

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

RIBAMAR RIBEIRO JUNIOR

“Nós estamos igual *kapràn*”

**UM ESTUDO DA TERRA INDÍGENA MÃE MARIA NO CONTEXTO DOS
NEOALDEAMENTOS**

BELO HORIZONTE

2020

Ribamar Ribeiro Junior

“Nós estamos igual *kapràn*”

**UM ESTUDO DA TERRA INDÍGENA MÃE MARIA NO CONTEXTO DOS
NEOALDEAMENTOS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia; área de concentração em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Ruben Caixeta de Queiroz.

Belo Horizonte - MG

2020

306	Ribeiro Junior, Ribamar.
R484n	“Nós estamos igual kapràn” [manuscrito] : um estudo da
2020	Terra Indígena Mãe Maria no contexto dos neoaldeamentos / Ribamar Ribeiro Junior. - 2020.
	249 f. : il.
	Orientador: Ruben Caixeta de Queiroz.
	 Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	Inclui bibliografia.
	 1. Antropologia – Teses. 2. Índios - Teses. I. Queiroz, Ruben Caixeta de. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Ficha catalográfica elaborada por Vilma Carvalho de Souza - Bibliotecária - CRB-6/1390

Ata de defesa

27/01/2021

SEI/UFMG - 0286033 - Ata de defesa de Dissertação/Tese



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

ATA DA DEFESA DE TESE DE DOUTORADO EM ANTROPOLOGIA DE RIBAMAR RIBEIRO JÚNIOR (MATRÍCULA N.º 2016651118)

Aos 02 (dois) dias do mês de outubro de 2020 (dois mil e vinte), reuniu-se em ambiente virtual, pelo canal do Youtube PG-ANTROPOLOGIA UFMG a Comissão Examinadora, para julgar em exame final, a Tese intitulada: ***"NÓS ESTAMOS IGUAL KAPRÀN"*** - *Um estudo da Terra Indígena Mãe Maria no contexto dos nealdeamentos*, requisito final para a obtenção do Grau de Doutor em Antropologia, área de concentração: Antropologia Social - linha de pesquisa: Etnologia Indígena e de Povos Tradicionais. A Comissão Examinadora foi composta pelos professores doutores: Ruben Caixeta de Queiroz (PPGAn/UFMG) Orientador; Iara Ferraz (UFRJ); Bruno Nogueira Guimarães (ENSP-Fiocruz e University of St Andrews); Pedro Rocha de Almeida e Castro (FAE/UFMG) e Karenina Vieira Andrade (FAFICH/UFMG). Abrindo a sessão, o Presidente da Comissão Prof. Ruben Caixeta de Queiroz, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra ao doutorando Ribamar Ribeiro Júnior para apresentação da sua Tese. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa do candidato. Logo após a arguição dos examinadores, a Comissão se reuniu, sem a presença do doutorando, para julgamento e expedição do resultado final. Neste momento, a rede de internet de um dos membros da Comissão caiu, sem possibilidade de sua conexão e comunicação com o restante da banca. Por isso, a sessão foi encerrada, sem a divulgação do resultado final no dia 02/10/2020. Uma nova reunião virtual, então, foi agendada para a data de 05/10/2020, às 15 horas, para que os membros da Comissão Examinadora pudessem avaliar e deliberar sobre o resultado final do exame, sem a presença do público. Neste momento, os membros da Comissão Examinadora aprovaram a Tese por unanimidade e o resultado foi comunicado publicamente ao candidato pelo Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, o Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 05 de outubro de 2020.

Prof. Dr. Ruben Caixeta de Queiroz (Orientador)

Profa. Dra. Iara Ferraz

Prof. Dr. Bruno Nogueira Guimarães

Prof. Dr. Pedro Rocha de Almeida e Castro

Profa. Dra. Karenina Vieira Andrade



Documento assinado eletronicamente por Ruben Caixeta de Queiroz, Professor do Magistério Superior, em 06/10/2020, às 14:20, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.

27/01/2021

SEI/UFMG - 0286033 - Ata de defesa de Dissertação/Tese



Documento assinado eletronicamente por Karenina Vieira Andrade, Professora do Magistério Superior, em 06/10/2020, às 14:43, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.



Documento assinado eletronicamente por Pedro Rocha de Almeida e Castro, Professor do Magistério Superior, em 06/10/2020, às 14:50, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.



Documento assinado eletronicamente por Iara Ferraz, Usuário Externo, em 06/10/2020, às 20:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.



Documento assinado eletronicamente por Bruno Nogueira Guimarães, Usuário Externo, em 07/10/2020, às 21:31, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador 0286033 e o código CRC B3BCD9F5.

Referência: Processo nº 23072.231563/2020-51

SEI nº 0286033

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais José Ribamar Virgínio Ribeiro e Genesia Lima Virgínio (in memória): pelo esforço e dedicação, por sonhos e pela realização. Dedico-lhes com carinho e agradecimento por ter se deslocados de onde não havia muita perspectiva de estudo para nos orientar e acreditar na possibilidade de dias melhores.

Esta tese não seria realizada sem a cooperação e a sinergia de várias pessoas em diferentes momentos. Quero agradecer a cada uma delas, nominalmente e de forma geral. Aos *Parkatêjê*, *Kyikatêjê* e *Akrãtikatêjê* pelo caminho etnográfico proporcionado nestes últimos dez anos.

Ao professor Cristiano Bento (UNIFESSPA) meu colega de mestrado que me deu pista, o sinal, e assim fui estimulado a fazer na UFMG.

Aos membros do Grupo de Pesquisa Territórios Indígenas e Etnoenvolvimento (GPTIE), em especial aos professores e pesquisadores Ronnielle Lopes de Azevedo, Rayane Gomes da Silva, Maria Cristina Alencar, William Bruno Silva Araújo, Laécio Rocha de Sena, Tatiane de Cassia Costa Malheiro, Milton Pereira Lima, Josélio Ramos, Marlene Borges, Richelly de Nazaré, Leni Feitosa, José Rodrigues, Quelvía Tavares, Tayana Cortez, Mara Pereira, e Marcos Landin, todos eles com envolvimento em pesquisa junto aos “Gavião” e outros povos indígenas da região.

Aos amigos e amigas que me receberam em Belo Horizonte: a professora Carla Dias, Karla Biver, Regina, Lília, Hudson, Paulo e tantos outros que com muito afeto me acolheu, assim como meus irmãos (Eldimar, Elziane e Joel) em Goiania (GO) em tantas passagens por ali. Ressalto a importância da companhia de meu irmão Edmael no cuidado um com outro em dois momentos diferentes, foi muito importante na minha estadia na capital mineira.

