles são avôs e pais de crianças de uma mesma geração.

Como estratégia de reprodução social no parentesco por afinidade, pude observar que um homem Awa mais idoso (*awa wanutea*) sai da companhia de sua primeira esposa, ou pode com ela permanecer na mesma casa, ao casar-se outra vez com meninas ou mulheres mais jovens. Da mesma forma, a mulher Awa mais velha que não gera mais filhos (*awa wahyw'jj*), viúva ou separada, também pode se reunir em uma casa na companhia de outra mulher da mesma categoria, mas que ainda conta com um esposo presente, a quem elas irão se referir como *xipa* (um provedor/orientador). Refiro-me a uma situação assim vivida na casa de *am'ỹ*

(mãe) Amirixa'a, onde moravam ela e sua filha, e uma mulher diagnosticada com epilepsia com a sua filha. Ambas, aparentemente, pareciam funcionar como mulheres desse homem. Ao mesmo tempo, me parecia ser uma estratégia de afinidade visando manter relações de cuidado e proteção para quatro pessoas com necessidades, que dependem de outras para comer e se locomover. Durante o trabalho de campo realizado em janeiro, pude encontrá-las na aldeia Tiracambú, onde moram em uma dessas novas casas. O *xipa* continua Wirixia, um homem Awa idoso, Amirixa'a, uma mulher idosa, e sua filha, juntamente com três meninas com necessidades especiais, sendo duas netas de Amirixa'a e a outra filha da mulher epiléptica, já falecida.

Por outro lado, as mulheres mais jovens que se separam ou ficam viúvas costumam casar-se outra vez, mas com rapazes mais jovens com os quais elas vão ter uma relação orientada pelo conhecimento adquirido enquanto estavam casadas com um homem mais velho, passando a ser a *xa'ÿhũ* (esposa mais velha) a orientar o seu jovem esposo.

Outra modalidade de parentesco Awa é o casamento do tio com a sobrinha, filha da irmã, que mencionei acima, o casamento avuncular¹¹⁹. Nessa modalidade, descreverei as ocorrências que conheço de casamentos do tio com a sobrinha, nesses casos o “crescimento” da menina foi feito na convivência regular no núcleo familiar do tio e da mãe.

Tomei conhecimento do casamento entre Hajkaramykã e Tiwikwajÿ, ambos da aldeia Awa, quando lá cheguei, ele com 32 anos e ela ainda uma menina, com

¹¹⁹ Durante seu estudo como perita judicial, Eliane Cantarino O'Dwyer realizou o levantamento das relações de parentesco entre os Awa, verificou a ocorrência de casamentos com as sobrinhas e primas cruzadas patrilaterais. De acordo com ela, a prática do casamento avuncular e com a prima cruzada patrilateral, segundo alguns casos observados, deixa de ser seguida nas condições em que se encontram ameaçados e pressionados em seus *harakwas* (de caça e coleta) (O'Dwyer, 2010, p. 83). Da mesma forma, Garcia (2015, p. 97) afirma que “como demonstrado em outros trabalhos (Cormier 2006; Garcia 2010) – e de maneira categórica – pode-se dizer que se trata de um sistema oblíquo-avuncular, marcado por equações transgeracionais nas regras de casamento”. O'Dwyer fez o levantamento do parentesco Awa por ocasião de seu Laudo antropológico (2001) para comprovar perante ao juízo a presença dos Awa na região reclamada por uma empresa agropecuária. Importante destacar, conforme o Cimi acompanhava, que o estudo de O'Dwyer ocorreu no contexto em que a demarcação de uma terra para os Awa, a TI Awa, enfrentava um longo processo de judicialização em virtude do perímetro da área identificada como sendo da empresa agropecuária Alto Turiaçu. O perímetro de uma terra a ser demarcada para os Awa foi objeto de ao menos três diminuições pelo Ministério da Justiça. O perímetro atual da TI Awa é de 117 mil hectares.

6 anos de idade. Hajkaramykãa cumpriu seu papel no cuidado, e quando ela estava pronta, após a 1ª menstruação, ela a engravidou. Tiwikwajỹ é filha de Irakatãa, irmã de Hajkaramykãa, ambos originários do Igarapé Presídio.

O outro casamento é entre Hajmokoma'ã e Makaripitãa, residentes na aldeia Tiracambu. Da mesma forma, Hajmokoma'ã cumpriu o seu papel no cuidado e no crescimento até ela se tornar uma *awa ihitea* (uma mulher), o que ocorreu no âmbito da convivência familiar do tio esposo, na aldeia Tiracambu, e na família de sua mãe, na aldeia Awa. Os conheci no início dessa convivência, ela com 12 anos e ele com 18 anos. O casal fazia, com uma certa regularidade pela floresta, a trilha entre a aldeia Tiracambu e Awa, para cumprirem esse tempo de vivência familiar. Makaripitãa é filha de Takwaria, irmã de Hajmakoma'ã por parte apenas de pai, ambos originários das cabeceiras e serras da região do Igarapé Presídio. Hoje eles têm quatro filhos e duas meninas (voltarei a falar deles adiante).

Outro casamento dessa modalidade que eu pude testemunhar o seu desenrolar foi o que deveria ter ocorrido entre Manã e Petõna, quando os conheci ele estava com 11 anos e ela com 3 anos. Manã é irmão de Iaua, a mãe de Petõna. Ambos são filhos de Xipawahamyna e Teahuxa'a, originários do Igarapé Amiriya¹²⁰. Ocorre que o Manã, à época, recusou receber em casamento sua sobrinha devido a uma pressão psicológica sofrida no contexto de vivência na aldeia com o pessoal da Funai. Segundo ele, a recusa era por medo devido aos comentários da enfermeira da Funai, que o amedrontava ao dizer que casamento entre tio e sobrinha gerava filhos com deficiência.

Então Manã desistiu de sua sobrinha, apesar do apoio de toda a família e de sua irmã. A história terminou com Petõna casando-se com o jovem Tamatã, rapaz do núcleo familiar da mãe de Petõna, filho de seu tio de sua mãe. Petõna é filha de Xiramumyna, de grupo originário desconhecido¹²¹. Manã casou-se com Pira, a

¹²⁰ Relembrando que a região desse Igarapé fica fora do atual limite da TI Caru, mas é tributário do Rio Pindaré, desaguando bem próximo do porto de acesso da aldeia Awa. Alguns Awa o chamam de Tabocão, em referência a florestas de bambus nativos.

¹²¹ Os nomes Awa que aparecerem com a terminação *myna* significam uma pessoa já falecida. Xiramu foi encontrado só ainda menino por Ximimyna na floresta, escondido dentro de um oco de pau. O menino teria sido o único sobrevivente de seu núcleo familiar, e foi trazido para ser criado na aldeia Awa. Xiramu morreu recentemente, restando só a sua memória a quem o conheceu, e levando consigo a história de extermínio de seu núcleo familiar.

menina prometida a Xitehemyna, um homem *wanuatea*, de quem a subtraiu mesmo sendo esse homem de seu grupo de origem.

Da mesma forma que Manã foi persuadido a recusar esse tipo de casamento, Hajmakoma'a e Makaripitã também passaram por tal amedrontamento por parte dos *karaí* da saúde e da Funai, mas permaneceram unidos até hoje. Juntos tiveram quatro filhos, duas meninas e dois meninos¹²². Os dois são muito apaixonados e formam um casal muito simpático. Essa ocorrência, ao contrário do que se poderia supor, não foi impedimento suficiente para que essa modalidade de reprodução do parentesco Awa pudesse dissuadir outros casamentos entre tios e sobrinhas. A prova foi a realização do casamento de Hajkaramokã e Tiwikwajã (referidos acima), que estreitaram laços depois do ocorrido, sendo Hajkaramukã avô paterno desses meninos; seus quatro filhos são crianças até agora saudáveis. Por fim, há o casamento de Mihaxa'a com a sua sobrinha, Amiria, filha de sua irmã por parte de pai, com que tem quatro filhos, todos saudáveis. Ambos são originários da região do Presídio e residem na Aldeia Tiracambú.

Além dessas modalidades, há também histórias de amor entre um homem e uma mulher, do tipo *amor fati* descrito por Bourdieu (1972, p. 90), que afirma que “amar é sempre um pouco amar no outro uma outra realização de seu próprio destino social”. Dessa forma entendi a história de Amiria e Marajaxã. Amiria me relatou essa história de amor em 2018, durante uma longa viagem de carro da aldeia Awa até São Luís. Marajaxã foi dada a um homem mais velho logo após a morte de sua mãe, mas acabou casando-se com o filho desse homem, da mesma geração de Marajaxã. Apesar dessa condição, Amiria e Marajaxã ainda tiveram uma filha. A ideia de *amor fati* me faz pensar que, apesar de já está prometida em casamento, Marajaxã amava em Amiria a realização de um outro destino social, que não o dela mesmo: o desejo de ser livre para a escolha do matrimônio, de poder viverem juntos. Marajaxã seguiu casada e Amiria também.

A mãe de Marajaxia era a *ipamehana*, parceira de tarefas/trabalhos, de Majaxikua, a esposa mais velha do homem a quem Marajaxã foi prometida e mãe

¹²² Os dois meninos filhos do casal nasceram com uma deficiência na orelha, conhecida como microtia.

de Kupaxĩ, atual esposo de Marajaxĩa. De modo que essas duas mulheres foram preteridas pelos homens maduros com os quais viviam diante dos casamentos deles com meninas mais jovens. Juntas elas realizavam serviço pesados, como o de carregar grandes cestos com mandioca para a produção de farinha, pescavam e caçavam com o uso de cachorros. Elas tiveram filhos e permaneciam, de algum modo, prestando serviços aos pais de seus filhos, constituídos como *tu te* e *tu newena* nas estratégias de reprodução.

Em 2007, três rapazes Awa contraíram alianças interétnicas por meio do matrimônio com meninas Guajajara da aldeia Maçaranduba (TI Carú) e TI Rio Pindaré. Apenas dois desses casamentos ainda persistem. Um casal reside na aldeia Nova Samijã. O outro casal passou a habitar, desde 2013, a aldeia Tiracambú, e a primeira filha desse casamento casou-se com um rapaz Awa recentemente. O casamento, segundo me disse Majakatÿa, deu-se após o insucesso matrimonial do rapaz com outras meninas Awa. Diante do interesse dele por meninas não indígenas dos povoados próximos, esse arranjo geracional foi a estratégia adotada.

Sobre a persistência desses dois casamentos nota-se que as filhas (do casal residente na aldeia Tiracambu) são falantes da língua Awa, que é a língua do pai, aprendida com este e com a avó paterna. Já a mulher Guajajara, segundo os Awa, não é falante da língua Guajajara e adotou a língua Awa. Duas meninas desse casal casaram-se com meninos Awa, da aldeia Tiracambu. A língua e a identidade Awa ganharam força por meio desse casamento. Nesta perspectiva, os poucos casamentos interétnicos apontam para uma forma de resistência onde a etnia Awa sai fortalecida¹²³. O casamento intraétnico é uma forma de resistência que se firma em um território pluricultural com a presença povos Awa, Ka'apor, Guajajara, Timbira, Krenyê, Tembê, Guarani, vivendo nas terras Alto Turiaçu, Alto Rio Guamá, Rio Pindaré, Caru e Awa. Viver a pluriethnicidade está no horizonte das futuras relações dos Awa. A estigmatização também, interna e externamente.

¹²³ A pesquisa não levantou informações dessa natureza sobre o segundo casamento entre uma mulher Guajajara e um homem Awa. Estudos futuros podem levantar essas informações entre os casamentos entre os Awa e os Ka'apor, na terra Alto Turiaçu.

O namoro de jovens Awa com meninas não indígenas, é relativamente recente, de 2011. Cheguei a testemunhar os primeiros casos envolvendo os rapazes dos quais fui educadora. Em minha visita de campo, novos relatos ocorreram dessa relação dos homens jovens com as meninas não indígenas. Essa é uma estratégia de parentesco (afinidade entre meninas não indígenas e homens Awa) bastante desestimulada pelo pessoal da Funai. Na conversa com Majakatya se pode ver como esse tema circula atualmente nas aldeias Awa. No censo realizado, sinalizo o namoro de um jovem Awa com uma menina não indígena (*karaí*).

Nessa descrição acerca das estratégias matrimoniais Awa até aqui delineadas, busco demonstrar que essas estratégias ainda encontram sentido como no tempo da floresta (*ka'amyna*) entre os grupos familiares distintos, sendo que os grupos familiares principais, Amiriya, Presídio e Wytirerehara prezam por uma reprodução por meio dos casamentos intraétnicos para dentro do próprio núcleo familiar (entre tios e sobrinhas, primos e primas), em uma relação consanguínea mais próxima; também pelo parentesco relacional, distintivo ou de identificação com as famílias associadas aos topônimos como referências no tempo presente da aldeia (*koa*)¹²⁴. Adiante se pode ver pelos gráficos, nas cores correspondentes, a persistência e consolidação dessa aliança intraétnica.

Hoje, no tempo da *koa*, muitos dos casamentos ocorrem por escolha dos próprios rapazes e moças em decorrência dos namoros durante as brincadeiras no terreiro da aldeia, seja em noite escura ou sob a luz da lua, entre meninos e meninas. Uma vez apaixonados, passam a morar juntos, em idades entre 11 e 13 anos para as meninas e de 12 a 14 anos para os meninos. A menina, após a sua primeira menstruação, já inicia a vida sexual e engravida por volta dos 13 anos de idade. Após casados, o casal segue o tempo de educação entre as famílias em um

¹²⁴ *Ka'amyna* é uma referência importante para a história e para a sociologia dos Awa. Busquei me referir a ela sempre que o tempo da vivência na floresta fosse acionado na descrição, um tempo que se encerra com as transferências compulsórias dos Awa pelo Estado brasileiro. Já a expressão no tempo da *koa*, como o tempo da aldeia, como oposição ao tempo da floresta, foi dita para mim por várias vezes pelo Irakatakoe e pelo Mihaxa'a, como o que melhor descreve a aldeia como uma grande roça, onde não há mata, como um lugar quente. Então, voltar da floresta nos períodos de caçadas familiares é voltar para a *koa*.

período de vivências. Depois, a moradia é geralmente feita perto da casa da mãe do esposo, persistindo ao filho homem fazer a moradia perto da casa de sua mãe.

Por fim, nas visitas de campo realizadas durante esta pesquisa pude constatar o que eu já vinha observando a respeito, que dentre as estratégias matrimoniais que acompanham as mudanças vividas no tempo da *Koa* (aldeias), estão os casamentos ocorridos entre gerações que apontam para um deslocamento das modalidades de casamentos intergeracionais, avuncular e patrilateral. O foco no casamento para dentro e em uma faixa etária de idade jovem indica que essas estratégias foram bem-sucedida, permitindo, como destacado anteriormente, reverter o extermínio e o genocídio em curso que o Estado brasileiro e o PGC representam por meio da ocupação de seus territórios (*Awarakwa*). O casamento para dentro também afastou a diluição entre outros povos, como os Guajajara, Tembé e os Ka'apor, seus vizinhos.

Pensando essas estratégias matrimoniais como parte do sistema de reprodução social Awa, busquei situar, de um certo modo, uma síntese da história do próprio povo Awa. Bourdieu (1972, p. 88) observa que as estratégias matrimoniais em geral são resultantes de relações de força no interior do grupo doméstico. De modo que o casamento, assevera o autor, não é essa operação pontual e abstrata, baseada unicamente na aplicação de regras de filiação e de aliança, que a tradição estruturalista descreve, mas um ato que integra o conjunto de necessidades inerentes a uma posição na estrutura social. Assim, os grupos de parentesco que compõem o povo Awa, consanguíneos ou por afinidades, se fazem à custa de um trabalho permanente de manutenção, do qual os casamentos constituem um momento.

O acionamento de categorias sociológicas do parentesco Awa *tu tea* e *tu newena* e *xipa*; de tempo *ka'amyna* e de espaço, *koa*; de topônimos *Awarakwa* como *Amiriyarakwa*, *'Yruhu huwa'ituhuma'arakwa*, *Wytyrerakwa* ao longo desta descrição, estão imbricadas nas estratégias matrimoniais em curso e marcam o permanente trabalho de reprodução física, social, cultural e territorial Awa. Tanto o *xipa* como o *awawanutea* cumpriram um importante papel nesse sistema no tempo da vida na floresta no exercício das atividades relacionadas aos caçadores-

coletores, tornando-se os mestres em conhecimentos importantes para esse tempo histórico Awa.

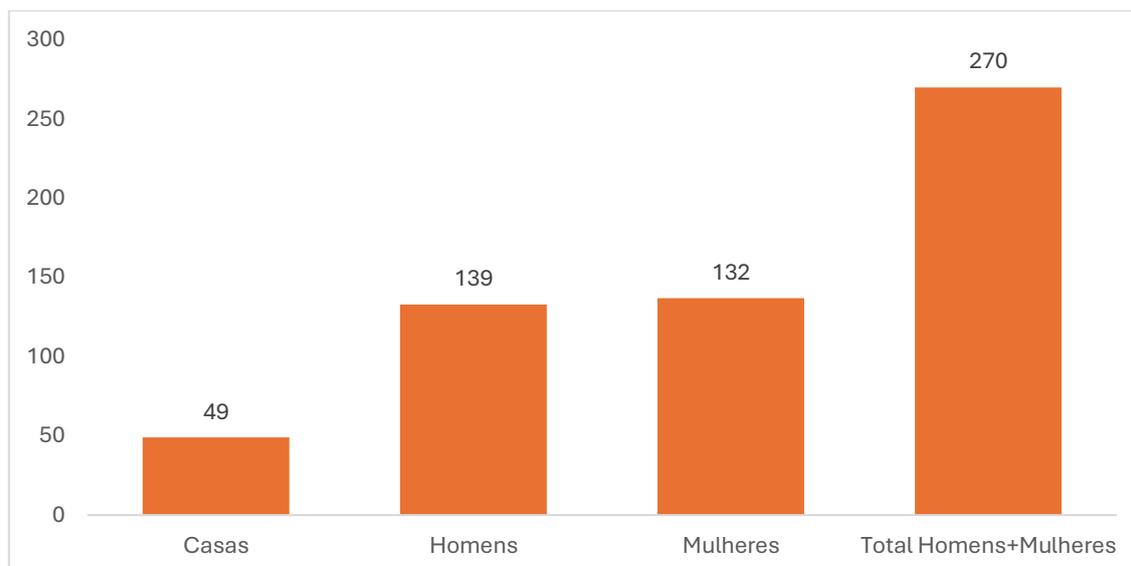
Da mesma forma, a mulher *awawahywŷj* difundiu a memória do conhecimento sobre a estratégia da reprodução Awa no manejo de uma concepção da paternidade múltipla, a partir das categorias *tu tea* e *tu newena*, por meio das quais as mulheres seguiram regulando, no tempo da *Koa*, as novas descendências por meio dos sistemas de parentesco consanguíneo ou por afinidades. O ato de tomar o *mata'ya* é parte dessa estratégia, onde uma criança Awa deverá ser alimentada por todos os pais, sendo ele consanguíneo ou relacional/afinidade. Igualmente, os meninos *awawaniha aruhua* ao subtraírem as meninas no tempo da *koa*, eles e elas estão fazendo essa reprodução em um tempo presente que questiona estratégias do passado, como os casamentos intergeracionais.