Agradeço à antropóloga Iara Ferraz por ter cedido parte de seu acervo pessoal para digitalização antes de ser doado para Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa), atividade realizada com o apoio de Juliano Almeida da Silva (FUNAI), pelo qual sou muito grato.

Aos professores das escolas indígenas da Terra Indígena Mãe Maria (TIMM): Jael Sanches, *Aikem*, Deuzimar Tarracana Karajá, *Amxyti Toprãmre*, Cicero Terezo, Elisangela Soares Sampaio, Loide de Souza e Silva, *Takwyiti Homprynti*, *Kupepramre*, *Tuxati*, Elenita; Diomar, pelas contribuições com informações e articulações junto aos indígenas.

Aos colegas do PPGAn: Fernandinha, Harold Maurice, Juliana Campo, Juliana Brandão, Igor, Tereza (Tetê) João, Dani Vieira.

Às lideranças indígenas: *Tônkyre* (Katia); *Kuwexere*; *Rõpré*; Nenzinho; *Katêjuprê Burjack*; *Awpiê Burjack*; Concita *Sompré*; *Mpotomanti*; Zeca Gavião; *Kyikyré*; Ricardo *Totoré*; *Bebká*.

Aos indígenas que de alguma forma contribuíram nesta caminhada: *Kryty Gavião*; *Pempkóti*; Tutuka; *Aikapatati* (Alacid); Jorunti.

Aos colegas que em alguns momentos cruzamos no campo: Paula Fernandes, Madson (*Kokiniré*);

Ao Ruben Caixeta de Queiroz, orientador que embarcou comigo nesta missão, de orientar, estimular leituras, olhar os indígenas no campo antropológico e me fazer repensar situações postas inicialmente apenas com o olhar sociológico.

Um agradecimento especial a quem também se dedicou nestes últimos anos junto comigo a trocar ideias, tirar dúvidas e refletir sobre os “Gavião”: Rayane Gomes da Silva, antropóloga e minha companheira.

Aos meus irmãos: Ismael Lima Ribeiro pela inspiração de um mundo melhor; Israel Lima Ribeiro pelo exemplo de persistência.

Esta pesquisa contou com apoio do IFPA através da licença para estudos de pós-graduação, a quem, sobretudo, sou grato.

A Jê (Deus)
Aos “Gavião”
A Sophia Havanna
A Rayane Gomes da Silva
Ao GPTIE

Notas sobre a grafia

A família Jê é um dos doze componentes do tronco Macro-Jê, que é dividida em quatro subgrupos, sendo que um deles são os Jê do Norte que constituem cinco línguas nesta classificação feita por Airon Rodrigues (1999). A primeira língua é a Timbira e seus dialetos que constituem a fala dos *Ramkokamekra*; *Apãniekra*; *Pukobyê*, *Krikati*, *Krahô*, *Krenyê*, *Parkatêjê*, *Akrâtikatêjê* e *Kyîkatêjê*.

CORRESPONDÊNCIA DE GRAFIA E DE FONÉTICA			
Alfabeto “Gavião”		A E H I J K M N O R T U W X Y	
Na língua Jê Timbira as consoantes são pronunciadas como em Português com exceção de:		Os diacríticos usados são ^ (acento circunflexo): e e o ` (acento grave) : y e a ~ (til): a, e , i, o , u, y (como vogais nasais)	
h	Aspirada faringal		
x	Como se fosse a “TCH” / oclusiva palatal		
j	A pronúncia varia entre “I” e “J” / semivogal palatal		
w	Como se fosse “U” / semivogal velar	Sistema Fonológico O Sistema consonantal não apresenta oposição de sonoridade.	
As vogais também se pronunciam como em português			
y	Como “U”, com os lábios distendidos como em “I” / posterior não arredondada alta.		
ÿ	Como “O”, com os lábios distendidos como em “É” / posterior não arredondada média fechada.		
à	Como “Ó”, com os lábios distendidos com em “É” / posterior não arredonda média aberta.		

Fonte: Ferraz (1983; 2008) e Araújo (1989; 2016) - Adaptado por Ribamar Ribeiro Junior

RESUMO

Este trabalho versa sobre o processo de neoaldeamento do povo “Gavião” na Terra Indígena Mãe Maria, no município de Bom Jesus do Tocantins, PA. O objetivo mais geral é compreender os processos de formação de novas aldeias a partir das cisões/fusões anteriores ao deslocamento para a Terra Indígena Mãe Maria (TIMM) e a dissolução contemporânea da “comunidade *Parkatêjê*”. Para tanto, apresento dados etnográficos que trazem elementos para entender a atual situação de reorganização do povo “Gavião”. Mais especificamente, a partir da categoria “neoaldeamento”, procuro compreender: i) a situação anterior ao deslocamento compulsório deste povo para a TIMM, em perspectiva comparada com outros povos Jê-Timbira, que se diferenciaram através do pêndulo fissão/cisão; ii) o movimento de aldeamento como forma de diferenciação ocorrido entre 2001 e 2009; iii) as cisões que vêm ocorrendo na TIMM desde 2012, diferenciando-as de outros tipos de fragmentação que marcaram a trajetória dos “Gavião” antes desta data.

Palavras chave: Neoaldeamento. Cisão. Povo “Gavião”.

ABSTRACT

This work deals with the neo-village process of the “Gavião” people in the Mãe Maria Indigenous Land, in the municipality of Bom Jesus do Tocantins, PA. The more general objective is to understand the processes of formation of new villages from the splits/mergers before the displacement to the Indigenous Territory Mãe Maria (ITMM) and the contemporary dissolution of the “Parkatêjê community”. Therefore, I present ethnographic data that bring elements to understand the current situation of reorganization of the “Gavião” people. More specifically, from the “neo-village” category, I try to understand: i) the previous situation of the compulsory displacement of this people to ITMM, in a perspective compared to other Jê-Timbira people, who differentiated themselves through the fission/split pendulum; ii) the new-village movement as a form of differentiation that occurred between 2001 and 2009; iii) the divisions that have been taking place at ITMM since 2012, differentiating them from other types of fragmentation that marked the trajectory of the “Gavião” before this date.

Keywords: Neo-village. Split. “Gavião” people.

LISTAS

GRÁFICO

Gráfico 1: Evolução da população na Terra Indígena Mãe Maria (1996-2014)	30
Grafico 2: As Aldeias e Seus Fluxos	75

MAPAS

Mapa 1: Localização da Terra Indígena Mae Maria	17
Mapa 2: Vale do Tocantins-Araguaia	33
Mapa 3: Território de ocupação tradicional dos “Gavião”	48
Mapa 4: O Etnoterritório “Gavião”	62
Mapa 5: Terra Indígena Mãmkatêjê – anexa a TIMM.....	117
Mapa 6: Empreendimentos na TIMM.....	125
Mapa 7: Terras Indígenas no Estado do Tocantins – Localização dos Krahô-Kanela	192
Mapa 8: Aldeias na Terra Indígenas Mãe Maria (2020)	201

FIGURAS

Figura 1: Decreto que concede terras aos “Gavião”	50
Figura 2: Processo Judicial a favor dos “Gavião”	51
Figuras 3 e 4: O Olhar dominicano sobre os “Gavião”	55
Figura 5: Genograma Akrãtikatêjê - Tõnkyre	90
Figura 6: Aldeia Ladeira Vermelha	100
Figura 7: Genograma Família Kuwêxêre	105
Figura 8: Genealogia Akrãtikatêjê da Aldeia Akrôtikatêjê.....	108
Figura 9: Genograma da aldeia Akrôtikatêjê – Parkrepare (Catarino)	109
Figura 10: Croqui da primeira aldeia Kojakati (2016).....	112
Figura 11: Matéria sobre suspensão do Convênio	134
Figura 12: Área de assentamento na TIMM.....	136
Figura 13: Matéria de capa do jornal local anunciava a saída da TIMM	137
Figura 14: Cartaz dos jogos em 2018.....	174
Figura 15: Representação das quatro aldeias do povo Akrãtikatêjê.....	175
Figura 16: Mapa dos Povos Timbira no Brasil Central	183
Figura 17: Território do Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendaju (1944).	186
Figura 18: Diagrama Classificação Jê Timbira	189
Figura 19: Diagrama de territorialização Krenyê.....	190
Figura 20: Diagrama Canela - Krahô	191
Figura 21: Diagrama da Composição dos “Gavião”	193
Figura 22: Organograma: Comunidade Parkatêjê.....	197
Figura 23: Diagrama dos Conflitos	200

QUADROS

Quadro 1: Dados Populacionais a partir do contato sistemático	31
Quadro 2: Cronograma de alocação de terras para os “Gavião” no Pará	52
Quadro 3: Aldeias e lideranças.....	74
Quadro 4: Composição dos Professores da Escola Estadual Indígena Rônõre Temejakrekatêjê Akrätikatêjê.....	82
Quadro 5: Números de Turmas e Alunos por Segmento	82
Quadro 6: Cronologia das aldeias na TIMM a partir de 1966	116
Quadro 7: Impacto dos Grandes Projetos nas terras indígenas do sudeste do estado do Pará.....	121
Quadro 8: Compensações pelos impactos	129
Quadro 9: Convênios	131
Quadro 10: Histórico de relacionamento entre a Vale e os “Gavião”	132
Quadro 11: Cronologia dos impactos.....	149
Quadro 12: Caracterização das Brincadeiras do povo “Gavião”	155
Quadro 13: A pintura como forma de pertencimento	179
Quadro 14: Terras Indígenas dos Povos Timbira.....	184
Quadro 15: Escolas da Terra Indígena Mãe Maria.....	196

IMAGENS

Imagem 1: Vista aérea da Aldeia Akrätikatêjê	78
Imagem 2: Guarita de entrada da aldeia.....	79
Imagem 3: Vista panorâmica da aldeia Akrätikatêjê	80
Imagem 4: Tapíri do Acampamento: Escola Rônõre Kaprêre Temejakrekatê Akrätikatêjê	83
Imagem 5: Posto de Saúde	85
Imagem 6: Aldeia Amtäti Kÿikatêjê (vinte e cinco).....	94
Imagens 7 e 8: Aldeia Akrâkaprêkti – Ladeira Vermelha.....	100
Imagem 9: Cacique Jõprara	106
Imagem 10: Vista da aldeia Akrôtikatêjê	110
Imagem 11: Mulheres preparando o berarubu	111
Imagem 12: Aldeias e o reflexo dos impactos.....	124
Imagem 13: Rodovia 222 e o Linhão da Eletronorte	127
Imagens 14 e 15: Entrada da aldeia Parkatêjê – Quilômetro trinta da BR 222.....	139
Imagem 16: Aldeias Parkatêjê e Krijôhêrekatêjê	143
Imagem 17: Confeção da peteca (aprykrã).....	159
Imagem 18: Cena de um ritual pëmp	161
Imagem 19: Arco e Flecha.....	162
Imagem 20: Corrida com a Krowapëj.....	165
Imagem 21: Palco da V Meia Maratona (2016)	171
Imagem 22: Corrida de cem metros	176

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
 CAPÍTULO I: OS “GAVIÃO” NA HISTÓRIA E NA LITERATURA ETNOLÓGICA..	34
Os “Gavião” em Mãe Maria.....	60
As pesquisas com os “Gavião”	66
 CAPÍTULO II: TERRA INDÍGENA MÃE MARIA	72
A aldeia <i>Akrãtikatêjê</i>	76
A aldeia <i>Amtáti Kyìkatêjê</i>	91
A aldeia <i>Akrãkaprêkti</i>	99
A aldeia <i>Akrôtikatêjê</i>	106
A aldeia Kojakati.....	110
 CAPÍTULO III: OS LINHÕES E OUTROS EMPREENDIMENTOS NA TIMM	123
Os linhões e outros empreendimentos na TIMM.....	130
A questão do GETAT: O loteamento ‘Flexeiras’ dentro da TIMM.....	134
Ontem <i>Kaikoturê</i> e <i>Kupējipôkti</i> , hoje aldeia <i>Parkatêjê</i>	138
O caso das associações: <i>Parkatêjê Amjip Tar Kaxuawa</i> e <i>Kupējipôkti Parkatêjê</i>	141
Novos impactos: Hidrelétrica de Marabá	148
 CAPÍTULO IV: OS NOVOS “CERIMONIAIS” – RESSIGNIFICANDO AS “BRINCADEIRAS” COM OS JOGOS DOS KUPÊ	152
Ciclo cerimonial dos “Gavião”	157
<i>Pêmp</i> – Rito de passagem para vida adulta.....	159
Jogos de flechas – <i>Kuwe</i> e <i>Kruwa</i>	161
Corrida de Tora.....	163
“Esportivo” ou “Cultural”: <i>ma nō kĩn nire, ma nō kĩn nĩre.</i>	165
A tradição ressignificada.....	176