De modo que os novos casamentos têm a ver também com os novos significados trazidos ao atual contexto relacional Awa, como o conhecimento bilingue e a monetarização adquirida por meio de cargos ocupados na saúde, na educação, na saúde, na Funai e nos pagamentos recebidos em diárias pagas pelas empresas terceirizadas da Vale dentro das aldeias.

4.1.5 A sistematização dos dados populacionais das famílias Awa

A seguir apresento os resultados do censo (Figura 6), no qual destaco o total dos sexos masculino e feminino que compõem o total de pessoas da aldeia. Por questões de cuidado com os dados colhidos, omiti os nomes dos chefes familiares de cada casa. Como se observa, a aldeia Awa é composta por 49 casas, possui 139 homens e 132 mulheres, totalizando 270 moradores.

Figura 38: Moradores da Aldeia Awa

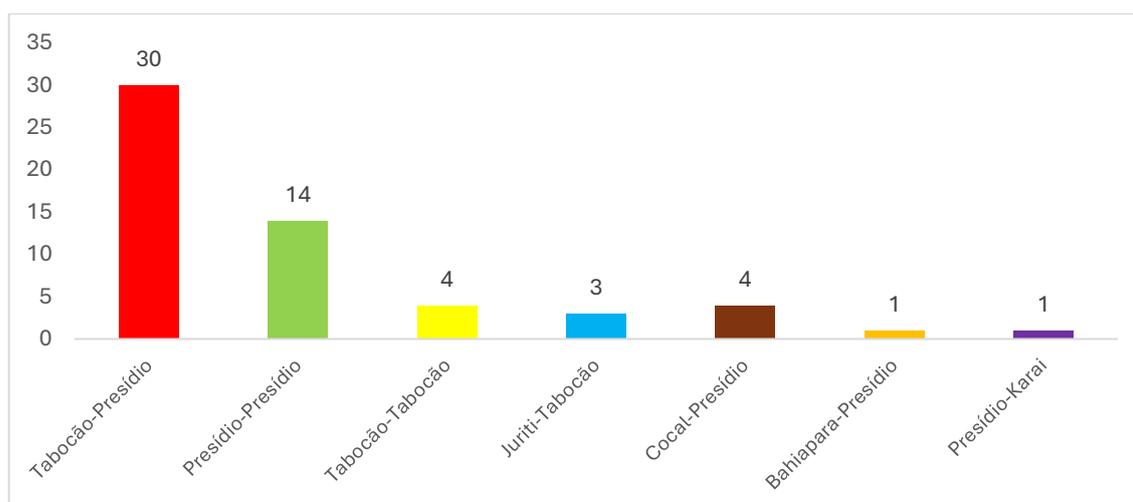


Fonte: Tabela do censo da aldeia Awa, produzida pela pesquisadora, 2024.

Na figura 7 busquei demonstrar as combinações das estratégias matrimoniais Awa, incluindo o casamento monogâmico que se dá entre os diferentes grupos. Indico os casamentos poligâmicos presentes nas casas: 01, 09, 31, 33, 43 e 47 vistas no mapa auto representativo da aldeia Awa (Figura 5), com ocorrência entre os homens dos Igarapés Presídio com os do Igarapé Amiri'ya (Tabocão). Apenas na casa 31 ocorre o casamento avuncular (tio com a sobrinha).

Nas casas 10, 14, 21, 2 são os casamentos observados entre os primos. Também se pode notar que há uma preferência do casamento entre si de pessoas do grupo do Igarapé Presídio: 16 casamentos no total. O casamento preferencial parece ser entre pessoas do Igarapé Presídio x Tabocão (*Amiri'ya*): 43 no total. Já os casamentos entre o grupo *Amiri'ya*: 04 no total. Crescem os casamentos entre pessoas do Igarapé Presídio e pessoas da aldeia Cocal/Guajá: 04 casamentos no total, representados pelas casas: 08,27,38 e 46. Ao passo que os casamentos entre o grupo *Amiriya* ocorre com os Awa da aldeia Juriti: 03 no total, casas 1, 22 e 23.

Figura 39: Casamento entre grupos Awa



Fonte: Tabela censo da aldeia Awa, produzida pela pesquisadora (2024).

Por meio das cores, busco caracterizar esses casamentos por meio dos grupos de origem, na aldeia Awa.

	Igarapé Presidio - Terra Caru
	Igarapé AMIRIYA (Tabocão) região não incluída nos atuais limites da TI Caru.
	Terra Alto Turiaçu (Aldeia Cocal ou Guajá)
	' <i>Bahiapahara</i> ' – Referência aos dois Awa (Jakarixia e Karapirua, este já falecido) encontrados no estado da Bahia, após seus grupos serem atacados no Maranhão.
	<i>Karai</i> – não indígena
	Terra Awa (Aldeia Juriti)

Fonte: Tabela Censo Aldeia Awa, produzida pela pesquisadora (2024).

A crescente aliança matrimonial entre as pessoas do Igarapé Amiri'ya e Presídio indica uma expansão do domínio político da aldeia Awa e expressa uma territorialidade específica ao se expandir, por meio da aliança matrimonial, para a aldeia Juriti (TI Awa) e aldeia Cocal (TI Caru). Cresce a aliança matrimonial entre pessoas do Presídio com a aldeia Cocal, ao passo que Tabocão cresce sua aliança matrimonial com a aldeia Juriti. Sem dúvida, a demarcação da TI Awa favoreceu o estabelecimento dessas alianças e, conseqüentemente, o crescimento dos grupos familiares dessa aldeia.

As pessoas do Igarapé *Amiri'ya* ergueram suas novas casas próximas umas das outras. Essa proximidade é marcada pela presença de Marakan'y, uma das

matriarcas desse grupo ainda viva. Ao passo que o crescimento da aldeia Cachoeira se estabeleceu em aliança matrimonial com predomínio do casamento entre pessoas do Igarapé Presídio.

Em janeiro de 2024, durante o último trabalho de campo, observei que muitos dos novos casamentos ocorreram entre os meninos e meninas que vi nascer e crescer, agora formando os novos e jovens casais. Na tabela (Apêndice 1), se pode ver alguns desses novos casamentos com residência ainda na casa dos pais, sendo que o menino ao casar-se deixa sua casa e vai para a casa da família da menina (sogro/sogra) por um tempo determinado, é o caso das casas: 8, 9 e 16. Já no caso da menina, ela deixa a sua casa e vai para a casa da família do menino (sogro/sogra) também por um tempo determinado, como se observa nas casas 31, 38 e 40.

Por fim, pela numeração das casas no mapa auto representativo da aldeia Awa se busca destacar o momento de transformação da sócio espacialidade Awa em decorrência do sucesso de suas estratégias de reprodução social. Seja na abertura de novas áreas para agricultura (roças de toco e arado), como também na edificação das novas casas construídas como espaços de produção (plantio e criação de animais), seja como demarcação de uma definição de parentesco que desenha uma nova territorialidade.

Se pode observar que a aldeia Cachoeira se distancia do que podemos chamar de centro da aldeia Awa, sendo ocupada majoritariamente pelo grupo nuclear do Igarapé Presídio. Ao passo que o grupo do Igarapé Amiri'ya (Tabocão) tem permanecido no espaço mais ao centro e nos arredores da aldeia Awa. Essa configuração poderia estar sendo determinada em marcar a nova espacialização dos grupos? Tornando esses novos espaços (aldeia Cachoeira, aldeia nova Samijã) como novas unidades políticas e de expressão política reivindicatória? Essas novas aldeias possuem chefias político-representativas e se formam no contexto de mitigação e compensação dos recursos da Vale, igualando-se, em termos de poder e representação, os dois grupos: originários do Igarapé Amiri'ya (*Tabocãopahara*) e os originários do Igarapé Presídio (*Presídiopahara*).

4.2 “Fazer movimento na ferrovia”: as interdições na EFC pelos povos indígenas do MA

Figura 40: Os Awa durante o movimento de interdição da ferrovia



Fonte: Cimi MA (2016).

Na foto acima (Figura 41) os Awa, registrada durante o movimento de interdição da ferrovia, os Awa portam flechas de bambu e estão de rostos pintados, usam *jakỹita*/tiaras e braceletes. Nota-se fumaça saindo ao fundo, quando eles atearam fogo aos dormentes de madeira dos trilhos da EFC. O movimento ocorreu em frente ao acesso para a aldeia Awa. Nesse ato, os Awa fazem o que Scott (2013, p. 272) define como “uma afirmação pública através de gestos, indumentária, discursos, ou atentado explícito aos símbolos dos do estatuto dominantes dos grupos dominantes”.

Rosana: Manã, sobre a fala da Vale, em dizer para vocês, Awa, que não podem ocupar a ferrovia com ameaça de processo, como é?

Manã: Da Vale mesmo tem, tem sim. Essa questão de processo, se a gente vai lá, na linha do trem, a gente vai ser processado, vai ser preso quem for o mandante, essa fala continua, temos escutado (Manã Awa, trecho da entrevista concedida a pesquisadora, na aldeia Awa, em janeiro de 2024).

Este trecho da fala do Manã Awa, umas das lideranças jovens do grupo originário do Igarapé *Amiri'ya*, da aldeia Awa, coordenador dos Guardiões Awa por meio das ações relacionadas ao Subprograma Proteção Territorial, coloca em evidência o peso da pressão que faz a Vale sobre os Awa no cotidiano em função da assinatura do TCC.

É neste contexto de dominação que “Fazer movimento na ferrovia” é aqui apresentada como uma forma de resistência pública declarada (SCOTT, 2013), expressão política dos movimentos indígenas no plano da resistência deliberada e explícita. Esses movimentos de mobilizações interétnicos ocorrem com objetivos e interesses em comum relacionados aos direitos constitucionais indígenas. De antemão, é bom explicitar que as relações interétnicas que mobilizam esses movimentos e seus interesses não são coesas e duradouras. Os movimentos de interdições da EFC unem os povos Awa Guajá, Guajajara e Ka'apor em pautas dirigidas ao Estado brasileiro e à Vale.

Conforme Darcy Ribeiro (1996) e Willian Balée (1994), historicamente esses povos apresentaram histórico de animosidades entre eles. Irakatakoa Awa me relatou acerca dos encontros fatais envolvendo grupos Awa e grupos ka'apor. Já Tatuxa'a me contou, além dos encontros de guerra com os Ka'apor, sobre os encontros de Awa com *karaí* (traduzidos como não indígena) pela floresta. Ele dizia que esses *karaí* atiravam neles, caçando-os e, uma vez capturados, lhes eram dado arroz quente nas palmas das mãos, queimando-os. Tatuxa'a levantava a dúvida de que esses *karaí* eram, na verdade, Guajajara. Eu também cheguei a ouvir da velha Mirakexa'a Awa histórias envolvendo o roubo e morte de Awa por uns Kamara (outra etnia) que gostavam de fazer cocá com penas de araras, informação que remete aos Guajajara, compradores de penas de araras dos Awa na atualidade.

Na atualidade esses dois povos compartilham a mesma TI Caru, estabelecem relações e lutas em comum. Dois homens Awa são casados com mulheres Guajajara. Por ocasião dos Planos, Termos, Acordos, Subprogramas e projetos da Vale e executados pelo ISPN, essas relações na atualidade se dão de maneira mais frequentes em reuniões, movimentos e viagens.

Estas considerações são relevantes para a análise, uma vez que esses dois povos se colocam juntos nos movimentos de interdição da EFC. Então,

pressupõem-se que suas estratégias políticas de resistência são distintas, mas também se aproximam. Sobretudo nas pautas levantadas pelo movimento indígena, do qual os Awa já fazem uma caminhada. Já mencionei sobre as relações no tempo presente entre os Awa e os Guajajara no Capítulo II, tópico 2.3, questão que reaparecerá tópico 4.3.

A EFC tem sido tomada como um local estratégico para os movimentos de mobilizações dos povos indígenas e comunidades tradicionais no estado do Maranhão, em suas trajetórias históricas de lutas por direitos étnicos e territoriais. Povos indígenas e movimentos sociais, como o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra¹²⁵ (MST) e as populações locais das cidades instaladas ao longo da ferrovia Carajás, utilizam esse meio como movimento de mobilização e pressão, nos estados do Maranhão e Pará, para exigirem direitos, seja contra a própria Vale ou por meio dela atingir o Estado brasileiro, uma vez que a EFC é uma ferrovia pública estratégica para o Brasil em concessão para a Vale.

Para a construção desse tópico realizei uma pesquisa em sites que deram destaques para as ocupações da EFC no estado do Maranhão, como do Cimi que prestou apoio aos indígenas em alguns desses movimentos, na divulgação e visibilização de suas pautas. Utilizei livros e documentos do Cimi e o Estudo do Componente Indígena (ECI), Cartas/Notas divulgadas pelo movimento dos povos indígenas durante as interdições, informações dadas pelos entrevistados e durante as falas proferidas na reunião de avaliação do PBA na aldeia Maçaranduba (janeiro de 2024), além de conversas com o atual coordenador do Cimi, no Maranhão.

O objetivo deste tópico é demonstrar que a interdição da EFC pelos povos foi um movimento recorrente para a sua história de lutas e conquistas, tanto na relação com a Vale quanto com o Estado brasileiro. Pude observar que os povos Awa e Guajajara, das TIs Rio Pindaré e Caru, acumularam uma experiência maior com esse tipo de movimento diante da relação direta com a EFC e a mineradora Vale. Fazer movimentos na ferrovia se constitui como ato deliberado de resistência de contraposição ao poder da Vale, por meio de mobilizações interétnicas de

¹²⁵ Aqui se pode ler sobre uma dessas interdições pelo MST: <https://mst.org.br/2007/11/07/familias-sem-terra-ocupam-estrada-de-ferro-carajas-no-para/>. Acesso, abril de 2024.

confronto com a empresa Vale e com o Estado brasileiro. Esses movimentos de interdições da EFC se inserem no conjunto dos diferentes movimentos indígenas no Brasil e América Latina.

A interdição da EFC é uma categoria de análise que remete a uma modalidade de interdição pública, de uma manifestação política. O que move os povos indígenas a esse ato, como veremos a seguir, é o entendimento de um exercício político de resistência por direitos. Direitos fundamentais, direitos originários e econômicos, que são desrespeitados pela Vale e pelo Estado brasileiro. No trecho de umas das falas de abertura durante a reunião de avaliação do PBACI, na aldeia Maçaranduba, a liderança Pistola Guajajara, cacique da referida aldeia, assim se expressou:

[...] Tinha Polícia Federal, tinha a Funai. Vocês lembram àquele dia que a gente estava na ferrovia? Ah! não foi fácil não! Foi lideranças processadas e até hoje ainda estão com os seus nomes presos. Então: é amigo? É parceiro? É dessa forma? Está bem ai, oh! [apontado para EFC] passando dia e noite [...]. (Pistola Guajajara, Aldeia Maçaranduba, durante a reunião dos povos de avaliação do PBACI, janeiro de 2024, transcrição da pesquisadora).

Conforme o depoimento dessa liderança, a criminalização do exercício político das mobilizações pela Vale não representaria para ela, em teoria, um impedimento para a expressão desses movimentos de interdições, seja na EFC e ou na BR 316 que atravessa a TI Rio Pindaré. Assim, as discussões que giram em torno de pensar os atos de interdições dão-se no campo da luta política, como uma modalidade de manifestação pública e política. Essas lutas se colocam para além da criminalização, essa enquanto uma realidade objetiva na percepção da Vale e do Estado brasileiro. Porque na perspectiva dos povos indígenas, o ato de decidir e de interditar são problematizados antes, em suas comunidades, como um entendimento político, de uma luta política. Assim, vamos pensá-las como um livre exercício da política pelos indígenas.

Por isso mesmo, esses movimentos devem ser pensados no conjunto das demais lutas políticas que se dão em outras partes do mundo de caráter político, que manifesta desacordos e contrariedades às formas de exploração e sujeição. São expressões de resistência ao negacionismo, ao racismo, à ausência de políticas públicas e à toda forma de violência física e simbólica.

Como podem ser consideradas na literatura social essas lutas políticas como os movimentos na ferrovia? Nas estradas federais? A ocupação de um prédio público ou de uma terra improdutiva? Como vandalismo? Como selvageria? Uma sublevação ou guerra? Insurreição, conflito ou revolução?

Os movimentos de interdições da EFC são parte dos “movimentos indígenas”, definidos por Lacerda (2014, p. 149) como experiências de ação e de mobilização política efetuadas pelas coletividades indígenas quer nos limites locais da iniciativa própria de cada identidade étnica específica quer, de modo mais amplo, nos planos regional ou nacional, mediante a articulação de distintas identidades étnicas em torno de objetivos comuns a serem atingidos na busca de reconhecimento de direitos por parte do Estado e da sociedade brasileira não-indígena.

No mesmo sentido Gersem Baniwa (2007, p.128) entende esses movimentos como “conjunto de estratégias e ações que as comunidades, organizações e povos indígenas desenvolvem de forma articulada em defesa de seus direitos e interesses coletivos”.

Cristian da Silva¹²⁶ (2015, p.165) reuniu argumentos para a construção de uma abordagem comparativa e compreensiva aos movimentos indígenas na América Latina como movimentos sociais anticolonialistas. Seus argumentos, a partir de estudos comparados, sustentam a permanência da colonialidade do poder na economia política dos Estados nacionais na América Latina, articulada que está ao padrão de poder vigente no sistema mundial; e os modos diversos como os movimentos indígenas vinculam suas reivindicações por terras e cidadania em lutas por autodeterminação e autonomia segundo uma lógica anticolonialista. O autor conclui que a operacionalização dos direitos indígenas na região está atrelada à superação do padrão de poder capitalista mantido e estimulado pelos Estados nacionais com vistas a assegurar a expansão territorial do capitalismo como condição *sine qua non* para sua própria perpetuação.