CAPÍTULO V - O PÊNDULO TIMBIRA: PROCESSO DE DISPERSÃO QUE MARCA A TRAJETÓRIA DOS “GAVIÃO” NO SEU ETNOTERRITÓRIO	181
Os Timbira.....	182
Há uma unidade Timbira?.....	187
A noção de “unir” e “dividir” entre os “Gavião”.	194
<i>Mãmkatêjê</i>: a noção de ancestralidade que une os “Gavião”	198
 CONSIDERAÇÕES FINAIS	 202
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	 2066
 ANEXOS	 215
Caderno de Imagens.....	225
Termo de Autorização de Pesquisa.....	239

INTRODUÇÃO

Este trabalho se iniciou, a partir de 2009, com minha inserção entre os “Gavião” como professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA). Juntamente com uma equipe de educadores, estabelecemos uma rodada de diálogo com os povos indígenas para ouvir suas demandas relativas aos cursos de formação técnica. A princípio, o campus no qual trabalho - Campus Rural de Marabá (CRMb) - tinha como objetivo atender as comunidades indígenas da região do sudeste do Pará com um único curso, o de técnico em agropecuária. Contudo, a decisão dos indígenas foi pela criação de um curso de agroecologia.

Minhas idas às terras indígenas, e os vários encontros para as rodas de conversa, buscavam desenvolver um diagnóstico inicial das aldeias a fim de subsidiar o curriculum do curso. Assim, esse foi o momento do início da minha caminhada para o encontro com a etnologia. As dificuldades encontradas no percurso e a percepção da falta de habilidade para essa missão, me exigiam um olhar mais aguçado desse processo.

Mesmo com uma formação sociológica limitada em relação às questões etnológicas, procurei buscar uma reflexão na antropologia, já que minha vivência profissional - e o envolvimento com os povos indígenas da região do entorno de Marabá - crescia cada vez mais no contexto das atividades do curso de agroecologia.

Uma equipe sem antropólogo, com um sociólogo (eu) articulado majoritariamente com as questões camponesas, me exigia agora ter acesso a um conhecimento mais aprofundado dos povos indígenas. Além disso, constatava-se a exiguidade de trabalhos etnográficos nessa região.

Sendo assim, essa inserção nos “Gavião” tomou corpo a partir das visitas periódicas para acompanhar os alunos do curso, uma articulação que envolvia a construção do curriculum, com a composição de períodos de alternâncias, e os projetos de extensão desenvolvidos pelos alunos com acompanhamento docente.

Em cada aldeia em que visitava, surgiam outras demandas. Algumas delas diretamente relacionadas ao Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA), como os projetos de auxílio à produção (as roças, plantios de banana, açaí, mandioca, criação de peixe). Estas demandas, muitas vezes, eram passadas

para a nossa equipe, que cumpria, então, o papel de mediação entre os indígenas e a instituição.

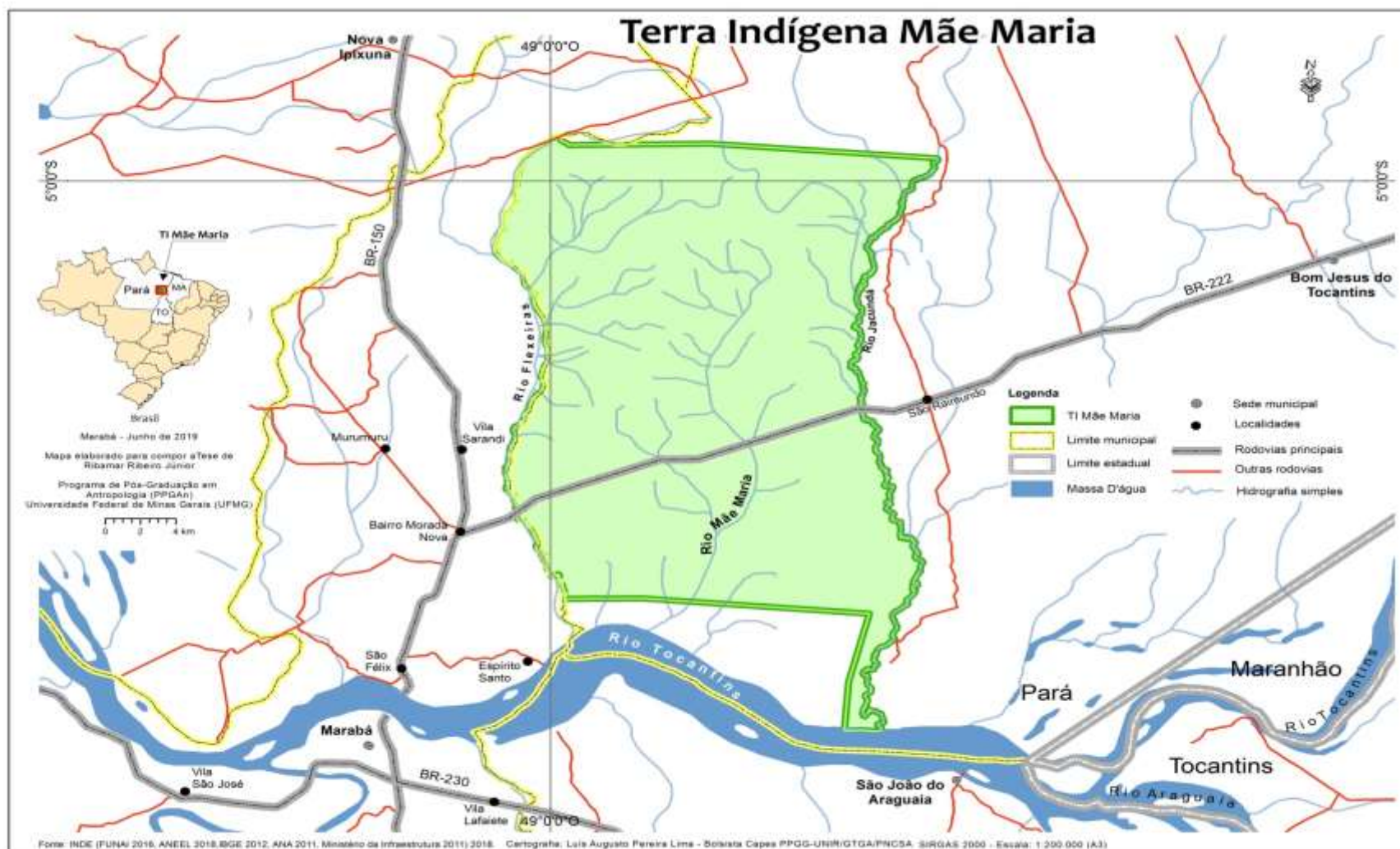
Com os *Akrãtikatêjê*, em 2012, iniciei o trabalho de campo para a elaboração da dissertação de mestrado pelo Programa de Pós Graduação em Dinâmicas Territoriais na Amazônia (PDTSA) da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA). Este trabalho foi resultado das discussões que comecei a acompanhar nos últimos dias de vida do cacique *Paiafé*, por seu engajamento na longa jornada pela indenização de seu antigo território, conhecido como a Reserva Indígena dos Gavião da Montanha, que também funcionava como Posto de Atração. Esta área fora utilizado, em grande parte, para a construção do canteiro de obras durante a edificação da Usina Hidrelétrica de Tucuruí (UHT).

Minha dissertação teve como objetivo tratar das questões da luta pelo território, em um processo de dominação e resistência dos *Akrãtikatêjê* (que também eram conhecidos como os “Gavião” da Montanha) em suas dimensões interna e externa, na afirmação da sua identidade. Além disso, tratava de conhecer as estratégias voltadas para a luta pelo território, articulada com a afirmação da identidade *Akrãtikatêjê*, já que eles foram deslocados compulsoriamente para a Terra Indígena Mãe Maria (TIMM) e obrigados a conviver com os outros povos “Gavião”, com os quais mantinham uma rivalidade histórica. Como se verá no mapa da próxima página, a TIMM compreende uma área de 62.488 hectares, localizada no Estado do Pará, onde atualmente habitam os “Gavião”.

A complexidade da dinâmica da ocupação da Terra Indígena Mãe Maria (TIMM) me impulsionou a aprofundar os estudos à medida que, ainda em campo no período de 2012 a 2014, vi o surgimento das primeiras aldeias a partir de um processo de cisão. Meu interesse na continuidade desta pesquisa se reforçou pelas relações criadas com os indígenas e que se mantiveram desde o primeiro momento nas visitas periódicas junto às aldeias. Cabe destacar que o cacique *Paiafé* foi, inicialmente, o principal interlocutor nas rodas de conversa.

Com a morte de *Paiafé*, em 2014, sua filha *Tônkyre* (Katia Valdenilson) assumiu o cacicado, com a qual mantive uma interlocução permanente para uma maior articulação com outras aldeias. Cabe ainda destacar a participação na pesquisa do cacique *Kuwêxêre* (Roberto), sempre disposto a contar as histórias acerca das cisões que ele acompanhou e liderou. Outras lideranças e sábios serão nomeados ao longo do texto, a partir de suas narrativas.

Mapa 1: Localização da Terra Indígena Mae Maria



No contexto dessas relações que foram sendo estabelecidas ao longo do tempo, o que mais me chamou a atenção foi o interesse das lideranças indígenas em contar com a parceria de um professor para suas articulações políticas. Foi assim que alguns professores que estavam na equipe de acompanhamento dos alunos do IFPA, criou um grupo de pesquisa (Grupo de Pesquisa Territórios Indígenas e Etnoenvolvimento - GPTIE) com o intuito de reunir pesquisadores das mais diversas áreas do conhecimento para elaborar e compartilhar projetos de pesquisa com os povos indígenas. Logo após, tomei a decisão de elaborar um projeto para estudar não apenas uma aldeia, mas o processo que estou denominando de “neoaldeamento na Terra Indígena Mãe Maria (TIMM)”.

No período de 2016 a 2019 foi realizado o trabalho de campo para dar corpo à elaboração desta tese. Em julho/2016, após a conclusão do primeiro semestre de aulas, visitei por duas semanas as aldeias para apresentar o Projeto e o Termo de Autorização de Pesquisa. Foi um momento utilizado também para levantar algumas informações sobre o sistema de parentesco, com o objetivo de compreender como se dá a relação entre os três povos no processo de neoaldeamento, que teve como resultado apenas algumas genealogias. Durante o mês de dezembro/2016 iniciei uma etnografia da Meia Maratona *Krôhôkrenhum*, caso tratado com descrição e reflexão no capítulo quatro deste trabalho.

Os períodos seguintes foram de estadias sempre nos meses de janeiro, fevereiro, julho e parte de dezembro. Ressalto aqui a importância de não permanecer em apenas uma aldeia por muito tempo, uma vez que, no contexto de Mãe Maria, é quase impossível se fixar por muito tempo em um mesmo ambiente, pois o cotidiano do povo indígena se vê frequentemente assediado, tanto por parte de vendedores quanto de pesquisadores. Neste sentido, o fazer etnográfico novo tem seus limites, que variam pelos tempos distintos entre as demandas dos interlocutores dado a posição de chefia.

Os trabalhos da Iara Ferraz (1983; 1998), antropóloga com mais de quarenta anos de atuação com os “Gavião”, inspiraram minhas reflexões e releituras sobre os processos que vêm ocorrendo atualmente na Terra Indígena Mãe Maria. De forma particular, suas observações sobre o futuro desse povo estão expostas na sua tese de doutorado, dedicada a descrever as transformações ocorridas na região a partir do controle e da gestão dos recursos monetários pelos povos indígenas.

Foram esses fatores que me incentivaram a tentar compreender como o processo de neoaldemento passa necessariamente por essa escala de relações ligadas diretamente aos processos de gestão dos recursos financeiros obtidos pelos indígenas, oriundos dos convênios e das políticas de mitigação (compensação pelas perdas em seu território).

Não pretendo fazer um estudo comparativo entre a situação atual e anterior, e nem refutar as principais teses apresentadas nestes trabalhos, que, sem dúvida, contribuem muito para a compreensão da realidade econômica e social vivida pelos povos indígenas da TIMM. De qualquer forma, já que, como disse, a própria Ferraz (1998, p. 07), “são poucos os trabalhos existentes sobre os “Gavião [...]”, minha maior base de dados secundários é proveniente do trabalho desta etnóloga.

Contudo, busco me aparar de algumas categorias expressas entre vários outros antropólogos e demais estudiosos dos povos Jê-Timbira, como: grupos locais, subgrupos ou até mesmo turmas. Minha opção "conceitual" será por denominar esse conjunto populacional de "povo", uma maneira de dar visibilidade à ideia que tem sido construída pelos três povos “Gavião” (*Parkatêjê/Kyikatêjê/Akrâtikatêjê*), todos habitantes da TIMM. São povos que passaram a se reorganizar afirmando uma identidade a partir de um etnônimo próprio e produzido em sua relação com o lugar. É importante que isso fique claro, não como um ponto de vista meu, mas como um entendimento traduzido a partir da existência desse processo de reconhecimento enquanto “povo¹”, para se diferenciar um do outro. Tal diferenciação vai se afirmando no sistema de relações sociais dos “Gavião” que, na minha compreensão, supera a ideia de “grupo” ou “subgrupo”.