¹²⁶ Professor Associado do Departamento de Estudos Latino-Americanos (ELA) da Universidade de Brasília (UnB) e pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

Tentando estabelecer um paralelo com as demais lutas de resistência vistas como desobediências, os movimentos de interdições da EFC pelos povos indígenas do Noroeste maranhense também podem ser compreendidos como a luta do proletariado com as barricadas de Paris, estudada por Walter Benjamin (1991, p. 42-43), quando a elevação dos aluguéis empurrou o proletariado para os arrabaldes e os bairros perdem a sua fisionomia própria, motivadas pelas obras e expropriações de Haussmann (século XIX), que dão vida a uma enganosa especulação. Ele queria tornar impossível que no futuro se levantassem as táticas das lutas de barricada. Mesmo assim, as barricadas desempenharam um papel na Revolução de Fevereiro. Assim, quando as barricadas ressurgiram com a Comuna, elas atravessaram as grandes avenidas, chegando com frequência à altura do primeiro andar e protegendo as fronteiras que se encontram atrás delas. O incêndio de Paris é a digna conclusão da obra de destruição de Haussmann.

Durante a entrevista que tive com a liderança Pistola, foi possível perceber os discursos e os mecanismos de “acomodação” usados pela Vale para impedir que a EFC continue a ser interdita. Antônio Wilson Guajajara é uma liderança expressiva na terra Caru. De perfil mobilizador ele é o atual cacique. É conhecido como Pistola entre os Awa e os Guajajara da terra Caru. É uma das lideranças processadas pela Vale. A entrevista ocorreu durante a reunião de avaliação do PBACI, na aldeia Maçaranduba.

Rosana: Pistola, a aldeia Maçaranduba tem um histórico de movimento usando a EFC como estratégia de reivindicações para a temática dos direitos. Quantas ocupações ou interdições você já participou e quais foram as principais conquistas? A gente já participou de umas 5 interdições na ferrovia, e umas das ‘conquistas’ foi a garantia do apoio ao projeto da compensação [TCC], e isso não foi fácil. Não é que a gente ganhou, tá satisfeito com tudo que ela tá causando aí, claro que não. Mas pelos menos a gente está conseguindo fazer aos poucos alguns trabalhos dentro do território nessa questão de proteção e outros objetivos. Olha, eu confesso que em alguns momentos um processo fosse algo perigoso para mim, mas não imaginava que um dia, eu, indígena, cacique, liderança, ia ganhar um processo em minha vida. Porque na minha vida eu sempre andei solto por aí, mas ganhar processo e ser ameaçado por empresa, ou seja, lá o que for, não. Não imaginava isso. Mas a partir do momento que eu assumir a liderança, e tinha que ir em busca de algum objetivo para a nossa comunidade, e quando fomos fazer esse enfrentamento com a Vale, aí veio esse primeiro processo né. Ah! Agora eu estou entendendo que quando a gente luta pelos direitos da gente, algumas pessoas não gostam. As empresas principalmente, não gostam de que a gente interfira na vida dela, seja na ferrovia ou em outros cantos. E aí, para atingir a vida daquela liderança, eu acho que eles querem cortar a força daquele povoado,

daquelas aldeias, e atingir logo quem está na frente, as lideranças. Ser processado, hoje eu vejo que, de alguma forma, não cala a boca da gente. Eles não conseguem atingir essa nossa vontade que a gente tem para lutar não. Nossa cabeça continua erguida, e é aí que a gente parte para cima mesmo, para a luta. Eu recebo essa questão do processo, mas para mim, eu enfrento mesmo com a minha turma. Mas é claro que lei é lei também e eles conseguem atingir a gente de várias formas e maneiras. E a Vale é covarde. Porque ela traz isso: “ah! se vocês não cumprirem isso aqui com a gente [o TCC], olha o que a gente pode fazer com vocês”. E quando a gente assinou aquele compromisso sobre esse documento (TCC), foi ali que eles conseguiram amarrar a gente também, de alguma forma as lideranças. “Tá bem aqui, oh, o documento. Isso garante que vocês não podem ir para lá” [para a EFC]. (Cacique Pistola, em entrevista concedida a pesquisadora em janeiro de 2024, TI Caru, aldeia Maçaranduba).

Os atos de interdições da EFC pelos povos indígenas são vistos como criminosos por parte de setores da sociedade brasileira e pela Vale, veiculados como notícias negativas, que representam prejuízos para a mineradora e para o Brasil. Por sua vez, a Vale os trata processualmente como criminosos na Justiça Federal, sejam eles atos de mobilizações étnicas ou não¹²⁷. A Criminalização desse exercício político evidencia a não aceitação de uma participação dos povos indígenas mediante essas formas enfrentamento. É como se a pudesse popular pudesse ser esquadrihada e referendada a determinados espaços institucionais para serem consideradas legítimas. As interdições na EFC no entendimento dos indígenas, são exercícios legítimos de negociação política, em defesa de seus direitos e interesses.

Os movimentos de interdições da EFC podem ainda ser considerados como um levante dos povos da terra, onde não somente os Awa e os Guajajara assumem com coragem o exercício político de suas manifestações públicas, estas entendidas enquanto ações coletivas que visam efetivar e operacionalizar direitos territoriais em um momento de reconhecimento constitucional destes direitos, já conquistados pelos povos em seus movimentos políticos.

Embora a fantasmagoria da Vale tente dominar o exercício político dos povos, erguendo um muro longo da EFC, por meio da sua duplicação, dos

¹²⁷ No estado do Maranhão, além de lideranças indígenas, o Cimi, seus agentes e outras pessoas são processados pela Vale em função da EFC. Confira em: <https://www.ihu.unisinos.br/publicacoes/78-noticias/574034-estrada-de-ferro-carajas-processados-pela-vale>. Acesso em set. de 2024.

processos de criminalização contra defensores, de seus contratos, termos, acordos, programas e implementadora, há uma consciência manifesta nas lideranças, expressas nas entrevistas, de que todo esse aparato não é intimidações para os seus movimentos de lutas políticas, apesar de um contrato que a cada 10 anos precisa, outra vez, ser negociado entre a Vale e os povos¹²⁸.

A seguir apresento por ano as interdições realizadas e as pautas dos movimentos de interdição. Buscando situar os fatos historicamente, pode-se considerar que esse movimento tem início com os Awa Guajá, em 1985. Segundo o Cimi (1993, p. 1-2), alguns grupos Guajá ao verem seus babaçuais sendo destruídos dispararam flechas contra os tratores, no km 400 da ferrovia. Outro disparo de flechas ocorreu ainda em agosto de 1985, na altura do km 396 da EFC, quando um motorista foi ferido por uma flecha no momento em que trabalhava numa máquina Patrol na abertura de um desvio ligando a EFC à BR 222¹²⁹, sendo o terceiro episódio ocorrido nas imediações da ferrovia, envolvendo tanto a população recém-instalada como os trabalhadores da CVRD. O ato de atirar flechas pode ser lido, naquele contexto, como o primeiro movimento dos Awa Guajá contrários ao que representava a EFC para eles: o desmatamento e destruição de importantes *Awa rakwa* (territórios) de ocupação.

As interdições tiveram início em 1993 e a última até o presente momento, em 2016, interditada pelos Awa Guajá. Foram 15 interdições no período realizadas apenas pelos povos indígenas no período, conforme as fontes consultadas. Ao longo desse período, conforme analisaremos, as reivindicações dos povos indígenas estiveram ligadas à regularização e proteção das suas terras, à política de atenção à saúde indígena e contra a aprovação de propostas de Emendas Constitucionais (PECs) e Projetos de Leis (PLs) contrários aos direitos constitucionais dos povos indígenas e, sobretudo, relacionadas ao não cumprimento de acordos compensatórios e de mitigação pela Vale em função dos impactos causados pela EFC.

¹²⁸ O contrato atualmente vigente (2017 a 2027) foi assinado no valor R\$ 60 milhões.

¹²⁹ Gomes (1985b) citado por Lorenz (2013, p. 57).

As interdições tomaram como ponto o trecho da ferrovia que circunda o Rio Pindaré, limite com a TI Carú. Foi assim quando da primeira interdição na extensão do Km 299 perímetros da TI Caru, após oito anos de operação da ferrovia, em março de 1993, por aproximadamente 200 indígenas dos povos Awa, Krikati, Guajajara e Ka'apor exigindo a demarcação da área indígena Awá Guajá, após inúmeras denúncias e reivindicações não atendidas (JORNAL O ESTADO DO MARANHÃO *apud* ALMEIDA, 1995, p.134). Essa interdição teve como propósito alcançar a empresa Vale e o Estado brasileiro para a demarcação da TI Awa, que só foi homologada em 2004 e desintrusada em 2012.

O contexto dessa 1ª interdição foi denunciado pelo Cimi (1993) em um documento chamado “CVRD x Guajá: a trajetória de uma tragédia”. O Cimi denunciava que a EFC cortava vários territórios de perambulação dos Awa Guajá, sendo desmatados vários locais importantes para eles. Isso, assegurava o Cimi, provocou a reação dos indígenas que dispararam inúteis flechas contra tratores do desenvolvimento e do progresso ao verem seus cocais sendo destruídos no km 400 da ferrovia.

O Cimi também sustentava que a mineradora desenvolvia uma política de neutralidade e alegava indefinição de competência, ou seja, a de que não tinha mais responsabilidade com o Povo Awa ao criar na opinião pública a convicção de que já fazia o suficiente através do projeto denominado “Apoio às comunidades indígenas”, em 1982, no âmbito do qual realizava os chamados convênios Vale x Funai, quando tinha a obrigação de custear as atividades de vigilância e efetuar a desintrusão da TI Awa. O Cimi denunciava também que a construção da EFC provocou uma valorização das terras do chamado corredor Carajás e desencadeou uma ocupação por parte de grupos econômicos (Sunil-Galetti, Cacique, Varig, Agropecuária Alto Turi), de fazendeiros, grileiros e milhares de posseiros em disputas sangrentas (UBBIALI, 1993, p.3).

4.2.1 As interdições por anos

Em fevereiro de 2006, a EFC foi interdita duas vezes pelos povos indígenas devido às denúncias e insatisfação com a então Fundação Nacional de Saúde

(Funasa). A desocupação dos dias 07 a 09 foi negociada mediante a um acordo com a então CVRD para a articulação de uma audiência entre a Funai e a Funasa (CIMI, 2006a), na aldeia Maçaranduba entre os dias 13 e 14. A interdição ocorreu no Km 289, no trecho que liga os povoados de Poeira e Três Bocas, no município de Alto Alegre do Pindaré.

Na manhã do dia 14 de fevereiro, cerca de 500 indígenas bloquearam pela segunda vez a EFC, no Maranhão, como protesto pela melhoria no atendimento à saúde dos povos (CIMI, 2006b). As reivindicações dos indígenas foram atendidas e, na tarde do dia 15, a Funasa anunciou a liberação de R\$ 52 milhões para uso emergencial em saúde indígena, em 21 dos 34 Distritos Sanitários Especiais de Saúde Indígena (Dseis). Desse total, 620 mil foram destinados ao Maranhão para compra de medicamentos, capacitação de pessoal e equipamentos médicos, entre outras conquistas relacionadas à gestão e administração do Distrito.

Essa interdição estava conectada com o movimento indígena que havia ocupado a sede administrativa da Funasa em São Luís, em 2003, quando cerca de 700 indígenas dos povos Guajajara, Krikati, Gavião e Timbira permaneceram acampados por oito dias no local. À época, um Termo de Ajustamento de Conduta foi assinado, porém nenhuma das cláusulas foi cumprida, o que resultou na ocupação da EFC, em 2006. Os povos denunciavam que a Funasa vinha desenvolvendo uma política de morte para os povos indígenas no estado.

Importante destacar que nesta ocupação a EFC foi usada como estratégia para forçar o governo Lula a dar respostas frente às violações ao direito à saúde dos povos indígenas em todo o Brasil. Esse foi um movimento de articulação nacional contra a Funasa e pela melhoria na assistência à saúde indígena. No Maranhão, a estratégia dos povos foi a de bloquear a passagem de toneladas de minério de ferro vindos da Serra dos Carajás (PA) para exportação, atingindo os negócios da recém-privatizada Vale e do Estado brasileiro, responsável em assegurar o uso ininterrupto da via férrea concessionada.

A aldeia Maçaranduba (TI Caru) teve papel relevante nesse movimento regional dos povos pela saúde indígena, a contar com o papel de muitas lideranças locais, e por tornar-se um local muito próximo da EFC no apoio aos povos durante os atos de interdições da via férrea.

Em 2010 a interdição ocorrida no mês de fevereiro durou 10 horas e ocorreu em função dos chamados convênios entre a Vale e a Funai. Um grupo de 50 Guajajaras e Awa Guajá protestaram contra a falta de repasse de produtos agrícolas que a Vale havia entregado para a Funai (PORTAL G1, 2011). Pedidos locais relacionados às políticas de saúde e educação para as aldeias foram apresentados.

Em 2011, a interdição durou três horas e meia e ocorreu também no mês de fevereiro (PORTAL G1, 2011). Os indígenas Guajajaras e Awa Guajá desocuparam a EFC em protesto contra a atuação da Funai. Novamente pedidos locais relacionados à educação e saúde foram apresentados, além da construção de uma ponte, ligando sobre o Rio Pindaré, nas proximidades da aldeia Maçaranduba.

Em 2012, nos dias 02 a 04 mês de outubro, cerca de 300 indígenas Awa Guajá e Guajajara interditaram por um longo período a EFC, em protesto contra a Portaria 303 da Advocacia Geral da União (AGU), que se somava às outras mobilizações dos povos pelo país (CIMI, 2012). A Portaria 303/12¹³⁰ permitia que as terras indígenas fossem ocupadas por unidades, postos e demais intervenções militares, malhas viárias, empreendimentos hidrelétricos e minerais de cunho estratégico sem consulta aos povos e comunidades. O movimento local destacou que muito embora a Vale não fosse a responsável direta pela resolução desta pauta, era uma beneficiária da exploração das riquezas dos territórios indígenas, a exemplo da EFC e sua duplicação.

Em alguns dos sites de notícias consultados, a Vale divulgava nota repudiando quaisquer manifestações violentas e que acionaria todos os meios legais para responsabilizar os invasores civil e criminalmente.

No ano de 2013, no dia 4 de julho, a EFC foi interditada no km 289, nas proximidades da TI Caru, em protesto pelas condições do atendimento à saúde indígena no Maranhão (CIMI, 2013a). Conforme nota divulgada pela Coordenação das Organizações e Articulações dos Povos Indígenas do Maranhão (Coapima),

¹³⁰ Ao julgar o Recurso Extraordinário (RE) 1.017.365 de repercussão geral, que discute os direitos territoriais indígenas, o STF definiu que a tese que sustentava o Parecer 001/2017 e a Portaria 303/2012 são inconstitucionais. Hoje, contudo, a tese ressurgiu por meio da Lei 14.701, promulgada pelo Congresso meses após a decisão do STF.

somaram-se ao ato mais de 300 indígenas dos Povos Tentehar/Guajajara, RankokamekraKanela e ApaniekraKanela; Krikati; Krenyê; Pukobjê Gavião, Awa Guajá e Krepumkatejê, de Itaipava do Grajaú (CIMI, 2013b). Segundo o movimento, o Dsei não atendeu às reivindicações apresentadas para melhoria da política de saúde após dez dias de ocupação na sede do Distrito, em virtude disso, “os parentes decidiram interditar a ferrovia para serem ouvidos”, como relatado por uma liderança Krikati.

Entre as reivindicações contava a constituição de uma equipe multidisciplinar e atendimento especial ao Povo Awa Guajá (CIMI, 2013c). A nova interdição foi situada pelo movimento indígena como uma continuidade do movimento iniciado em 2006. A EFC foi liberada somente no dia 11 de julho, após o agendamento de uma audiência com o ministro da saúde, em Brasília¹³¹. O Ministério Público Federal (MPF) agendou audiência para o dia 31 de julho, em São Luís, com o intuito de promover o diálogo entre as lideranças indígenas e instituições responsáveis pela saúde indígena (PORTAL G1, 2013).

Em 2014 foram os quilombolas do Maranhão que bloquearam a ferrovia da Vale. Na ocasião, mais de 35 comunidades negras do estado exigiam do governo federal medidas que garantissem o direito sobre seus territórios, criticaram a duplicação da estrada de ferro Carajás e questionaram o processo de consulta em relação à duplicação da ferrovia, pedindo transparência e respeito à autonomia das comunidades (REPORTER BRASIL, 2014). A interdição foi feita por cerca de 500 pessoas nas proximidades do quilombo de Santa Rosa dos Pretos, no município de Itapecuru-Mirim. Essa interdição ocorreu no contexto de duplicação da EFC sem Consulta Livre Prévia e Informada aos quilombolas atingidos com a duplicação.

No ano de 2015, as interdições da EFC foram feitas pelos indígenas que protestavam diretamente contra a Vale no contexto da duplicação da EFC (PORTAL G1, 2015). Com a interdição realizada no dia 21 de agosto, chegou-se a 7ª interdição no mesmo mês motivada pelo não cumprimento pela Vale de acordos feitos entre os indígenas Guajararas, das TIs Rio Caru e Pindaré, relacionados à

¹³¹ Consulte em <https://cimi.org.br/2013/07/35074/> o desfecho da Audiência. Acesso 24 de junho de 2024.

duplicação e com compensações apresentadas pelos indígenas. Nesse período, Rosilene Guajajara reafirmou as propostas feitas pela comunidade ao dizer que “nós não vamos abrir mão de nenhuma proposta que foi colocada pela nossa comunidade. É o mínimo que a Vale pode fazer para compensar o prejuízo enorme que ela vem causando ao povo indígena”.

Em 2016 foram os Awa Guajá que interditaram a EFC, no mês de junho (CIMI, 2016). A Vale pediu reintegração de posse. Com flechas e adereços tradicionais, mulheres e homens do povo Awa Guajá ocuparam a via férrea no sábado, dia 11, próximo à aldeia Awa. Os Awa Guajá da TI Caru argumentaram que a Vale descumpria os acordos previstos no Plano Básico Ambiental (PBA) para mitigar os impactos da ampliação da ferrovia às populações tradicionais. À época, indígenas Awa relataram que a duplicação da ferrovia intensificou os grandes impactos trazidos pela ferrovia, entre eles o aumento dos ruídos que espantam as caças e assustam as crianças.

Em fevereiro de 2017, houve negociação e um novo Termo de Cooperação e Compromisso entre a Vale, Funai e indígenas Guajajara, Awa Guajá e Ka’apor, no valor de R\$60 milhões a serem executados em dez anos pelo ISPN, as associações indígenas das TIs Caru, Rio Pindaré, Awá e Alto Turiaçu, e a Funais. As associações das TIs iniciaram a gestão de 20% do recurso desse Termo com a expectativa de que atinjam 100% da gestão dos mesmos até 2026.