A maioria dos trabalhos escritos, seja dos etnólogos ou não, chama os “Gavião” de gaviões, e ainda não diferenciam *Parkatêjê*, *Kyikatêjê* e *Akrâtikatêjê*, apresentando-os superficialmente como uma só "entidade". Contudo, não é isso que eles (os “Gavião”) estão dizendo hoje, ao contrário, eles querem se diferenciar uns

¹ Deixo explicitado que tal categoria é lançada como êmica, no sentido do seu próprio uso pelos componentes dos *Parkatêjê*, *Akrâtikatêjê* e *Kyikatêjê*. Conforme destacado por mim ao longo da tese, faço essa opção pelo uso da categoria “povo” para descrever um processo de afirmação de identidade, construção/elaboração da diferença, que não é estático, e nem deve ser observado como uma categoria inflexível. Nesse sentido, imagino as provocações feitas por Calavia Saez (2013, p.08) que aborda a questão dos subgrupos: “um fruto do processo de colonização e dos equívocos de tradução”. Há uma fantasiosidade neste processo, e na forma pela qual os nativos lidam com sua identidade. Por exemplo, no emprego da categoria “turma”, usada pelos não-indígenas e apropriada pelos próprios “Gavião”. Ou seja, tais categorias, como a “turma” e de “povo”, são dinâmicas, e correspondem às unidades em processo de diferenciação ainda no tempo presente.

dos outros. Tal homogeneização já lhes trouxe bastante prejuízo, como foi o processo de deslocamento compulsório, onde as instituições de Estado os enxergavam como um só povo, sem compreender suas trajetórias de diferenças e rivalidades. Nesse sentido, é importante “rasurar” algumas dessas leituras, no sentido de trazer à tona o contexto atual sobre como se definem.

Em minha concepção, “rasurar”² é problematizar certas designações outrificadas, no sentido do que vem do outro, o externo ao outro que protagoniza suas decisões. Por isso, também opto por utilizar povo “Gavião”, com aspas, todas as vezes em que estiver mencionando os três povos juntos (*Parkatêjê*, *Akrâtikatêjê* e *Kyïkatêjê*). Primeiro para enfatizar que essa é uma designação dos não indígenas (brancos), chamados de *kupẽ*, que construíram, através do estereótipo GAVIÃO, a imagem de indígenas valentes – mais selvagens do que os outros, vinculado profundamente ao processo de colonização. O ser “Gavião” foi incorporado pelos indígenas e tem uma influência nas relações que eles estabelecem hoje com o mundo exterior. Por outro lado, eles mantêm uma diferença interna a partir de uma identidade étnica constituída por suas etnonímias: *Parkatêjê*; *Kyïkatêjê* e *Akrâtikatêjê*, o que nos leva a considerá-los como três povos, assim como os demais Timbira. Tratarei disso mais especificamente no capítulo cinco desta tese.

Todas as palavras indígenas estarão explicitamente em itálico³, de modo que se destaquem, a partir da grafia, os etnônimos e a maneira de evidenciar o seu pertencimento. Algumas com seu significado, de acordo com a disponibilidade das informações adquiridas pelos interlocutores, descrito entre parênteses.

A grafia⁴ e o significado das palavras são baseados nas interlocuções e nos trabalhos da linguista Leopoldina Araújo (1977; 1989 e 2016), que estuda por mais de quarenta anos a língua “Gavião” e seus jogos de transformações que afetam os

² Esse processo de “sob rasura” é tratado por Stuart Hall (2003, p. 49/67/83/120 e 238) e significa rasurar um conceito ou categorias que operam sob a necessidade de interrogá-los. Nesse sentido, não é o caso de apagar a ideia, mas colocá-la sob suspeição, conforme Azevedo e Beato (2011, p. 18), que enfocam “sob rasura” não como uma imposição de novo conceito.

³ De acordo com a recomendação “Convenção para Grafia de Nomes Tribais” (CGNT), adotada em 1953 durante a 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, no Rio de Janeiro (MIRANDA, 2015, p.22). Isso nos dá base para essa escrita e, ainda, o uso de Gavião, e não “gaviões”, fundamenta-se em Bechara (2015, p.152), que, mesmo sabendo que etnônimos escritos na língua comum admitem a forma plural, nos diz: “Por convenção internacional de etnólogos, está há anos acertado que, em trabalhos científicos, os etnônimos que não sejam de origem vernácula ou nos quais não haja elementos vernáculos não são alterados na forma plural, sendo a flexão indicada pelo artigo plural: os tupi, os nambiquara, os caiuí, os tapirapé, os bântu, os somali, etc.”.

⁴ Conforme “A grafia Timbira não tem uma forma unificada de escrita, uma mesma palavra aparece de várias maneiras” (MARINHO, 2016, p. 11)

três povos. A autora trabalha para ressignificar a língua e construir suas diferenças frente ao “outro”.

O primeiro título da proposta de tese, como componente do ainda projeto de pesquisa, foi “Terra Indígena Mãe Maria: reorganização socioterritorial como estratégia de reprodução social”, baseado em uma problemática que se desdobrava em três questões: “Quais as formas de controle do território estão relacionadas nesses processos de novos aldeamentos? Quais as estratégias estão sendo assumidas pelas novas lideranças indígenas? O recurso de compensação dos convênios com a empresa Vale é a única questão a ser considerada nos conflitos existentes? Assim, orientado por estas questões, iniciei um ciclo de leituras sobre a TIMM e os demais povos indígenas da região, em perspectiva paralela com a leitura de outros materiais monográficos e teóricos da antropologia.

Posteriormente, precisei lançar mão de um segundo título como forma de apresentação para a qualificação no programa de doutorado em antropologia da UFMG: “‘Nossa história é nossa segurança’: TI Mãe Maria, novos aldeamentos, formas de reorganização e resistência”. Meu intento era pensar esse processo do ponto de vista dos “Gavião”, que expressam em memória sua história como pertencimento ao seu território. Além disso, pretendia compreender de fato se as estratégias, postas em jogo no atual contexto dos conflitos e tensões, têm tido desdobramentos em novos aldeamentos. Tentava, assim, estabelecer um contraponto a um tipo de discurso da população não-indígena (*kupê*) local, que vê nesse processo de dispersão indígena uma ação em “busca por mais dinheiro”.