As pautas trazidas ao longo das interdições da EFC foram mais abrangentes quando tratavam das políticas públicas direcionadas aos demais povos do estado, e se somavam às outras lutas e movimentos nacionais pelos direitos constitucionais que estavam sob ameaças pelos PLs e Pecs, Pareceres e Portarias do Poderes Executivo e Legislativo. Já as interdições relacionadas aos acordos e convênios entre a mineradora Vale, os povos indígenas das TIs Caru e Rio Pindaré e a Funai ficaram restritas aos povos Awa e Guajajara das referidas TIs.

De acordo com as informações disponíveis, os movimentos de interdições da EFC pelos povos do Maranhão se encerraram em 2016. No estado do Pará, contudo, os povos continuam utilizando essa estratégia de resistência para exigir da Vale reparações pelas violações cometidas (CORREIO, 2024).

As últimas manifestações registradas pelos povos das TIs Caru, Rio Pindaré, Awa e Alto Turiaçú, ocorreram na BR 316 (O IMPARCIAL, 2024), que corta a TI Rio Pindaré ao meio. Entre elas a realizada recentemente contra o marco temporal, aprovado pela Lei 14.701/23, e contra as mesas de negociação convocadas pelo ministro do Supremo Tribunal Federal, Gilmar Mendes¹³². Conforme pude apreender das conversas e entrevistas, as interdições da EFC estão proibidas por cláusulas contratuais entre os povos e a mineradora Vale. As interdições suspenderiam os repasses dos recursos do TCC.

O percurso dos movimentos de interdições demonstra a resistência e a capacidade de mobilização e expressão do entendimento da luta política dos povos indígenas, traduzidas em movimentos coordenados por suas lideranças em uma disputa com o Estado brasileiro, em que exigem respeito aos seus direitos e denunciam o racismo presente nas estruturas do Estado e da sociedade brasileira. O componente interétnico mobilizador dos movimentos de interdições representou para o povo Awa algumas conquistas, como a demarcação da TI Awa, responsabilidade da mineradora Vale e do Estado brasileiro.

Dando relevo as conquistas do movimento indígena brasileiro, que com o apoio de entidades e setores da sociedade alcançou importantes conquistas constitucionais em 1988, que animaram a bases indígenas que foram construindo diferentes instrumentos de luta para assegurar esses direitos. Desse modo, os movimentos de interdições da EFC são uma expressão da diversidade desses movimentos, assentado em sua história de luta e resistências. Assim, essas manifestações públicas protagonizadas pelos povos buscaram efetivar esses direitos constitucionais em suas comunidades, como o direito à saúde, à participação e à livre determinação em suas reivindicações apresentadas ao Estado brasileiro que, pressionado pela interdição da EFC, atende aos povos.

Por fim, não é somente a luta por efetivação de direitos constitucionais, mas de dar destaque para o acionamento de conhecimentos e estratégias específicas

¹³² Mais informações disponíveis em: <https://cimi.org.br/2024/08/indigenas-saida-conciliacao/>
Acesso agosto de 2024.

envolvidas nas lutas mobilizadoras na ferrovia Carajás. Estes conhecimentos que fizeram parar os maiores trens do mundo, de uma certa forma, estimulam novos estudos a identificar como esses conhecimentos étnicos atuam nas formas de resistência explícita e de domínio público.

Da mesma forma, seus movimentos políticos pressionaram a Vale, atingindo o seu lucro e o fluxo de exportação de seus minérios, obrigando-a a retomar suas responsabilidades tanto as compensatórias quanto as relacionadas ao PBA das obras de duplicação da EFC, em 2013.

A pressão política dos povos sobre o Estado brasileiro e sobre a Vale é possível por meio dos movimentos de interdições da EFC e de pressão ao Estado, enquanto agente público proprietário da EFC, e à Vale, agente privado concessionário. A relação entre o Estado e a Vale é uma inversão de papel e de lugares recentes na história de uma empresa pública que se tornou privada e proprietária dos recursos minerais pertencentes ao Estado. Nessa relação, ele se torna apenas concessionário, em uma aliança que permite a multinacional extrair e exportar riquezas, gerando lucros e acúmulos de capital para seus acionistas. Como respostas contra-hegemônicas, como frisado por Teófilo da Silva (2015, p. 181), os movimentos e organizações indígenas visam reequilibrar as assimetrias do poder advindas da exploração econômica de seus territórios e da superexploração de sua força de trabalho em processos de acumulação de capital controlados por corporações transnacionais, Estados nacionais e entidades financeiras quase-estatais no âmbito do sistema mundial.

4.3 Outras formas cotidianas de resistência no âmbito dos subprogramas em execução

Neste tópico busco focar outras formas cotidianas de resistência Awa diante da nova ordem criada e estabelecida a partir da relação com a EFC, mediada por meio de termos, planos, programas e projetos com os quais a geração atual dos Awa interage juntamente com seus diferentes agentes implementadores, mediadores ou protecionistas. Busco situá-las como “formas de resistência disfarçada, discreta, oculta, infrapolítica” que se dão por meio do discurso oculto de

raiva, agressão e discursos de dignidade disfarçada (SCOTT, 2013, p. 272). No plano da resistência disfarçada, discreta, oculta, infrapolítica. O discurso passivo como um viveiro de resistência ativa.

Utilizo trechos das entrevistas realizadas com Tatuxa'a e Amiri, em fevereiro de 2023. A entrevista me permitiu, enquanto pesquisadora, me situar nesse contexto relacional a partir das análises dos próprios Awa desde a pandemia da Covid-19. Iniciamos nossa conversa sobre as estratégias Awa na relação com a Vale S.A, os subprogramas do PBACI, o TCC e a Associação Arari. Eu usei um gravador e seguimos conversando por quase quatro horas com Amiri e Tatuxa'a. O segundo momento de entrevistas e conversas foi durante o trabalho de campo realizado em janeiro de 2024, com Majakatya, Manã Awa e o cacique Pistola Guajajara, da aldeia Maçaranduba. Além das anotações de duas falas de abertura do cacique, durante a avaliação do PBACI, da qual participei como ouvinte na referida aldeia.

A seguir apresento trechos da entrevista com Amiri e Tatuxa'a, duas jovens lideranças que conheço desde 1999, quando iniciei o trabalho de educação popular conduzido pelo Cimi junto ao povo. Os dois foram educandos da primeira turma, lideranças com as quais o Cimi tem dialogado permanentemente. Também são testemunhas a favor do Cimi na ação de interdito movido pela empresa Vale. Tatu e Amiri são professores na Escola *Yruhuhuwa'ituhuma'a*, na aldeia Awa. Tatuxa'a foi o primeiro presidente da Associação Arari, desde a sua fundação em 2018. Em janeiro ele foi substituído por Itaxi Awa. Tatuxa'a se declara como tamã, a liderança maior da aldeia. A entrevista ocorreu em São Luís por ocasião da audiência do processo da Vale contra o Cimi.

4.3.1 “Amansar”, “catar piolho” e punir: a produção da divisão interna como controle das formas cotidianas de resistência Awa frente a imposição de um modo de vida primordial

Desde os anos 2000, quando cheguei entre os Awa, observo que a concepção da Funai acerca da produção de alimentos através de grandes roças não se alterou ao longo desse tempo. As roças, ditas da comunidade, são custeadas com os recursos do TCC, anteriormente por meio dos “convênios Vale x

Funai”. A visão de “amansar”, “catar piolho”¹³³ e punir representa a persistência de uma mediação pautada na tutela e no paternalismo sobre o modo de organização própria da produção Awa para controle das formas cotidianas de resistência Awa.

A referência dos Awa ao funcionário Gaúcho como *xipa* (homem provedor) evidencia uma certa perenidade desse tipo de relação estabelecida pela colonização. Amansar, catar piolho e punir se desvelam como práticas de dominação e de enfraquecimento da resistência Awa. Formas de um controle material e ideológico de negação da autonomia e da dignidade Awa em benefício dos interesses dos interesses das próprias agências mediadoras. O nível de tunelamento da Funai sobre a interlocução dos Awa busca amortecer o ritmo das exigências e pressões destes sobre a Vale e ao Ispn, assegurando o controle e a execução de uma programática externa da Vale e do Ispn sobre a própria produção Awa (as roças) e sobre a construção das novas moradias Awa, o tempo de execução e modelos. Neste trecho da entrevista, Tatuxa’a fala como essa produção da divisão no cotidiano das relações.

Rosana: Vocês têm criação de galinhas e porcos?

Tatuxa’a: Não, mas foi prometido. Eu briguei com ele [coordenador], parece que agora vai ajudar a gente, prometeu. Da mesma forma sobre reflorestamento, não foi feito. Pedi mudas de açaí, laranja e tanja. Fica muito ‘enganchado’. Pergunto: ele diz: “vocês têm que roçar na mão mesmo”. Eu disse: tem que vir o trator para raspar para a gente plantar, porque o capim vai ligeiro cobrir. **Quando a gente planta assim, o mato cobre logo. Ele diz: ‘vamos fazendo devagar mesmo’. Ele [Ispn] prometeu que ia ajudar a criar porcos, mas a Funai ‘vem tirando piolho’ do Ispn, dizendo: ‘não faz isso para Awa não, nem porco, nem gado, deixa que eles reclamem’. Ela fica tirando piolho do Ispn. Quando a comunidade vem reclamando com a Vale, aí a Funai vem tirando piolho da gente, “não, tem que ficar bem mansinho, tem que aguardar, quem vai cuidar? Quem vai dar razão para vocês?”**. Fala da Funai. Era para criar gado, galinha e peixe, só a roça de mandioca que está sendo feita.

Rosana: O que está sendo desenvolvida na roça?

Amiri: só a comunidade mesmo que faz uma só roça. Tem outro Awa que faz roça separada, como o Hajkaramykya, o Irakatakoa. Tem Awa que gosta de fazer separado. Mas o Ispn diz: ‘não, todos têm que fazer a roça junto’, a fala da Funai também. Tem Awa que gosta de plantar separado, que se juntam, Takamỹ também, como era antigamente.

Rosana: E vocês dois, fazem a sua roça com a comunidade ou separado?

¹³³ A expressão “catar piolho” acionada por Tatuxa’a é uma analogia que ele faz com os macacos de estimação, sob os quais seus donos (*jara*) se submetem por longas horas para a catação de piolhos, trazendo uma sensação relaxamento muito apreciada pelos Awa. Nesse sentido, a interpretação que Tatuxa’a nos convida a fazer é de que a Funai tenta mantê-los calmos.

Tatu: eu gostaria de fazer a minha roça separada, mas o Ispn diz: 'não, porque a programação ta assim, não dá para mudar, tem que ser a comunidade inteira'. Não dar para Awa fazer como alguns gostariam.

Nota-se que a produção da divisão interna por essas agências opera pelo convencimento a partir de uma visão primordialista do povo Awa. A produção da divisão está operando na construção das casas, na organização dos roçados, na dinâmica própria Awa, na demora na execução das ações dos subprogramas, no amortecimento da resistência frente às cobranças e respeito às decisões dos Awa, no controle das ações, das informações e dos recursos nas mãos dos planejadores e executores, como se observa em mais este trecho da entrevista do Tatuxa'a.

Rosana: Tatu, quando a Funai vai para 'catar piolho de vocês', qual a estratégia Awa contra isso?

Tatu: tem pessoas que não concordam com a Funai, tem outros que concordam: 'é mesmo Xipa (é como chamam o Gaúcho, funcionário da Funai), é mesmo!' Como acontece comigo: 'onde você vai colocar a sua casa?' Eu digo: 'não quero escutar isso, porque não quero a casa pequena que querem colocar para nós. Por quê da forma como vem sendo feita ali, para rebocar, demora, eu vou mandar embora, porque é a mesma casa da gente, se for de tijolo, é mais rápido, aí sim eu vou pedir também'. Ai, a Funai diz assim: 'não, não pensa assim, não fala assim, não manda embora. A casa assim vai ficar bem fresquinha para ti, de taipa'. Fala a Funai. Tem Awa que concorda: 'é mesmo Xipa, vai ficar quente!'. É assim que tá acontecendo (Tatuxa'a, entrevista concedida à pesquisadora, em fevereiro de 2023, em São Luís, MA).

Acionar critérios primordiais é o modo como essas agências provocam também divisões entre os Awa e os Guajajara (conforme tentei pormenorizar no Capítulo 2.2.4), uma vez que estes são vistos pelos Awa como tomadores como bons planejadores políticos nesse contexto da relação com a EFC. Eles têm a liberdade de tomarem suas decisões sobre a construção de suas casas e seus roçados de acordos com suas próprias normas. Enquanto aos Awa lhe são exigidos a manutenção de uma fronteira étnica primordialista. A pressão dessas agências externas sobre as questões do cotidiano da vida Awa, como os roçados e a construção das casas, é uma forma de fazer valer critérios primordiais para povos considerados primordiais, os povos originários. A Vale e Funai vão soltando as casas à conta gotas, estabelecendo uma quantidade por ano e quem tem direito. Elas criam regramentos que não estão sobre o controle dos Awa. No relato abaixo se pode ver como os Awa apresentam resistência a isso e revela ainda que os Awa

não possuem nenhum controle sobre as ações e política direcionadas a eles em função da relação com a EFC.

Rosana: Me digam quais os critérios para ganhar uma casa? Observei que são os mais jovens que estão com casas novas.

Tatuxa'a: a casa vai pra quem está querendo logo. Mas aí a família cresce, aí não dá mais para dormir porque não tem lugar suficiente para as redes, casa pequena. Me perguntam se eu já quero a minha. Digo não. Vou esperar os *Karai* concluírem essas que estão fazendo. Falei para o Itaxí: 'se a Vale aparecer na aldeia, vamos parar um pouco com essas casas pequenas, porque se não quiserem fazer, vamos mandar embora, porque é a nossa casa'. Eu queria para montar a nossa casa para ter estrutura melhor e fazer maior, queremos mudar esse atual modelo. Itaxí disse: está bom, vamos esperar terminarem essas em construção. Se me perguntarem: 'Tatu, você vai querer casa agora?' Eu digo, e aí, 'você vai fazer casa maior para nós?' 'Não, tem que ser todas iguais', vão dizer. Aí, vou mandar embora.

Rosana: Tem uma ordem de construção, um número de casas a serem construídas e nomes dos ganhadores?

Tatuxa'a: os jovens, eles passam na frente, dão logo os nomes. Aí, a Funai vai anotando. So levantam 5 casas e depois mais 5 e assim vai. Para cada ano 5 casas são levantadas. Eu fiquei por fora dessa discussão, estou chateado com isso.

Amiri: para esse ano as casas serão para mim, Hajkamyk'ya, Kipi'ixua, Japoxia.

Rosana: E os mais velhos, o que eles pensam das casas?

Tatuxa'a: para eles pode ser, porque eles não têm mais filhos, casa pequena para eles. Para quem é casal jovem a família vai aumentar. Os mais velhos gostam de casas grandes também, com espaço para redes. A casa de morada primeira, construída com adobe, mora Awa; também reclamamos, porque os quartos são pequenos apesar da casa ser grande. Não tem como armar redes, não tem como embalar. Pois é! Não sei como vai ser projeto novo. Vou tirar os *Karai*, não quero casa pequena não. Se mudar a programação, aí sim, vou pedir casa para mim. Se não mudar a programação deles, aí tem que sair.

Tatuxa'a: sempre que Xipa [Gaúcho/Funai] vem aqui, 'comer meu piolho', aí eu fico dormindo pra ele 'tirar piolho da gente', fazer eu dormir mansinho, se brigamos com a Vale, com o Tibá. Aí ele vem: 'eu vou amansar com eles'.

Amiri: [imita o Gaúcho crescendo as bochechas e diminuindo os olhos, e Tatuxa'a começa a sorrir]: 'tu tens que fazer a casa pequena, depois que tu vais puxar a casa mais grande'. Ele fala assim para gente. Ele mexe a cara assim [segue imitando]: 'não precisa a casa grande, se precisar a gente aumenta depois, quando tiver outro recurso parcelado, ou que aumentar, viu Tatuxa'a?'

Tatuxa'a: Eu sair de lá, eu disse: 'Gaúcho, eu não quero escutar essa fala não'. Aí ele zanga para a gente e nós zangamos pra ele também. Ele fica com a cara ruim pra gente também. "Se tu não quiseres, não escuta", ele diz.

Tatuxa'a: eu fico com a cara ruim para ele também. Eu digo: 'Gaúcho, eu não sou teu filho não'. Eu estou precisando de apoio. Você que está apoiando com a Vale e com o Ispn?

Amiri: só tem a parceria com a Vale? Falei para ele. Ele disse: 'pois, podem zangar, depois pra frente tu vai esfriar a cabeça'.

Rosana: Como é que está sendo o apoio interno sobre a reivindicação pelas mudanças do modelo das casas?

Tatuxa'a: Tem os que entendem e nos apoiam. Por isso, que eu digo que estou cansado: 'pessoal, por que que tem muita gente contra nós? Não está certo, eu fico cansado, porque tem pouca gente me apoiando. Vão procurar liderança nova, para ficar com vocês, estou cansado (...)' (Tatuxa'a e Amiri em entrevista concedida à pesquisadora, em fevereiro de 2023, em São Luís MA).

Essas agências criam normativas condizentes com a ideia de tribo, de aldeia, de povo indígena, que estão ancoradas em princípios de classificação externos, que são da ordem do primordial. A Funai atua para desacreditar e, assim, cansar as lideranças de seu trabalho de enfrentamento da liderança do Tatuxa'a. O convencimento para que os Awa aceitem/construam casas de taipa/adobe e não de tijolos e a imposição da roça coletiva, é uma forma de fazer valer critérios primordiais de estilo de vida e do modo de viver. A manutenção desse primordialismo faz parte da relação dessas agências como parte da política do Estado para com esses grupos. Por que interessaria as agências mediadoras manterem o povo Awa enquanto povo indígena primordial?

Os Awa realizam avaliações no percurso das ações com o objetivo de verificar se estão sendo vantajosas para eles. Uma das ações em execução nas aldeias é a construção de novas moradias com recursos da terra indígena, como madeira de lei, barro e varas ou bambus para os ripamentos das paredes. Tratores não param de mover o solo, derrubar e transportar árvores em várias direções. Várias trilhas se cruzam ao centro da aldeia Awa indo em várias direções, saindo e entrando outra vez na floresta próxima às casas. Os demais materiais utilizados são trazidos de fora, como cimento, blocos e telhas cerâmicas. Os trabalhadores são dos povoados próximos da aldeia, pertencentes ao município de Alto Alegre do Pindaré.

Rosana: Em qual eixo do PBA as casas estão incluídas?

Tatuxa'a: as telhas foram compradas com recursos do PSA (pagamento por serviços ambientais). A Vale paga a equipe da empresa Tibá [que constroem as casas]. As casas não estão dentro dos subprogramas, mas elas podem estar dentro do PBA, acho. Amiri: tem dinheiro para os indígenas também, que trabalham nas construções, 4 Awa, ganham R\$600,00, mas é pouco. não sabemos, vamos perguntar para a Funai de onde vem os recursos para a construção das casas, nós não sabemos.

Rosana: Toda a madeira que está sendo utilizada na construção das novas casas está sendo retirada na terra?

Tatuxa'a: Sim, mas primeiro a gente pediu por madeira apreendida em operações contra madeireiras, fazendo documento ao Ibama, a polícia federal para liberar essa madeira apreendida, para não estragar. Mas nos

dizem: 'não, o Ibama não vai liberar!'. Então pensamos e pedimos perfil de ferro. Disseram que não pode, 'minério aqui não pode', diz a Funai, o ISPN, a Vale. Alguns parentes Awa também não concordaram dizendo que vai ficar muito ferrugem pela aldeia, a criança vai pisar em cima. Então, é melhor decidir para tirar madeira para levantar nossas casas. Então está bom, concordamos em tirar madeira, cerrar madeira que está no chão, não é madeira que está em pé.

Rosana. Madeira, que aproveitam está no chão, se não tem, derrubam? Tatuxa'a: sim.

Rosana: Quem tira madeira é Awa ou *karai*?

Tatu. *Karai* retira, serra. Awa que carrega.

Rosana: tem mão de obra Awa na construção das casas?

Tatuxa'a: sim, Awa carrega blocos, tira taboca para fazer ripado, preenche com barro; Awa que racha a madeira. *Karai* cobre, senta os blocos, faz o piso. Awa junto com os *Karai* fazem o reboco da casa. O dono da casa também trabalha. Eu achei isso muito ruim. Amiri: eu ia falar com André¹³⁴, o seguinte: quando a gente faz esse tipo de trabalho com as casas. As crianças ficam sem comer porque o marido tá lá, trabalhando, depois ele vai jantar junto com os *karai* e a mulher fica em casa com fome com a criança. Eu não concordo com isso não. Porque o *Karai* não constrói toda a casa, entrega pronta, a gente só vai morar? É assim que é bom para mim. Se for eu que vai levantar a casa, aí a minha mulher e minha filha vão ficar com fome. Awa não pode ir caçar por causa do trabalho. Tatuxa'a: eu ajudo o meu genro quando ele está trabalhando, ajudando a comprar roupa e fornecendo alimento pra mulher cozinhar em casa e comer junto com as crianças. Quando meu neto chora com fome, eu ajudo, porque o Awa remunerado por esse serviço, não recebe logo, leva 30 dias para receber.

Rosana: porque Awa não continuou a construção das casas com adobe, como vinha sendo feito?

Amiri: porque era muito cansativo. Busca areia, mistura com capim, mexe e pisa com os pés até ficar bem liguento, colocamos na forma e lavamos ao sol para secar, retiramos e carregamos para empilhar, aí nós não aceitamos mais. Era muito ruim e demora muito (Amiri e Tatuxa'a em entrevista à pesquisadora, em fevereiro de 2023, em São Luís MA).

A punição e a proibição são formas eficazes da Funai produzir divisão interna entre os Awa. Ela exerce um controle tão forte que se dá o direito de retirar o bolsa família, um direito social, daquelas pessoas que estão bebendo porque ela entende que os Awa precisam se manter fiéis ao modo de vida primordial, do tipo: bebeu, perdeu. A distorção da ideia de uma redistribuição pela Funai acaba produzindo mais divisão interna entre os Awa. Os que vão concordar porque não bebem, e os que bebem vão ser punidos por beber. No trecho abaixo, os entrevistados falam dessa forma de punição.

¹³⁴ Assessor da Associação Arari, filho do Gaúcho, funcionário da Funai presente nas aldeias Awa e Tiracambu. O funcionário mora em um povoado do outro lado do Rio Pindaré com a sua família.

Rosana: Porque M¹³⁵. perdeu o bolsa família?

Amiri e Tatu: sim, porque ela bebe.

Rosana: Por que ela parou de receber?

Amiri e Tatu: foi a Funai que mandou, o Gaúcho. Porque o que ela recebe ela gasta com festa, com bebida e não compra nada para as crianças.

Tatu: eu acho que isso [a penalidade que sofreu M] vai acontecer também com os contratados da Funai. X¹³⁶ e os outros. É ele que convida para beber, fica ligando para os meus irmãos para irem beber com ele, que ele paga. I¹³⁷, esse é pior! Bebe sempre! Quando chegou a pandemia, ele continuou indo. Gaúcho estava providenciando a documentação para solicitar o bolsa família para Awa, mas assim não vai fazer mais, disse. (Entrevista concedida à pesquisadora por Amiria e Tatura'a, em fevereiro de 2023, em São Luís).

A nova realidade promovida em função da financeirização e da automação (motos, caminhonetes, quadriciclos, barcos e celulares smartphones, assessorias e motoristas) das famílias possibilita novas relações sociais e novas experiências interculturais aos Awa. Junto ao acesso de bens de consumo e serviços, está o uso da bebida alcoólica. Os Awa não consomem e nem produzem bebidas, nem mesmo durante o ritual de ida ao céu (*oho iwape*), o mais conhecido. A financeirização e o uso dos automotores adquiridos com o TCC e PBACI estimulam movimentos de mudança na cultura Awa com o uso de bebidas alcoólicas. Ditar o estilo das roças, das casas e a punição pelo uso de bebidas pela Funai é uma forma de impor aos Awa a viverem um estilo de vida primordial. Como se eles estivessem condenados, digamos assim, a uma concepção de tradição que se baseia na repetição do mesmo e que eles não podem mudar, que reforça e que enaltece esse estilo de vida primordial. Ao contrário, os estudos mais atuais sobre cultura estão justamente dizendo que a identidade se sustenta independente da dinâmica cultural.

O papel de controle e vigilância da Funai no âmbito da administração da relação dos Awa com a EFC cumpri a função de administrar e zelar por toda a logística dos planos e programas da Vale como papel prioritário, manter os ânimos Awa controlados, calmos. Conforme vimos, a autonomia de decisão e escolha dos Awa parece cerceada por esse controle. Como se verifica no relato abaixo, a

¹³⁵ Omitirei o nome em respeito.

¹³⁶ Omitirei o nome em respeito.

¹³⁷ Omitirei o nome em respeito

atuação de pai (servidor) e filho (assessor) no âmbito da administração mostra o quanto eles estão empenhados no acompanhamento aos Awa.

Rosana: Vocês ainda vão contratar alguém esse ano pela associação? Soube que vai vir agora uma filha do Gaúcho, pra ser contratada pela associação?

Tatuxa'a: Eu ainda não sei. O que é certo é que devemos discutir sobre essas coisas. Eu não estou sabendo. Mas isso ele não vai fazer sozinho, ele deve fazer isso junto comigo. Ele (Gaúcho) pergunta se preciso de motorista, para procurar com tempo, se preciso de um para carregar as coisas pra mim. Eu digo, 'eu não, isso precisa ser conversado com a comunidade'.

Rosana: Qual o trabalho que faz o Gaúcho?

Tatuxa'a: ele cuida da logística, das compras para as aldeias. André [filho do Gaúcho] fica com a papelada, o motorista fica recolhendo as assinaturas, leva os documentos, leva pessoas para sacar dinheiro. Gaúcho também faz isso, há um revezamento, para a compra e levar material, quando das compras do material de proteção territorial, levam as duas caminhonetes.

(Tatuxa'a e Amiri, em entrevista à pesquisadora, em fevereiro de 2024, em São Luís MA).

Por fim, destaco o agenciamento dos Awa diante das ações do subprograma “fortalecimento cultural” e seus efeitos sobre o ritual de ida ao céu (*oho iwa pe*¹³⁸). A cultura é vista em uma perspectiva exótica e exibicionista, deslocada de um cotidiano de sentidos para a vida social e espiritual para um contexto de apresentações e representações para os não indígenas dentro e fora das aldeias. O subprograma conta com uma casa (casarão, chamada pelos Awa) para esse apoio. Faz parte dessa iniciativa gravar os cantos em pen drive e distribuir aos Awa, que passaram a usar em suas casas caixas acústicas para a reprodução deste para que “Awa não esqueça (*Imahare kame Awa*)”. Foi isso que me disse o Hajkaramyka, quando estive em sua casa, apresentando-me esses instrumentos que todos escutam em casa. A ideia é que a nova geração seja educada ouvindo os cantos para não esquecer da cultura ritual.

Em outro trecho da entrevista com o Manã, se pode ver a percepção dos Awa acerca desse dito “fortalecimento cultural” e como os Awa aceitam esse agenciamento como possibilidades de acesso a bens e serviços, diante de um discurso que o estilo de vida primordial estaria sendo esquecido. Ao chegar na casa do Manã encontrei seu sogro, Kamara'ña, cuja esposa, Amirihua, está morando na

¹³⁸ Já descrevi esse ritual em nota de rodapé, na página 168.

Aldeia Cachoeira devido sua casa ser ainda uma *awa ripa tea* (a casa tradicional Awa, feita com palhas de palmeiras). O casal possui macacos de estimação e teme pela vida deles diante da energia elétrica. Manã faz parte dessa primeira geração que cheguei a ver a passagem para a vida adulta por meio desse ritual, ele um exímio viajante ao céu Awa. Ao perguntá-lo se ele havia ido ao céu para ver os *Karawara* na estação da seca passada, me informou que sim, e nomeou os Awa mais velhos que fazem o ritual, este que tem início, exatamente, no dia 01 de junho e marca o início da estação seca. Manã não acredita que esse fortalecimento tenha êxito, uma vez que o ritual de ida ao céu é vivência que se desdobra em ato espiritual e, em seguida, de obrigação social.

Rosana: Manã, você continua indo ao céu ver *Karawara*?

Manã: sim, fui recente na companhia de outros Awa mais velhos.

Rosana: os Awa *aruhua* (jovens) tem ido ao céu?

Manã: "essa é minha outra preocupação sobre isso. Os jovens não querem ir para o céu. O Tatuxa'a os convida para cantarem dentro do casarão [casa com o teto em cúpula construída pela Vale] e lá eles contam bem. Mas não adianta isso não, porque eles não vão ao céu! Assim não adianta, eles têm que ficar com a gente para ver o ritual. Assim como eu. Eu aprendi com o meu pai assim, vendo ele ir e me interessando para ir ao céu (Manã em entrevista concedida à pesquisadora, em fevereiro de 2023, em São Luís MA).

4.3.2 Acordos e estratégias comuns de resistência: a superação da divisão interétnica no âmbito das negociações com a Vale: a percepção dos entrevistados

No âmbito da relação com esses subprogramas e envolvendo negociações com a Vale, a entrevista com o coordenador dos Guardiões Awa que coordena ações de proteção territorial, permite compreender os desafios e as possibilidades no domínio das alianças interétnicas para a proteção do território Carú diante da convivência com a EFC. Os Awa buscam equilibrar com os Guajajara as relações e as ações de proteção desenvolvidas pelos dois povos. Ao decidirem por um trabalho a partir da ideia de um coletivo denominado os "guardiões" os Awa asseguram, além de recursos e insumos para esse trabalho, a proteção da floresta onde eles vivem feita por eles também, e não somente pelos Guajajara. Assim, os Awa exercem controle sobre sua territorialidade amenizando os conflitos entre os dois povos no usufruto da TI Caru. A proteção e o usufruto da terra são elementos

que tensionam as relações entre os dois povos e podem ser explorados pelas agências na produção da divisão entre eles.

Manãxika Awa (35 anos) é Agente Indígena de Saneamento (Aisan) da aldeia Awa, casado e pai de oito filhos. É uma jovem liderança influente de seu grupo originário *Amiri'ya*. Foi meu educando da primeira turma. Nossa conversa partiu do trabalho dos guardiões, um grupo composto por homens que, com uma estrutura mínima, realizam trabalhos de fiscalização, identificando e mapeando os pontos de invasão a serem repassados para a Funai, abrem estradas/ramais e constroem pontes para locais que eles consideram estratégicos. Além das incursões na floresta, eles também fiscalizam a ação de pescadores no Rio Pindaré, na margem pertencente a TI Caru.

A título de informe, na Aldeia Juriti, que fica na TI Awa, há também um grupo de guardiões Awa. Estes indígenas são considerados por funcionários da Funai como indígenas em estágio de isolamento e relação aos Awa da TI Caru. No segundo momento conversamos sobre a TI Awa, desintrusada em 2014, as invasões, os efeitos do barulho dos trens sobre a fauna, sobre recursos financeiros e pedidos para o novo PBA/de operação da EFC duplicada.

Rosana: Manã, você escolheu morar para cá por quê?

Eu que escolhi fazer a casa aqui.

Rosana: A sua casa nova é boa para você e sua família?

Manã: Sim, ainda é pequena.

Rosana: é quente?

Manã: Sim, um pouco.

Rosana: De onde vem o recurso para as casas, Manã, do TCC ou do PBACI ou com recursos captados pela Associação?

Manã. Eu acho que é do PBA.

Rosana: Qual dos subprogramas?

Manã: Isso Awa não sabe.

Rosana: Manã, vamos conversar sobre o subprograma da proteção territorial, você como coordenador dos guardiões. Por quê foi criado e como funciona o trabalho dos guardiões Awa?

Manã: Primeiro, Rosana, eu lembro que começou com os parentes Guajajaras. Primeiro com os parentes de Araribóia. Lá eu não sei por meio de que começou. Aqui nós fazemos isso por meio do PBA. Ai, nos abraçamos também. Nos também tínhamos medo em relação às invasões do *karaí* (não indígena), medo deles atirarem na gente, atacar a gente. Ai, depois, os parentes se acostumaram a fazer isso também. Teve muita reunião com a Vale junto com o Ispn. Aí, nós decidimos ter os guardiões também neh. Aí fizemos a reunião aqui, com o Tatuxa'a e Itaxi¹³⁹ que a

¹³⁹ Em referência as lideranças, entendidas como representativas de seus grupos familiares (Tabocão e Presídio) e como representantes da Associação Arari.

gente poderia ter aqui também, para proteger essa parte de floresta, daqui até a aldeia Tiracambu¹⁴⁰, que nesta região os karaí entravam, e ainda entram, estaqueiro, coletores de frutos de bacuri. Para ver se a gente evitava isso. Ai, dissemos: a gente pode fazer guardião também, que nem os parentes Guajajara já fizeram muito, lá no Rio Caru¹⁴¹ também. A gente acha bom, mas lá, ainda os karaí continuam entrando. Os parentes subiam para cá também [subindo o Ri Pindaré, passando pelas aldeias Awa e Tiracambu] porque eles pensavam que a gente enviava os estaqueiros, por isso nós também decidimos fazer guardião para não ter confusão: ‘ah, os parentes Awa que estão vendendo a madeira!’. A gente fala isso também, quando vamos no Bacurizal, escuta zoadá de motor serra e os tiros, nós falamos. ‘Ah, os parentes Guajararas estão enviando karaí, porque estamos ouvindo barulho de motoserra, tiros que respondem à gente!’ Precisamos fazer isso. Por isso fizemos ramal do Bacurizal aqui, Rosana. A gente acha bom também isso do PBA. Mas antes, a gente não pensou primeiro como ia ser a ajuda do PBA. Antes a gente só pensava isso: “Ah, o que vai ter para nós? Veículos, quadriciclos. A gente vai querer também, que nem tem os Guajararas. Ai, isso não foi só uma fala minha, mas também do Tatu, e depois de todos. O parente tem o carro, tem o motor. Tem tudo as coisas. Se a gente não fizer isso, a gente vai perder para o Guajajara. Além disso, que nós também somos um caçador neh. A gente não pensava isso, e o trem só fazendo barulho, barulho. Vamos fazer os Guardiões e nós teremos o carro, o motor, os quadriciclos aqui na aldeia, e hoje nós temos os Guardiões.

Rosana: Como é feita a fiscalização?

Manã: A vigilância aqui para nós é só para a gente vigiar, ver os invasores, bater a foto e marcar o ponto. Esse é o nosso trabalho, que falaram para a gente. Falaram que não podemos ‘bater nos karaí, porque depois eles podem ir atrás de vocês’, e a gente ser perseguido pelos karaí. Ta bom. Nós aceitamos. Nós ganhamos a máquina e o GPS para fazer isso.

Rosana: Manã, você avalia que a invasão diminuiu com o trabalho dos guardiões Guajararas e o de vocês?

Manã: Melhorou! Antigamente era muito, daqui até o Tiracambu, tinha muito invasores. Até nós acompanhamos o policiamento também, que foi na frente. Os karaí confundem os Guajararas com a gente. Os parentes subiram primeiro o Pindaré com a polícia, e depois nós subimos também. Ai, quase que nós íamos pegando o tiro, ainda bem que os ‘homens’ [polícia] foram na frente.

Rosana: Sobre a Serra da Vovó me fale sobre ela, que eu conheci ontem, e o trabalho de fiscalização?

Manã: Onde tem a casa agora, tinha muito maconheiro lá, com as roças de maconha. Se ouvia também ‘meio mundo’ de tiros quando íamos caçar para lá. Agora também diminuiu.

Rosana: Vocês são remunerados para desenvolver esse trabalho ou só ajuda de alimentação?

Manã: Nós recebemos o recurso da nossa comunidade mesmo, Rosana, não o da Vale, o nosso recurso do TCC. É uma ajuda de custo dada durante as atividades desenvolvidas. O rancho (alimentação) para as atividades é pelo PBA. O combustível, o carro e o fardamento também.

Rosana: Me fale sobre a adaptação de vocês à mudança que trouxe o apito e barulho do trem para realizar as caçadas e permanecer aqui?

¹⁴⁰ Que os Awa compreendem como seu *hakwa*. As áreas de usufruto dos dois povos é um aspecto que ainda precisa ser compreendido, ou seja, como as territorialidades Awa e Guajajara se realizam na TI Caru.

¹⁴¹ Um Rio que faz limite com a terra, no município de São João do Caru.