Enfim, o caminho deste trabalho foi sendo delineado com o objetivo de compreender o processo de neoaldeamento, a partir das situações e trajetórias dos Gavião no processo de envolvimento com os projetos governamentais e empresariais e na gestão dos recursos administrados pelas associações (em tese, pelas lideranças indígenas). Assim, o título da tese foi inspirado numa fala da cacique *Tônkyre*, que é analisada no capítulo dois, qual seja: “Nós estamos igual *kapràn*” - Estudo da Terra Indígena Mãe Maria no contexto dos neoaldeamentos”.

Ao tomar o uso da categoria de neoaldeamento para a compreensão dos processos de cisões que vêm ocorrendo na TIMM desde 2012, procuro diferenciá-los dos demais processos de cisão que marcam a trajetória dos “Gavião”, antes do deslocamento para a TIMM, e de outros Jê-Timbira que se expandiram através desse movimento de fissão/cisão ou fusão, seja por faccionalização ou outras

motivações. Portanto, neoaldeamento, neste estudo, clareia a possibilidade de vermos o movimento de produção de novas aldeias em curso⁵ dentro de um contexto diferente que essa sociedade indígena vivenciou nos tempos das “matas” e dos intensos conflitos narrados pelos *měprekre* (os mais velhos).

Nesse sentido, neoaldeamento não apenas ilustra o processo, mas também possibilita o pensamento especulativo ou a inventividade. De acordo com Sônia Maluf (2010), o campo pode induzir ou legitimar novos conceitos e questões teóricas. Tais questões serão tratadas no capítulo cinco.

Měprekre quer dizer, na língua Jê Timbira dos “Gavião”, os mais velhos, os anciãos, os sábios. Ao longo do texto optei por fazer referência a essas pessoas no termo da própria língua, sem tradução; assim como o fiz para outras palavras, como *kupě* (não indígenas), que, nesse caso, é uma tradução para descrever a noção de como o outro (o ‘branco’ em geral, ou nós, o pesquisador) é designado pelos próprios indígenas.

Estive lá e pretendo continuar por lá, seria uma metáfora para reafirmar minhas idas e vindas ao campo etnográfico, aludindo as aldeias como o local de vivência das rodas de conversa, dos momentos planejados pelas lideranças para retornar e continuar a conversa, da participação nos cerimoniais e outras atividades que foram realizadas pelas comunidades indígenas ao longo desse período. Pensando no que Clifford Geertz (2005) fala em seu texto “Obras e Vidas: o antropólogo como autor”, sobre a “ilusão da etnografia”, imaginei e realizei um trabalho de campo com caderno e gravador, vez por outra, caminhei na mata e acompanhei os *měprekre* em jogos de flecha.

Contudo, cabe dizer que minhas atividades de pesquisa não se limitaram apenas à terra indígena. Para não me iludir com esse tipo de etnografia, este trabalho consistiu também no acesso ao amplo acervo documental. No Arquivo Histórico de Marabá da Fundação Casa da Cultura de Marabá, procurei por jornais e textos sobre os “Gavião”. Na Biblioteca do Museu Emílio Goeldi, em Belém (PA), tive acesso aos cadernos de campo de Expedito Arnaud, fotografias e relatórios feitos a partir da década de sessenta, quando ele atuou na região como pesquisador. No Arquivo Público do Pará, sediado em Belém (PA), foram encontrados documentos

⁵ Quando estava encerrando a escrita desta tese, mais duas aldeias estavam em processo de criação. Isso nos permite afirmar que esse movimento continuará seguindo, e talvez as reflexões que faço neste trabalho não se darão por encerradas ou terão uma resposta definitiva para esse contexto de conflitos, que vão se evidenciando a cada instante na TIMM.

referentes ao processo de arrendamento ao fazendeiro Nagib Mutran do lote doado aos “Gavião” pelo governo do Estado em 1921 (faço referência a essa situação no primeiro capítulo). Em Belo Horizonte (MG), obtive acesso a uma vasta documentação (cartas, relatórios, fotografias) no Arquivo da Província Dominicana, onde consta a memória coletiva da atuação dos frades dominicanos na região do Vale do Araguaia-Tocantins (conforme mapa no final desta introdução), são fontes históricas importantes. Ali, também, digitalizei vários registros que contam parte da história do contato⁶ dos “Gavião” com o mundo dos brancos, entre eles a Revista Cayapós Carajás, o Jornal Entre Nós e a publicação Memória Dominicana. No Rio de Janeiro, tive acesso privilegiado ao arquivo da antropóloga Iara Ferraz, que catalogou e doou para a Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA) uma série de documentos: relatórios de consultoria (avaliação de projetos e de viagem), laudo antropológico, cartas, convênios da Vale e da Eletronorte, recortes de jornal, estudos ambientais, cadernos de campo e os textos originais de suas primeiras impressões sobre os “Gavião”.

Pela internet, fiz uma imersão pelas páginas do Arquivo Nacional, Armazém Memória, Biblioteca Virtual de Obras Raras da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Biblioteca Virtual do Museu Histórico Nacional, Acervo Digital Tocantins Paraense da Fundação Cultural do Pará, Biblioteca Digital Curt Nimuendaju e Biblioteca Digital Nacional Brasil, que me permitiram acessar várias obras de cronistas e viajantes, clássicos e jornais do século XIX e do início do século XX, materiais consultados, em grande parte, para elaboração do primeiro capítulo da tese.

Apesar disso, cabe ressaltar, esta tese não pode ser inserida no contexto da “etnografia de varanda”, pois tenho me aproximado mais da pesquisa participante e pelas iniciativas tomadas pelos próprios indígenas, que me demandaram posições ao longo dessa experiência mais de engajamento do que de observação. Aliás, hoje na Terra Indígena Mãe Maria, como já mencionei, não se faz pesquisa com longa estadia. Isso se deve, em parte, ao fato de que ali são fáceis o acesso e o deslocamento. Outro fator para isso se relaciona ao cotidiano dos três povos, que estão em constante deslocamento para afazeres na cidade (Marabá e Bom Jesus do

⁶ Este conceito também será rasurado na análise que farei a partir do primeiro capítulo, quando estiver mencionando os “Gavião” na literatura etnológica e a participação dos frades dominicanos nessa região.

Tocantins), dentre eles: atendimento de saúde; reunião com a Vale; audiência com Ministério Público Federal; e, sobretudo para os mais jovens, estudo nas universidades.

Além disso, professores e alunos (orientador e orientando) de várias áreas do conhecimento estão constantemente transitando pelas aldeias. Essas situações nos levam a afirmar que aquele trabalho mais aguçado, de passar dias ininterruptamente na aldeia, tem causado certa insatisfação. Assim, ao perceber essa realidade, a estratégia adotada para a realização do trabalho de campo foi apresentar a proposta de pesquisa e me colocar à disposição da comunidade (aldeia) para os dias de interesse dela em construir os espaços de escuta e engajamento.