Manã: Sempre nós reclamamos isso, mas a gente se acostumou, ‘tem o barulho do trem, tem o barulho do trem’, a gente se acostuma, não tem para onde ir. Que nem agora, onde nós fizemos a base, os que gostam mais de caçar, eles estão vivendo para lá, como o *Majhuxa’a*¹⁴². Já fica mais perto da caça.

Rosana: E as caças, você acredita que elas também se acostumaram com esse barulho do trem?

Manã: As caças? Às vezes elas vem, distraídas, como os porcos. Uma vez os matamos aqui, bem perto de casa¹⁴³. As caças pequenas, o capelão, eles se acostumaram também, mas percebo que elas estão se afastando. Às vezes o *Tatuxa’a* reclama, quando vai caçar, que tá difícil encontrar, que as caças estão se afastando. Já os porcos de vez em quando eles se distraem e vem para perto da aldeia, aí a gente mata. Os animais pequenos estão espertos também, como a cotia, o veado, eles veem a gente e eles se assustam logo.

Rosana: Você ouviu que as professoras e o Cimi foram processadas pela Vale¹⁴⁴?

Manã: Sim, ouvimos. Os meninos foram testemunhar, porque fomos nós que ocupamos.

Rosana: Para o novo PBA, o que vocês estão pensando de levar para apresentar nessa nova discussão?

Manã: Nós já discutimos um pouco, mas ainda não pensamos muito como vai ser o PBA novo agora. A questão da saúde pelo PBA. Eles [A Vale] não vão ouvir a gente não, que nem sempre eles nunca ouviram a gente. Por isso, o ‘Pistola’ vai chamar a gente, para discutir como eles estão pensando lá. A gente queria ter mais carros aqui na aldeia, ambulância pela Vale, mas acho que a gente não vai conseguir não. Se fosse todo mundo, Guajajara, Awa, Ka’apor, a gente vai conseguir. Porque se for só a gente [Awa], pedir para ela, a gente não vai conseguir não (Entrevista concedida por Manã à pesquisadora, em janeiro de 2024, aldeia Awa).

Na entrevista abaixo se pode perceber a percepção dos Awa de que os Guajajara levam vantagens nas negociações em relação a eles, e que os ‘Guajajara ganham mais’ e que todos deveriam ‘receber por igual’. Durante a reunião de escuta, pude perceber que há a noção de que os povos “devem ganhar igual” e que não haveria critérios identitários que justificasse vantagens de uns em relação a outros, já que todos são indígenas. A reivindicação de uma distribuição equitativa das ações e recursos oriundos da mitigação e da compensação busca, analiso, a

¹⁴² *Majhuxa’a* é irmão do *Tatuxa’a*. Ele é do Igarapé Presídio. Ele é tido como um excelente caçador. Ele conhece profundamente a floresta, e tem muitas histórias de avistamento com outros *Awaka’apahara* ou *mihua* (outros índios), que podem ser Awa ou não.

¹⁴³ De fato, quando morava lá, ocorriam muitos avistamentos dos porcos que passavam nas proximidades da aldeia ou perto de nossa casa, já quase no limite com o Rio Pindaré. Os Awa deixavam as aulas e iam no encalço dos porcos, que atravessavam o rio e chegavam a ser abatidos na EFC.

¹⁴⁴ Conto o resumo do processo com a decisão daquele dia, a Vale interpondo recurso diante da decisão da juíza.

superação de conflitos e a superação da divisão entre os dois povos. Aqui tomo por base a conversa com o Majakatÿa e trechos da entrevista com o Manãxika, onde se pode analisar que os Awa se sentem prejudicados nas negociações *porque não tem como conseguir as coisas de outro jeito que não seja com a Vale*. Observa Majakatÿa.

Rosana: Como você observa a relação dos Guajajara com a Vale?

Majakatÿa: Eles ganham mais. Por exemplo assim, *xikari* (Rosana): se vamos a Brasília para alguma mobilização. Eles pedem R\$100 mil, aí nos dão R\$ 50 mil. Dividir R\$25 mil, tira R\$15 mil para o [aldeia] Cocal [na TI Alto Turiaçu], nós ficamos com o restante para ir ao ATL [Acampamento Terra Livre]. Toda vez é assim para nós. Na próxima, a gente vai discutir isso. Porque é sempre mais para os Guajajara e menos para nós. Muitas pessoas querem ir, mas é pouca grana (Conversa realizada com a pesquisadora em janeiro de 2024, na aldeia Tiracambu).

Rosana: Você, enquanto coordenador, desde 2015 que vocês vêm discutindo com a mineradora Vale, que tem a concessão para operar a EFC. Como você avalia a fala de Awa e a fala da Vale (*awa ñha x Vale ñha*). Como é o encontro dessas falas?

Manã: A questão da Vale, tem discussão também com a Vale. Porque nós perdemos um pouco com a Vale. Quem ganha mais do que nós, são os Guajajaras. Agora vai ter discussão [sobre o PBA] nos próximos dias na aldeia Maçaranduba (Manã não estava na reunião). Eles têm um caminhão grande, nós não temos. Nós queríamos falar com o pessoal da Vale para nós ganhar igual ter caminhão aqui também, porque nós moramos na beira do trilho também. A gente ouve o barulho, que nem os Guajajara ouvem também. É isso que nós estamos pensando para conseguir mais coisas com a Vale, todo mundo. Porque não tem como conseguir as coisas de outro jeito por aqui, que não seja com a Vale. Tem que ser com a Vale mesmo. Mas ela não escuta também, mas a gente fala para ela, é o jeito com a Vale mesmo (Entrevista concedida por Manã à pesquisadora, em janeiro de 2024, aldeia Awa).

As questões aqui relacionadas neste tópico, a partir das entrevistas/falas Awa e Guajajara a ajudam a problematizar e a relativizar que os Awa estariam sendo completamente administrado pelos planos, termos e programas da Vale. Ao contrário, há um processo de politização em curso das lideranças, que por sua vez, elas devem, em algum momento, ela atuará sobre as relações de conflitos diante das negociações com a Vale. Os Awa e os Guajajaras participam de outros espaços para além desse contexto cotidiano das relações com as agências e suas ações.

A este respeito observo que o trabalho de aliança e formação realizado pelo Cimi foi basilar para a politização de lideranças Awa para que a tutela não seja reatualizada. Isto explica o processo da Vale contra nós e as correlações de forças contrárias à essa presença. A percepção que os Awa possuem dos Guajajara frente às negociações com a Vale parte do senso comum, baseado nas relações de poder

que vão revelando, na verdade, que os Awa não são totalmente dominados como usualmente se pensa.

4.3.3 A politização da resistência: “sem a logo da Vale nas costas!”

Os Guajajara, por sua vez, a partir dos movimentos dos atingidos pela mineração e pelos efeitos do crime da Vale, em Mariana e Brumadinho (MG) continuam aprofundando a politização sobre a causa dos povos indígenas e, de modo a destacar, nestes espaços de participação, uma visão crítica sobre a Vale, o que se soma às resistências e buscam diminuir a relação assimétrica existente entre eles e a empresa, como veremos a seguir aspectos dessa politização presentes na fala da liderança/cacique Guajajara, da Aldeia Maçaranduba, durante a abertura da reunião das ações do PBACI. A tomada de consciência perante as reflexões de um coletivo de pessoas violentadas pela Vale, marcou a visão da luta dessa liderança, a ponto de recolher e não mais aceitar a logo da Vale estampada em seus materiais de divulgação. Frisou a liderança, “É andando e aprendendo!”

Eu vestia, na verdade a camisa da Vale, mas com essa viagem que eu fiz a São Paulo, meus parentes as coisas não são dessa forma não. Parece que ela (a empresa) tatua a pessoa, sabe? Pelo que eu percebi lá. Lá tinha parentes, pessoas lá de Brumadinho, onde teve o estouro [de rejeito], eles estavam lá. Havia pessoas do Mosaico [Gurupi], quilombolas, parentes, ribeirinho, estava a Samarco também, a terceirizada da Vale, enfim. Lá eles relataram, parentes, as pessoas que foram afetadas, que nunca foi fácil para elas frente ao que aconteceu. Ai, eu tinha levado umas camisas, uns bonés das guerreiras, para presentear os parentes de lá também. Ainda bem que eu não tirei logo. Mas, depois que eu os vi falando, chorando, relatando, uns falando mal da Vale. Aí, eu peguei a bolsinha, que estava com as camisas e bonés, e guardei. Estava lá a logo da Vale (risos dos parentes). Aí, eu venho percebendo de lá para cá e falei, que a gente não vamos aceitar mais, em qualquer farda ou seja lá no que for, que a Vale venha nos oferecer para botar lá a sua logo. Eu não vou aceitar mais. Agora eu estou entendendo o que ela quer fazer. Ela quer a gente carrega nas nossas costas, ou seja, lá aonde for, uma marca dela que nem um vereador ou um prefeito dá alguma coisa em um bairro, que vai o nome deles nas costas para identificar: ‘ah! É nós que estamos dando as coisas para eles. Então eles estão fechados conosco e concordam que a gente os apoia’. É andando e aprendendo! Eu não sabia disso! Mas essa minha ida lá, eu fique bastante atento no que o pessoal [Vale] estão fazendo. Se nós não gostamos da Vale aqui, lá o pessoal faz é odiar. Sobretudo onde estão as barragens de rejeitos. Isso marcou bastante a gente. Tinham muitas pessoas lá. Eu queria deixar esse lembrete aqui, sobre o discurso ‘ah, a Vale tá fazendo isso, a Vale tá fazendo aquilo, por nós’. Ela só está fazendo, porque é obrigação. E só tão fazendo também assim, porque a justiça determinou que eles [Vale] façam. Não está vindo nada de graça, assim, também não. Mas está lá, no documento feito e assinado (Fala de

abertura durante a reunião dos povos sobre o PBACI de instalação, janeiro de 2024, na aldeia Maçaranduba).

4.3.4 O gado como projeto de futuro para os Awa e Guajajara

Para finalizar esta seção apresento a discussão acerca da opinião dos Awa sobre a avaliação de que os bens e recursos gastos com o PBACI e TCC não representam segurança de renda ou de patrimônio para eles. A perspectiva é o gado como um bem rentável e duradouro, que podem ser, no âmbito das discussões e negociações, defendidos por lideranças de núcleos familiares que já possuem alguma experiência ou disposição em manejar, com o gado, em contraponto a uma ideia não explícita de dependência das ações de mitigação e compensação. Nos trechos abaixo se pode ver a retomada da criação do gado para os Awa.

Rosana: Majakatÿa como está situação de invasão na TI Awa?

Majakatÿa: A gente quer comprar o gado para botar lá, porque estamos gastando dinheiro do PBA e não tem nenhuma renda para a gente. A gente pensou. Porque a gente tem a moto, o quadriciclo, e quando quebrar já foi embora. Aí tem que comprar o gado, 100 cabeça para dividir entre o Awa e Tiracambu. Aqui, eu e o Pake¹⁴⁵, vamos lá para o Caru II [na TI Caru], não queremos ir para a TI Awa não. Lá, no Caru II, é bom para nós. A gente faz caminho por aqui [aldeia Tiracambu], e vai para lá. Esse ramal aqui vai até lá.”

Rosana: Como vocês pretendem conseguir esses bois?

Majakatÿa: Vai ser pelo PBA novo. Vamos pedir, já está anotado no nosso papel. Carro, quadriciclo, moto. É tantas coisas para pedir. Nós combinamos assim: não vamos aprovar nada agora. Vamos discutir esse PBA novo, e se eles não comprarem os carros, motos ou gado, se eles disserem que não podem comprar, aí nós não vamos aprovar nada para ela [Vale] também não (conversa de Majakatÿa com a pesquisadora, em janeiro de 2024, na aldeia Tiracambu, TI Caru).

Rosana: Manã, vocês cresceram bastante. Ai, tem o desafio do futuro. Como vai ser o futuro Awa, frente a relação com a Vale, o PBA e o TCC?

Manã: Nós perguntamos sim. Sempre a maioria pensa com o gado. Como vai ser daqui para frente? Ai, vem a ideia do gado, tem que ser o gado pelo menos a gente possa ter isso, para vender depois. Tem muito essa conversa aqui na aldeia. Porque coisa melhor para a gente não tem não, Rosana. Temos que ter o gado mesmo aqui na aldeia, porque se acabar esse projeto do PBA e do TCC para onde a gente vai agora? Ai, sempre a gente fala com o gado, tem que ter o gado. Ai depois, a Funai vai encontrar com o gado, e dizer: ‘ah, não pode isso, isso não pode!’ (Entrevista concedida por Manã à pesquisadora, em janeiro de 2024, aldeia Awa).

¹⁴⁵ Pakë é irmão do Majakatÿa, filhos do Irakatakoa, originário do Igarapé Amiri'ya.

O gado na TI Caru remete ao histórico das desintrações da terra. As áreas de pastagens das fazendas foram arrendadas como forma de renda, assim como a venda da madeira e do coco babaçu. Os Guajajara possuem rebanhos nessas áreas chamadas de Caru II. Em 2010, eles tentaram convencer os Awa a permitirem que uma estrada fosse aberta pelos madeireiros para que esse gado pudesse chegar até a aldeia Maçaranduba. Os Awa se opuseram ocasionando uma relação tensa e conflitiva, a resistência Awa levou ao abandono da estrada. Lembro-me que em 2010 os Awa foram convencidos a aceitar o “projeto do gado”, convencimento feito por um funcionário da Funai, da etnia Guajajara, indicado pelos Guajajara para ser o “chefe de posto” da Funai, na aldeia Awa. O convencimento logou êxito e os receberam uma porção desse gado vindo dessas áreas, gado que ficou apenas na aldeia Awa sob a pertença do núcleo familiar dos originários do Igarapé Amiri’ya.

Nesta seção, com a descrição destes tópicos a partir da apresentação das informações pormenorizadas pelos entrevistados, foi possível mostrar e problematizar sobre como é que a Funai, o Estado brasileiro e a Vale se relacionam com a questão da redistribuição econômica e do reconhecimento cultural. O fato de os Awa não terem o controle sobre a execução da programática dessas ações, a exemplo da construção das casas, revela que a Funai está operando em favor da manutenção de um estilo primordial para manter os Awa ‘índios’. A Vale segue monetizando, colocando recursos econômicos, é ela que escolhe uma ONG (ISPN) para implementar e levar adiante seus programas e propósitos para dentro das aldeias. Entretanto, os Awa não têm controle sobre a distribuição desses recursos, isso é um poder que fica nas mãos da Vale. Eles não possuem ainda um completo domínio sobre a complexidade desse modo de administração a partir da visão dos planejadores e sua programática, onde as agências e agentes a operam de modo burocratizado, como cumprimento de uma lei. Se a compensação implementada pela Vale é vista pelos povos como uma obrigação, é porque eles percebem que ela está sendo implementada burocraticamente, como um mero cumprimento das normas que regem os empreendimentos licenciados.

Desse modo, os Awa estão alijados das possibilidades de exercer um controle sobre uma suposta redistribuição econômica ligada a um suposto

reconhecimento étnico como forma de combater a injustiça econômica, ou seja, não há margem para que eles possam operar essas relações com a EFC a partir dos instrumentos legais que balizam as relações dos povos indígenas e tribais com o Estado e empresas, como prevê a Consulta Livre Prévia e Informada (CLPI) e seus desdobramentos. Entre os Awa, as agências mediadoras estão atuando como cumprimento de lei e não como políticas de reconhecimento étnico. Isso imprime um sentido de que tudo ali ocorre de acordo com a lei. Entretanto, os mecanismos legais que balizam as relações dos povos indígenas e tribais com o Estado e com empresas, como previstos pela OIT, não estão falando somente em cumprimento de lei, mas, justamente, em uma distribuição de recursos de acordo com uma política étnica específica.

Para Nancy Fraser (2006), dentre os males da injustiça econômica está a privação, não ter acesso a um padrão de vida material adequado. Para ela, o remédio para a injustiça econômica é alguma espécie de reestruturação político-econômica, a “redistribuição”. Ao passo que o remédio para a injustiça cultural, em contraste, é alguma espécie de mudança cultural ou simbólica, o “reconhecimento”. Para Fraser, dentre os exemplos de injustiça cultural ou simbólica estão a dominação cultural (ser submetido a padrões de interpretação e comunicação associados a outra cultura, alheios e/ou hostis à sua própria) e o desrespeito (ser difamado ou desqualificado rotineiramente nas representações culturais públicas estereotipadas e/ou nas interações da vida cotidiana) (2006, p.232).

Para Fraser, “Pessoas sujeitas à injustiça cultural e à injustiça econômica necessitam de reconhecimento e redistribuição” (2006, p.233). A monetarização propiciada pela Vale não equivale a ideia de redistribuição econômica como direito social, como direito étnico, ela não está reconhecendo uma justiça econômica, ou seja, promovendo as condições para essa redistribuição entre os povos por ela afetados. A Funai, por sua vez, ao reatualizar a tutela nesse novo contexto de relações dos Awa com a EFC, segue operando por meio de práticas de dominação cultural e de desrespeito. A Funai não parece estar atuando para uma devida justiça cultural, ou seja, reconhecendo a revalorização das identidades desrespeitadas, a valorização positiva da diversidade cultural, da especificidade da identidade Awa.

A análise dos dados revela que é, justamente, pelo pouco poder de decisão e controle dos Awa sobre esse modo burocrático de administração operado pelas agências mediadoras, na medida em que os Awa não têm acesso a esses recursos a partir de uma política efetiva de redistribuição econômica e do ponto de vista da identidade e do reconhecimento étnico, é que projeto de criação de gado é visto como o mais promissor pelos Awa. Isso é completamente diferente da concepção de compensação afinada com uma política étnica propriamente dita, de reconhecimento de direitos e étnico, de justiça social, onde há redistribuição de recursos e de reconhecimento. O que se observa em desenvolvimento nas aldeias Awa, no âmbito das ações resumidas a programas e termos da Vale, não é uma suposta redistribuição econômica pensada como uma política étnica ou como parte de uma política étnica onde se reconhece e se distribui. Não é o que está acontecendo também por parte da atuação da Funai em termos de reconhecimento étnico. São direitos étnicos que estão em questão na relação dos povos com a EFC. Ao contrário, esses povos estão sujeitos à injustiça cultural e a injustiça econômica na relação com a Vale e com o Estado.

Em conclusão, no plano do discurso, os Awa mantêm uma crítica política à Vale que se pauta na história do próprio povo que tem a sua existência atomizada em função do PGC e, literalmente, atravessada pela EFC. Contudo, no dia a dia, algumas de suas lideranças participam da rotina da administração das ações da Vale. O que passaria a ideia de que há uma 'participação' efetiva dos Awa e conferiria transparência na administração dos recursos e sobre as decisões gerenciadas por meio de sua implementadora (o ISPN).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho dissertativo intitulado "Povo Awa e mineração: atos de resistências no contexto das relações com a EFC" permitiu a realização desta pesquisa com uma abordagem reflexiva sobre a minha atuação junto ao povo Awa, de modo a problematizar e a refletir sobre a minha própria militância alinhada à prática do Cimi em sua relação com os povos indígenas. Essa militância traduz-se em compromisso e solidariedade com a causa indígena. O interesse pelo tema decorre dessa relação e visa conectar as implicações dessa atuação para a defesa dos direitos dos Awa nas suas interações com a EFC ao longo do tempo, refletindo sobre as resistências em curso diante da ferrovia. A atuação do Cimi envolveu um conjunto de estratégias e ações, referidas a pesquisas anteriores sobre a educação escolar entre os Awa (DINIZ SANTOS et al, 2024; SANTOS, 2015), fundamentais para compreender as relações estabelecidas entre os Awa e o Cimi no apoio aos diferentes atos de resistência. Por meio de duas décadas de presença, atuando mediante às prerrogativas constitucionais, o trabalho do Cimi buscou efetivar um conjunto de direitos reconhecidos aos povos, dentre eles, à educação escolar. Essas ações e estratégias sofreram impactos no âmbito dessa relação e, conseqüentemente, sobre a minha prática, a exemplo do processo de interdito proibitório movido pela Vale contra o Cimi e contra mim. Considero que a atuação do Cimi não se enquadra em uma abordagem colonialista, que tomou a demanda por direito à educação como um elemento de civilidade dirigido aos Awa, ao contrário, atuou pelo reconhecimento destes. A análise considerou ainda a perspectiva do dissenso dessa atuação para o interior da Igreja Católica e para os Awa. O desafio apontado pela reflexividade indicou a necessidade de refletir sobre uma mudança de propriedade de posição, passando da condição de militante mediador para a condição de um profissional pesquisador.

O objetivo principal da pesquisa sobre as formas de resistência dos Awa em relação à Estrada de Ferro Carajás (EFC) foi alcançado. No Capítulo 4, apresento diferentes modalidades de resistência dos Awa, com base em dados etnográficos coletados em pesquisas acadêmicas anteriores (2015; 2016) e em trabalhos de campo realizados em fevereiro de 2023 e janeiro de 2024 nas aldeias Awa e

Tiracambu e Maçaranduba. Esses dados foram sistematizados por meio de conversas e entrevistas com lideranças Awa e Guajajara, além de consultas bibliográficas em relatórios, livros, sites e documentos.

Na análise dos resultados apresentados, os dados etnográficos indicaram um crescimento demográfico na aldeia Awa. A partir disso, foi possível quantificar esse crescimento, descrevendo-se a demografia e o parentesco como estratégias matrimoniais Awa. Foram incluídas categorias específicas dos Awa, como *tu tea* e *tu newena*, e apontadas algumas das modalidades de casamentos observadas. A análise dessas modalidades revelou o casamento para dentro do próprio grupo, intraétnico, como uma forma de resistência bastante eficaz em um território compartilhado por outros povos, pluriétnicos. Embora essa modalidade de resistência não esteja na mesma ordem de consciência que os movimentos de interdições na ferrovia, ela mostrou ser bastante eficaz, conforme demonstrado no censo do crescimento da aldeia Awa. Em relação aos casamentos interétnicos, no caso analisado, foi a identidade Awa que se fortaleceu. Isso sugere que os Awa ainda não se abriram para as alianças pluriétnicas, possivelmente devido ao impacto em potencial para a manutenção das formas de reprodução física e cultural desse povo.

Um importante resultado do crescimento demográfico dos Awa é a superação do declínio dos grupos Awa devido às políticas de atração e sedentarização da Funai, após suas transferências para postos indígenas. De quase extintos, reduzidos por doenças a poucos membros dispersos, os Awa passaram a ter uma existência coletiva e territorializada com a demarcação de seus territórios. Em suma, eles superaram as políticas de extermínio do Estado e as estratégias de sedentarização promovidas pela Funai ao longo dos últimos 50 anos. Hoje, uma nova geração de Awa assume o protagonismo, resistindo aos domínios econômicos e culturais impostos por empresas como a Vale e demais agências mediadoras.

Outra estratégia bastante eficaz no conjunto das resistências adotadas não somente para os Awa, mas para os povos indígenas do estado, foi a de “Fazer movimentos na ferrovia”. Por meio desta categoria foi possível contatar,

primeiramente, o nível de uma articulação interétnica no estado, acionada em movimentos de reivindicação por reconhecimento e por justiça, e em segundo lugar, esses movimentos na ferrovia se constituem como atos deliberados e explícitos de contraposição ao poder da Vale e do Estado, que se inserem no conjunto dos diferentes movimentos indígenas no Brasil e América Latina, um exercício político de resistência por direitos: fundamentais, originários e econômicos, que são desrespeitados pela Vale e pelo Estado brasileiro no âmbito da relação com a EFC. Observa-se que essa forma de resistência foi temporariamente desmobilizada pela Vale através de cláusulas contratuais vigentes. Além disso, houve a utilização da criminalização para processar as lideranças envolvidas nesses movimentos na ferrovia. Esses resultados respondem à questão inicial da pesquisa e indicam que o PGC, mesmo sendo extinto, o empreendimento continua, mas se reconfigura por meio da EFC, que se estrutura como um corredor logístico de exportação de *commodities*, situando-se no tempo e no espaço como um *continuum* e gerando desafios, conflitos e impactos ambientais, sociais e culturais sobre os territórios e modos de vida dos povos afetados. Essa reconfiguração facilitou a formação de parcerias entre um indigenismo autoidentificado como especialista, técnico e profissional atuante nessa realidade empírica, juntamente com as organizações representativas dos povos indígenas atualmente, associações indígenas, assessorias (corpo de especialistas e técnicos) e demais agentes do Estado que formam um conjunto de agências mediadoras atuando nas relações entre os Awa e a EFC.

Quanto ao esforço intelectual e ao cuidado etnográfico, a pesquisa permitiu a realização de um censo demográfico, com base no qual foi possível elaborar um croqui (figura 36) para a criação de um mapa em laboratório (figura 37). Este mapa destaca a expansão da aldeia Awa a partir do número de casas e famílias, sistematizado por meio de gráficos que identificam esse crescimento entre os anos de 2008 a 2024, com ênfase no aumento da população feminina. Concluo com a sistematização em gráfico das ocorrências dos casamentos intraétnicos verificados (figura 39), utilizando cores para identificar os diferentes grupos de origem. A entrada como missionária indigenista proporcionou a oportunidade de observação através da imersão na cultura do povo, possibilitando a convivência com o grupo

por duas décadas. Isso permitiu a realização de uma análise antropológica com dados etnográficos cuidadosamente coletados no campo, que esclareceram o tema em questão, incluindo a descrição dos processos de judicialização da demarcação da terra indígena Awa e da duplicação da EFC.

Por conseguinte, a proposição da pesquisa e a sistematização de seus resultados é uma devolução de uma memória de um novo fazer etnográfico a partir de uma atuação militante. Primeiramente refiro-me ao Cimi por sua atuação junto aos Awa e demais povos indígenas do MA, e à minha própria memória nestes anos de militância e dedicação. Em segundo lugar, aos Awa, por terem me permitido militar por direitos em suas causas por reconhecimento, devolvo as interpretações analíticas como síntese de uma parte das relações com a EFC. Em terceiro lugar é uma devolução à história dos movimentos indígena no estado por meio de uma síntese aos atos de “fazer movimento na ferrovia” como parte da história de suas lutas de resistência indígena de contraposição aos grandes empreendimentos na Amazônia e ao próprio Estado brasileiro, organizada em movimentos de articulação e mobilizações interétnicas. Por fim, reitero, este modo de fazer etnografia “por dentro” (*inner life*, buscando formas de entendimento que se dão por dentro da vida interior dos grupos, como sustentam alguns antropólogos tidos como pioneiros da disciplina) que reconhece, inclusive, a minha inserção social e minha subjetividade como pesquisadora, demarca, portanto, uma diferença em relação aos estudos anteriores sobre o tema, somando-se ao conjunto dos demais estudos contemporâneos sobre os Awa e sobre os desdobramentos da EFC.

Em relação à duplicação da EFC no âmbito jurídico, concluo que os processos descritos estão em andamento e continuam a ser debatidos no sistema judiciário, assim como os interditos contra o Cimi e lideranças. A descrição e análise deste campo permitiram refletir sobre a possibilidade de acionar outros mecanismos e estratégias legais como forma de reparação das violações cometidas pelo não reconhecimento dos direitos dos povos.

O principal desafio analítico consistiu em conectar as diferentes formas de resistência dos Awa que desafiam o poder da Vale e seus métodos de intervenção, os quais buscam assegurar que a resistência dos Awa permaneça no plano da

passividade. Assim, suas manifestações cotidianas de resistência não diferem significativamente das formas públicas e declaradas de resistência, dado que a crítica à dominação da Vale e ao controle exercido pelo Estado, por meio da Funai, está presente no discurso diário dos Awa. Embora eles estejam, em tese, vinculados por um “TCC” que os impede de interditar a EFC, é perceptível que os Awa estão decididos a não aceitar o argumento da Vale de não atender à compra de gado. Da mesma forma, na fala do cacique Pistola, fica evidente que os Guajajara se opõem ao discurso da Vale de que a aquisição de ambulâncias e planos de saúde deve ser provida pelo Estado.

Prevejo como possibilidade de estudos um resgate junto aos protagonistas dos movimentos na ferrovia sobre os conhecimentos próprios, intrínsecos empregados nos atos das mobilizações interétnicas de interdição, frente às relações de poder e às correlações de forças, paralisando os maiores trens do mundo e causando a interrupção do trânsito de milhões de toneladas de minérios. Acrescento ainda como possibilidades de aprofundamento estudos das outras formas cotidianas de resistência Awa frente às intervenções da Vale e demais agenciamentos locais, com o propósito de aprofundar a avaliação dos indígenas sobre estes programas e como eles estão construindo outras perspectivas de contraposição no âmbito dessas relações. Por fim, trago o tema dos casamentos interétnicos e sua relação com os territórios pluriétnicos atualmente reconhecidos na Amazonia maranhense, dentre eles, os casamentos entre os Awa e os Ka’a’por na perspectiva multiétnicas dessas alianças em territórios pluriétnicos. Seguir aprofundando a percepções Awa sobre os casamentos intraétnicos como formas de crescimento e valorização da identidade Awa, e a potência disso para os seus atos mobilizadores em favor de seus direitos e de seu reconhecimento.

Despeço-me com uma narrativa dos Awa, que remete a uma mirada sobre as relações de poder que eles movem contra o “dragão de ferro”¹⁴⁶, a EFC e a Vale, ao refletir sobre as formas de resistências cotidianas dos Awa, recordei-me de uma

¹⁴⁶ Em referência ao documentário de Murilo Santos, A peleja do povo contra o dragão de ferro. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=o-bZvgk50NI>

das narrativas¹⁴⁷ deles em que a ideia da resistência parece está registrada em sua cosmovisão cultural. Eles contam que a onça, o animal mais temido das florestas habitadas por eles, embora seja vista como a mais poderosa na arte da predação, é considerada passível de ser enganada por animais que podem ser vistos como inferiores, como o jabuti. O jabuti, animal pouco habilidoso nos movimentos, reuniu as melhores maneiras de matar a onça quando percebeu que ela queria passar-se como sua amiga ao vê-lo em uma situação embaraçosa: abandonado pelos macacos no olho de uma palmeira. Esperto, o jabuti jogou-se em um movimento calculado e preciso, acertando a cabeça da onça, partindo-a. Antes de deixar o local, ele se certificou de que a onça estava realmente morta, mordendo o seu nariz. Sem resposta da onça, ele saiu da cena dando risadas.

¹⁴⁷ Confira a narrativa no livro *Awa 'ŋha pape rehe'* – a fala Awa sobre o papel em Cimi MA (2007).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOSTA, Alberto. **O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (Org.). As estratégias de exportação agromineral e a usurpação das terras tradicionalmente ocupadas. In.: **Mineração e Garimpo em Terras tradicionalmente ocupadas: conflitos sociais e mobilizações étnicas**. Manaus: UEA Edições/ PNCSA, 2019.

_____. Curso: **uma discussão sobre as práticas de trabalho de campo: fieldnotes**. In Antropologia e Colonialismo: etnografias periféricas em Moçambique, Quênia, Sudão e Brasil. Alfredo Almeida (Org.). – São Luís: UEMA Edições / PNCSA, 2021.

_____. **Carajás: a guerra dos mapas**. Belém: Seminário Consulta, 1995.

_____. **Quilombolas e novas etnias**. Manaus: UEA Edições, 2011.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANJOS, M. Fabri. **Bioética nas Desigualdades Sociais**. A Bioética no Século XXI. Brasília: UNB, 2000, p. 54

ASSELIN, Vitor. **Grilagem: corrupção e violência em terras do Carajás**. Petrópolis: Ética Editora, 2009.

AGAMBEN, Giorgio. **O que é um povo? Análise de uma fratura biopolítica**. Tradução Davi Pessoa. 2015. Disponível em: <https://www.ppgcspa.uema.br/wp-content/uploads/2015/06/O-que-é-um-povo.pdf>. Acesso em maio de 2023.

ALMUDENA, Hernando; COELHO, Elizabete. (Orgs.) **Estudos sobre os Awá: caçadores – coletores em transição** –. São Luís: Ed. EDUFMA/IWGIA, 2013.

BALÉE, William. Biodiversidade e os índios amazônicos. In.: CASTRO, Cunha (Org). **Amazonia: etnologia e história indígena**. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP/ FAPESP, p. 385-393, 1993.

BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BALANDIER, Georges. **A situação colonial: abordagem teórica**. Cadernos Ceru v. 25, n. 1, 2014.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BARTH, Fredrik. **Grupos étnicos e suas fronteiras**. São Paulo: Editora Unesp, 1969.

BATALLA, Guillermo. **El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial**. Revista semestral de la Asociación Latinoamericana de Antropología, v 2, n 3, enero-junio, 2019.

BENJAMIN, Walter. **Walter Benjamin, Sociologia**. São Paulo: Ática, 1991.

BERCOVICI, Gilberto. Duplicação da Estrada de Ferro Carajás: Estudo de Caso. In.: GEDIEL, José Antônio Peres et al (Orgs.). **Direitos em Conflitos: movimentos sociais, resistências e casos judicializados: estudos de casos**. Curitiba: Kairós Edições, 2015. Disponível em: <http://www.ipdms.org.br/files/2015/11/direitos-em-conflito-movimentos-sociais-resistencia-e-casos-judicializados-vol-1-1.pdf>. Acesso em: 11 nov. 2015.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas: Sobre a teoria da ação**. Tradução: Marilza Correa. Campinas, SP: Papyrus, 1996.

BRASIL. Secretaria de Comunicação Social. **Brasil tem 1,69 milhão de indígenas, aponta Censo 2022**. 2023. Disponível em: <https://www.gov.br/secom/pt-br/assuntos/noticias/2023/08/brasil-tem-1-69-milhao-de-indigenas-aponta-censo-2022>. Acesso em: 24 de maio de 2024.

BRASIL DE FATO. **População indígena quase dobra e chega a 1,7 milhão; trabalho inédito do IBGE no Censo 2022 explica mudança**. 2023. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2023/08/07/populacao-indigena-quase-dobra-e-chega-a-1-7-milhao-trabalho-inedito-do-ibge-no-censo-2022-explica-mudanca>. Acesso em 24 de maio de 2024.

BRASIL. Ministério Público Federal. Procuradoria Regional. MA. **Ação Civil Pública N. 0061827-77.2015.4.01.3700**.

BRASIL. Ministério Público Federal. Procuradoria Regional. MA. **MANIFESTAÇÃO N. 2125/2023**.

BRASIL. **Recurso Extraordinário Ministro 1.017.365 Santa Catarina**. Ministro Relator Edson Fachin. Tribunal Pleno, julgado em 21/02/2019. Processo Eletrônico DJe- 075 DIVULG 10-04-2019 PUBLIC 11-04-2019.

BRASIL. **Agravo de Instrumento N. 0040112-21.2015.4.01.0000/MA**. Desembargador Federal Jirair Aram Meguerian. Tribunal Regional Federal da Primeira Região.

BRASIL. Agência Nacional de Transporte Terrestre. **3º Termo Aditivo ao Contrato de Concessão da EFC**. Caderno de Obrigações, Anexo 1. 2020.

BRONZ, Deborah. **Do campo etnográfico ao campo político: uma análise dos bastidores do licenciamento ambiental**. Guarimã Revista de Antropologia & Política, v. 1, n. 1, p. 9-35, jul-dez, 2020.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

CAPUCCI, Maria Rezende. A fundamental e obrigatória observância dos direitos dos povos indígenas nos projetos e execução de grandes empreendimentos hidrelétricos: a consulta livre, prévia e informada como pressuposto de validade dos atos do poder público que afetem os povos indígenas. In.: FEITOSA, Saulo Ferreira; BRIGHENTI, Clóvis Antônio (Orgs.). **Empreendimentos que Impactam Terras Indígenas**. Brasília: Cimi, p. 45-53, 2014.

CIMI. **Awá Guajá ocupam a Ferrovia Carajás, da Vale, e podem ser despejados nesta terça (14)**. 2016. Disponível em: <https://cimi.org.br/2016/06/38540/>. Acesso em junho de 2023.

CIMI. **Plano Pastoral**. Brasília-DF, 2015.

CIMI. **Povos do Maranhão bloqueiam Estrada de Ferro Carajás e mantêm ocupação ao DSEI do estado**. 2013a. Disponível em: <https://cimi.org.br/2013/07/35024/>. Acesso em julho de 2023.

CIMI. **Coapima esclarece fatos sobre a ocupação da estrada de ferro Carajás**. 2013b. Disponível em: <https://cimi.org.br/2013/07/35034/>. Acesso em julho de 2023.

CIMI. **Movimento indígena do Maranhão continua interditando a ferrovia Carajás pela melhoria na atenção à saúde indígena**. 2013c. Disponível em: <https://cimi.org.br/2013/07/35044/>. Acesso em julho de 2023.

CIMI. **Indígenas Guajajara e Awá-Gujá seguem ocupando ferrovia da Vale contra Portaria 303**. 2012. Disponível em: <https://cimi.org.br/2012/10/34090/>. Acesso em abril de 2024.

CIMI. **Informe nº 702: Mobilizações pela saúde repetem-se em todo o país**. 2006a. Disponível em: <https://cimi.org.br/2006/02/24514/>. Acesso em abril de 2024.

CIMI. **Indígenas permanecem mobilizados em torno da Saúde no Maranhão**. 2006b. Disponível em: <https://cimi.org.br/2006/02/24478/>. Acesso em abril de 2024.

CIMI. **O Maranhão e o Desenvolvimento**. Grupo de Estudos sobre Carajás, Caderno de debates, n. 2. São Luís: Maria Fumaça, 1991.

CIMI. **CVRD x Guajá: a trajetória de uma tragédia**. São Luís, janeiro, 1993.

COELHO, Tádzio Peters; WANDERLEY, Luís Jardim. Projeto grande Carajás: expressões do modelo mineral na Amazônia. *In*: WANDERLEY, Luís Jardim (Org.). **Quatro Décadas do Projeto Grande Carajás: fraturas do modelo mineral desigual na Amazônia**. Brasília: Comitê Nacional em Defesa dos Territórios frente à mineração, p. 10-19 2021.

COELHO, Elizabeth Maria. **Fora dos trilhos: o projeto Carajás e o povo Awá**. 38º Encontro anual da ANPOCS. Caxambu-MG, 2014.

COAPIMA Coordenação das Organizações e Articulações dos Povos Indígenas do Maranhão COAPIMA. **Nota de esclarecimento sobre a ocupação da Estrada de Ferro Carajás, no MA**. 2013. Disponível em: <https://cimi.org.br/2013/07/35034/>. Acesso: junho de 2024.

CORREIO Portal de Carajás. **Ferrovia Carajás volta a ser bloqueada por indígenas da TI Mãe Maria**. 2024. Disponível em: <https://correiodecarajas.com.br/ferrovia-carajas-volta-a-ser-bloqueada-por-indigenas-da-ti-mae-maria/>. Acesso em julho de 2024.

CORMIER, Loretta A. *The ethnoprimateology of the Guajá indians of Maranhão, Brazil*. Tese de doutorado. Tulane University, 2000.

ESCOLA AWA 'YRYHU WA'ÏTUHU MA'A. **PROJETO POLÍTICO PEDAGÓGICO**. Proposta em discussão para aprovação do CEE/MA, 2014. Documento acervo CIMI-MA.

DINIZ SANTOS, R. de J.; BONIN, I. T.; MARTINS, M. D. C. AWA PAPEHAPOHA: um estudo sobre educação escolar entre os Awa Guajá/MA. **Revista GeoUECE**, [S. l.], v. 13, n. 25, 2024. DOI: 10.52521/geoece.v13i25.12217. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/GeoUECE/article/view/12217>.

FABBRI, Luiz Carlos. **O marco jurídico do direito à memória e à verdade**. Disponível em: <http://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Direitos-Humanos/O-marcojuridico-do-direito-a-memoria-e-a-verdade/5/17835>. Acesso em

FOUCAULT, Michel. Os intelectuais e o Poder. Conversa com Gilles Deleuze e Michel Foucault. *In*: MACHADO, Roberto (Org.). **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FRASER, Nancy. **Da redistribuição ao reconhecimento?** Dilemas DA JUSTIÇA numa era "pós-socialista". Tradução: Júlio Assis Simões. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 14/15, p. 1-382, 2006.

FORLINE, Louis C. *The persistence and cultural transformation of the Guajá indians foragers of Maranhão state, Brazil*. Tese de doutorado. University of Florida, 1997.

GARCIA, Ana Saggio. Empresas transnacionais brasileiras: dupla frente de luta. In: INSTITUTO ROSA Rosa LUXEMBURG STIFTUNG et al. (Org). **Empresas transnacionais brasileiras na América Latina: um debate necessário**. São Paulo Expressão Popular, 2009.

GARCIA, U. F. **Karawara, a caça e o mundo do Awá-Guajá**. Tese. Doutorado em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

GÖRGEN, Sérgio Antônio. **A parte podre da Igreja Católica**. Brasil de Fato, 2018. Disponível em: <https://brasildefatorj.com.br/2018/10/18/artigo-or-a-parte-podre-da-igreja-catolica>. Acesso em: agosto de 2024.

BANIWA, Gersem Luciano. **Movimentos e políticas indígenas no Brasil**. Tellus. Campo Grande, ano 7, n. 12, p. 127-146, 2007.

GOMES, Mércio Pereira; MEIRELLES, José Carlos. **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, 2002. Disponível em: <https://repositorio.bvspovosindigenas.fiocruz.br/handle/bvs/6115>. Acesso em: abril de 2023.

ISPNI Instituto Sociedade Patrimônio e Natureza. **Relatório Anual. 2019, 2020, 2021, 2022**. Disponível em: <https://ispni.org.br/> Acesso: abril de 2023.

IBGE. **Censo 2010**. Disponível em: <https://indigenas.ibge.gov.br/pt/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena/os-indigenas-no-censo-demografico>. Acesso em: abril de 2024.

IBGE. **Censo 2022**. Disponível em: <https://educa.ibge.gov.br/criancas/brasil/nosso-povo/22324-os-indigenas-no-censo-2022> Acesso em: abril de 2024.

LACERDA, Rosane. **Os povos indígenas e a Constituinte 1987-1988**. Brasília: CIMI, 2008.

LORENZ, S. S.; FRANCA, M. J. P.; SANTOS JUNIOR, J. F. **Estudo de componente indígena das Terras Indígenas Rio Pindaré e Caru: processo de licenciamento ambiental da ampliação da Estrada de Ferro Carajás**. São Paulo, 2013.

MAYBURY-LEWIS, David. **Vivendo Leviatã: grupos étnicos e o estado**. Anuário Antropológico, v. 8, n.1, p. 103-118, 2018. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6302/7723>. Mamdani, Mahmood. London Review of Books, v. 34, n. 17, Sept. 2012.

MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo; NUNES, Patrícia Maria Portela; MARTINS, Cynthia Carvalho (Orgs.). **Conflitos territoriais e povos comunidades tradicionais: descrição de territorialidades específicas**. São Luís: EDUEMA, 2020.

MARANHÃO. **Ação Civil Pública N. 61827-77.2015.4.1.3700**. Juiz Federal Ivo Anselo Höhn Junior. Justiça Federal de Primeira Instância, Seção Judiciária do Maranhão, Juízo da 8ª Vara.

MARANHÃO. **Ação Civil Pública N. 26295-47.2012.4.01.3700**. Juiz Federal Ricardo Felipe Rodrigues Macieira. Justiça Federal de Primeira Instância, Seção Judiciária do Maranhão, Juízo da 8ª Vara.

MINISTERIO PUBLICO FEDERAL. PR-MA-MANIFESTAÇÃO-2125/2023.

MARANHÃO. **Suspensão de Liminar ou Antecipação de Tutela N. 0056226-40.2012.4.01.0000/MA**. Desembargador Federal Presidente Mário César Ribeiro. Tribunal Regional Federal da Primeira Região.

MATO GROSSO. **Apelação/Reexame Necessário N. 0003947-44.2012.4.01.3600/MT**. Desembargador Federal Souza Prudente. Tribunal Regional da Primeira Região.

MARANHÃO. Justiça Federal. **Ação Civil Pública N.º 26295-47.2012.4.01.3700** da 8ª Vara Federal da Seção Judiciária do Maranhão proposta pela Sociedade Maranhense de Direitos Humanos, Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN), contra a Vale S/A e o IBAMA. Justiça Federal de 1ª Instância. Seção Judiciária do Estado do Maranhão.

NUNES, Patrícia Maria Portela. **Canelatúia, Terra dos Pobres, Terra da Pobreza: uma territorialidade ameaçada, entre a recusa de virar Terra da Base e a titulação como Terra de Quilombo**. Tese de Doutorado. Programa Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, 2011.

O'DWYER. Eliane Cantarino. **O papel social do antropólogo e do conhecimento disciplinar nos debates públicos do Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: E-papers, 2010.

_____. **Laudo Antropológico**. Processo judicial nº 95.353-8. 5ª Vara da Justiça Federal do Maranhão, 2001.

OLIVEIRA, Adalberto Luiz. **Projeto Carajás, práticas indigenistas e os povos indígenas no Maranhão**. Revista Antropológicas, v. 15, n. 2, p. 135-170, 2004.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades.** Rio de Janeiro: Contracapa, 2016.

_____. **Mensurando Alteridades, Estabelecendo Direitos: Práticas e Saberes Governamentais na Criação de Fronteiras Étnicas.** Revista Dados, v. 55, n. 4, 2012.

ONU Organização das Nações Unidas. **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas.** Aprovada na 107ª Sessão Plenária da Assembleia Geral da ONU, 2007. Disponível em: https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_pt.pdf. Acesso em: 24 set. 2023.

OIT Organização Internacional Do Trabalho. **Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação Organização Internacional do Trabalho.** Brasília: OIT, 2011. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao_169_OIT.pdf. Acesso em: 10 jun. 2023.

O IMPARCIAL. **Marco Temporal: indígenas bloqueiam estradas no interior do Maranhão em protestos.** 2024. Disponível em: <https://oimparcial.com.br/noticias/2024/08/portando-foices-facas-e-arco-e-flecha-indigenas-bloqueiam-ma-014-em-viana/>. Acesso em maio de 2024.

PEREIRA, Edir Augusto Dias. **Resistência Descolonial: estratégias e táticas territoriais.** Terra Livre, v. 2, n. 43, p. 17-55, 2017. Disponível em: <https://publicacoes.Awab.org.br/terralivre/article/view/615>. Acesso em: 24 set. 2023.

PLANO BÁSICO AMBIENTAL Componente Indígena Awá e Guajajara das Terras Caru e Rio Pindaré. **Processo de Licenciamento ambiental da ampliação da Estrada de Ferro Carajás/VALE.** Brasília, 2015.

PORTAL G1. **Agência Estado. Índios desocupam ferrovia da Vale no Maranhão.** Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/noticia/2011/02/indios-desocupam-ferrovia-da-vale-no-maranhao.html>. Acesso em abril de 2024.

PORTAL G1. **Após protestos em ferrovia, indígenas se reúnem com ministro da Saúde.** 2013. Disponível em: <https://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2013/07/apos-protestos-em-ferrovia-indigenas-se-reunem-com-ministro-da-saude.html>. Acesso em: junho de 2024.

PORTAL G1. **Índios permanecem bloqueando a Estrada de Ferro Carajás.** 2015. Disponível em: <https://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2015/08/indios-permanecem-bloqueando-estrada-de-ferro-carajas.html>. Acesso em: em abril de 2024.

PUERTA, S. Claudia. **El proyecto del Cerrejón: un espacio relacional para los indígenas wayuu, la empresa minera y el Estado colombiano.** Boletín de Antropología. Medellín, v. 24, n. 41, 2010, p. 149-179.

QUINALHA, Renan Honório. **Justiça de Transição: contornos do conceito.** São Paulo: Outras Expressões, 2013.

REPORTER BRASIL. **Quilombolas do Maranhão bloqueiam ferrovia da Vale.** 2014. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2014/09/quilombolas-do-maranhao-bloqueiam-ferrovia-da-vale/>. Acesso em: junho de 2024.

RODRIGUES, Ayrton Dall'Igna. **Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas.** São Paulo: Edições Loyola, 2002.

RODRIGUES, Ayrton Dall'Igna. **Relações internas na família linguística Tupí-Guaraní.** Revista Brasileira de Linguística Antropológica, v. 3, n. 2, ano. dez. 2011.

RODRIGUES, Gilderlan.; ABDIAS, Geraldo; SANTOS, Rosana. Os Awa-Guajá em situação de isolamento no Maranhão. In.: LOEBENS, Guenter Francisco; NEVES, Lino João de Oliveira (Orgs.). **Povos indígenas isolados na Amazônia: a luta pela sobrevivência.** Manaus: EDUA, p. 109-119, 2011.

RIBEIRO, Darcy (1996). **Diários Índios – Os Urubu-Kaapor.** São Paulo: Companhia das Letras.

SANTOS, Jorge Luís Ribeiro dos. **Povos indígenas, direito e estado: rompendo cânones do integracionismo jurídico.** Novos Estudos Jurídicos. Itajaí, v. 20, n. 1, p. 256-283, 2015. DOI: 10.14210/nej. Acesso em: maio de 2023.

SANTOS, Rosana de J. D. **Sai da frente que lá vem o trem da Vale: violações e ilegalidades na duplicação da Estrada de Ferro Carajás.** Relatório Violência contra os povos indígenas no Brasil, dados de 2016. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, p. 34-40, 2017.

_____. **Os atuais desdobramentos do programa grande carajás e os Awa Guajá.** XIV Reunião de Antropologia do Mercosul : reconexões e desafios a partir do sul global [livro eletrônico] : anais eletrônicos /coordenação Renata de Sá Gonçalves, Deborah Bronz, Felipe Berocan Veiga. --São Paulo, SP: Síntese Eventos, 2023.

_____. **Awa Papejapoha: um estudo sobre educação escolar entre os Awa Guajá/MA.** Trabalho de Conclusão. Universidade de Brasília. Planaltina - DF, 2015. 162 p.

_____. **Terras indígenas Awa e Cana Brava no contexto dos 40 anos de existência do Cimi no Brasil.** Material para estudo. São Luís: CIMI MA, 2012.

SIGAUD, Lygia. **A política social do setor elétrico. Sociedade e Estado.** Brasília, v. 4, n. 1, p. 55-71, jan./jun. 1989. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/download/41851/32611/123266>. Acesso, em 20.05.2023

SILVA, Cristhian T. da; SOBREIRO, Carolina Ramos. **A Expansão Espacial do Capitalismo na Amazônia Brasileira: O caso da duplicação da Estrada de Ferro Carajás e o futuro territorial dos Awá-Guajá.** Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas, v. 12, n. 2, 2018.

SILVA, Cristhian Teófilo da. **Movimentos indígenas na América Latina em perspectiva regional e comparada.** Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas, v. 9, n.1, p.165-206, 2015.

SUESS, Paulo. **Pastoral indigenista nos anos 80: resgate histórico-sistemático de desafios, respostas e propostas.** Revista de Cultura Teológica, n. 14, p. 117-139, 1996.

_____. **Luta e Contemplação: Mística missionaria militante entre e além de Medellín e Aparecida.** Disponível em: <http://www.missilogia.org.br/wp-content/uploads/2017/11/Paulo-Suess.pdf>

SCOTT, James C. **A dominação e a arte da resistência: discursos ocultos.** Tradução de Pedro Serras Pereira. 1ª Ed. Livraria Letra Livre, Lisboa, 2013.

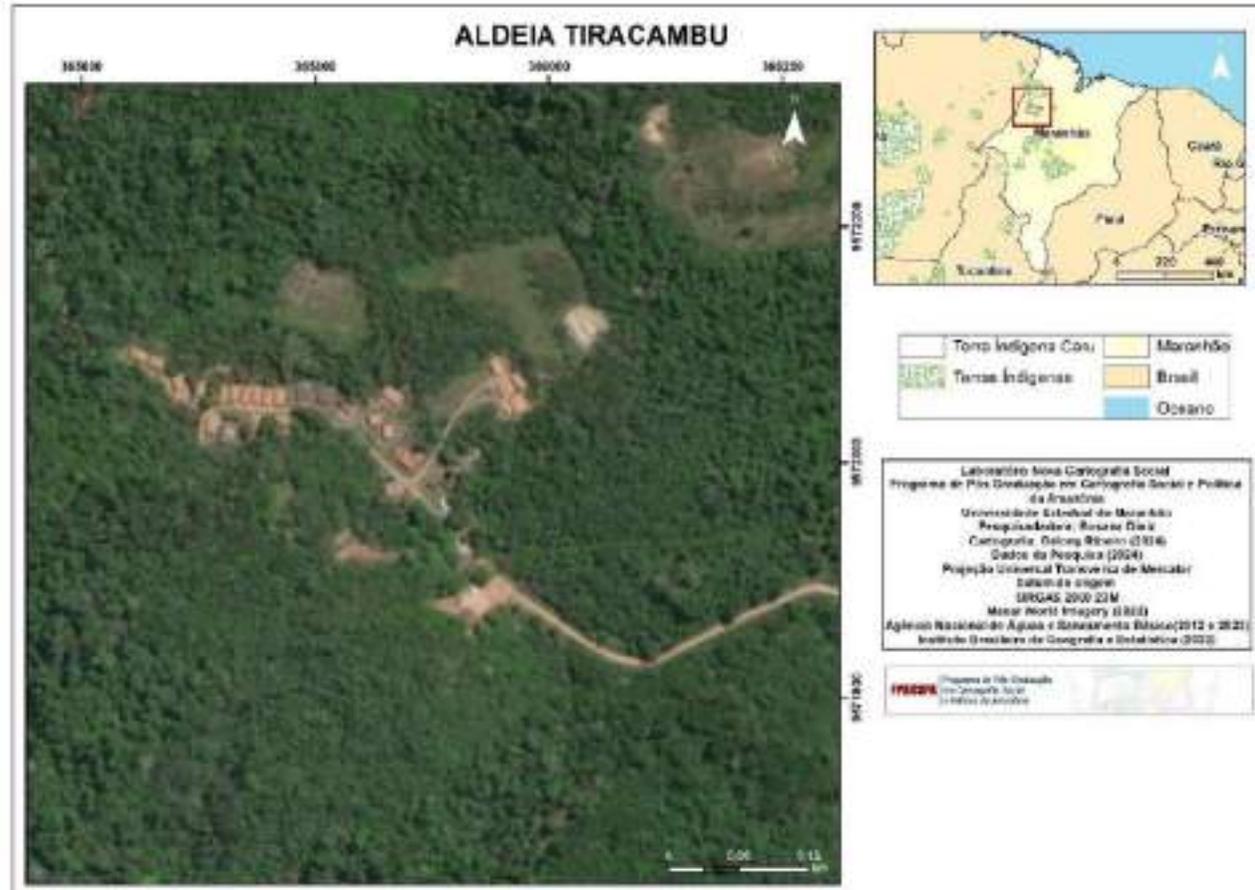
UBBIALI, Carlo. **O deus nômade: O mundo espiritual dos Guajajara.** São Luís: Associação Carlo Ubbiali, 2005.

ZANNONI, Claudio. **Conflito e coesão: o dinamismo tenetehara.** Brasília: CIMI, 1999.

WACQUANT, Loïc. **Seguindo Pierre Bourdieu no campo.** Revista de Sociologia e Política. Nº 26: p. 13-29, junho. Curitiba, 2006.

ANEXOS

Anexo 1: Foto de satélite da Aldeia Tiracambu



Fonte Laboratório do PPGCSPA (2024).