Esse fazer etnográfico dialoga com o tempo dos interlocutores, e isso foi importante para não haver um confronto com os seus próprios interesses. Mesmo em uma situação mais cômoda, por possuir certo tempo de convivência, me coloquei no lugar de um pesquisador atento à realidade, e procurei me afastar ou silenciar. Digo isso pois ouvia em alguns momentos: “professor tá vindo muito pesquisador pra cá e chega uma hora que nós não temos mais nossa privacidade”.

Noutra circunstância, fui surpreendido pela informação de que a FUNAI emitia preocupação e ressalvas em relação às pesquisas que estavam sendo feita na TIMM, alertando as lideranças sobre a necessidade de um certo controle. Esses fatos contribuíram para minha intuição de que, hoje, passar um longo período em uma mesma aldeia já não é mais possível na TIMM.

A pesquisa foi feita por meio de uma interlocução na língua portuguesa, fato que me possibilitou tirar proveito da transcrição dos áudios e observar a dinâmica da língua portuguesa falada pelos indígenas – às vezes de difícil compreensão por um não-indígena, sujeito a muitas equivocções. Nesse sentido, a transcrição da oralidade para o texto escrito é, muitas vezes, uma tradução e um ajuste na convenção ortográfica e, até mesmo, gramatical. Mas essa opção, apesar de cara e custosa (cobrada pelo orientador), foi experimentada para chegar a um resultado melhor e menos ruidoso para o leitor na compreensão das narrativas feitas pelos indígenas.

Este trabalho problematiza, a partir das falas dos indígenas, o viés do chamado contato, que é memorializado. Desejo oferecer ao leitor a compreensão do contato pelos próprios indígenas da TIMM, ponderada pelas minhas observações e

leituras dos vários textos dos cronistas e viajantes, conforme será tratado no primeiro capítulo.

Historicamente, os “Gavião” são organizados por famílias extensas com princípios definidos e regras de residência uxorilocal. Esse agrupamento social passou por mudanças drásticas no processo do contato sistemático com o mundo dos brancos, quando parte dele veio, no início dos anos sessenta, passar uma temporada na cidade de Itupiranga (PA), conforme registrado por Arnaud (1975, p.28) e Laraia e Da'Matta (1978, p. 155). O que se configurou ao longo do tempo foi um rearranjo “multiétnico”, que inclui outros povos (etnias, como eles costumam falar) e vários *kupé* (não-indígenas). *Cabe adiantar que*, apesar de haver uma fala indígena e coletiva contra esse tipo de casamento, ele continua acontecendo nos dias de hoje.

Por fim, cabe ressaltar que alguns gráficos de pertencimento, denominados genograma, serão apresentados ao longo do texto, a fim de contextualizar alguns desses processos de intercassamentos, principalmente aqueles que conectam um “Gavião” a um não “Gavião”.

Utilizarei, no decorrer da tese, a categoria “interlocutor” para me referir aos “sujeitos” da pesquisa, considerando o diálogo estabelecido com os indígenas durante a pesquisa e o fato de que os resultados foram alcançados graças ao olhar do pesquisador e dos interlocutores. O campo não se fecha com o tempo e nem com categorias que vão de encontro ao protagonismo dos nossos interlocutores. Ressalto ainda que, para compreender essa relação, bem como as conversas e gravações de narrativas sobre o passado, o exercício investigativo com base nas leituras e na participação efetiva em vários momentos de atividades realizadas ao longo dos últimos anos – como reuniões para planejar conversas com as instituições do Estado e empreendedores como a Vale -, tudo isso foi possível graças a uma relação de reciprocidade e confiança conquistada pelo pesquisador junto a várias lideranças indígenas e moradores das aldeias.

Procurar auscultar o “outro” através do diálogo, torna-se necessário para romper de fato com uma prática que o trata como mero “informante”. Tal prática, muitas vezes, tem despotencializado as falas e ações do “outro” como protagonista.

Quando a pesquisa se limita às entrevistas direcionadas, o pesquisado se sujeita a responder perguntas ou apenas a questionários. Ao contrário, no trabalho proposto, procuro uma verdadeira possibilidade de interlocução, na qual se busca a interação, a vivência e as articulações políticas, desconstruindo a figura do “outro” como hierarquicamente inferior na pesquisa de campo.

A história narrada ao longo deste trabalho é parte do cotidiano dos nossos interlocutores, que têm sempre recorrido à memória para reativar o elo com a tradição do seu povo. Nossas reflexões partem também das narrativas bibliográficas produzidas junto aos “Gavião”, as quais serão resumidas a fim recuperar ou apontar os relatos produzidos em outras ocasiões por missionários, castanheiros, sertanistas, antropólogos. Dito isso, esperamos nos aproximar da necessidade que nossos interlocutores têm de contar a “história” e dar visibilidade ao seu universo atual, como contraponto ao seu passado de luta. Aqui, mais uma vez, observamos a significativa importância dada pelos “Gavião” ao que é contado, dito da forma como se viu ou ouviu.

Nessas narrativas, é possível compreender que os “Gavião”, dentro do modo Timbira de ser, têm sido contextualizados por conflitos permanentes que ora os distanciam, ora os aproximam. Assim, olhando para esse lado, seria muito simplista tentar compreender como o processo de neoaldeamento hoje se constitui. A princípio, não haveria um problema a ser problematizado se nos limitássemos a pensar os processos de cisão como uma prática do modo Timbira, com suas várias dissensões (fissões, cisões, faccionalismo e fusões). No entanto, a tese vai definir esse processo mais recente como algo que tende a se assemelhar a uma trajetória particular, cujas especificidades se compõem como um sistema novo de formação de aldeias, que se diferencia até mesmo de outros dois momentos, ocorridos num passado não tão distante assim na TIMM, quais sejam, os casos dos *Kyĩkatêjê* e dos *Akrãtikatêjê*, em 2001 e 2009, respectivamente. Tais casos serão tratados ao longo da tese não como uma forma de cisão, mas como um movimento de afirmação de identidade e busca de uma autonomia e reconhecimento enquanto povos distintos, essa distinção reside na autonomia. Daí procuro, no campo e no momento da escrita, em diálogo com os interlocutores, buscar os meios para compreender esses processos de neoaldeamento em meio ao bombardeio de informações equivocadas sobre os demais processos comuns de cisão (divisão).

Na sequência da tese, esse quadro de entendimento sobre os modos de cisão vai ser apresentado a partir do segundo capítulo, quando, a partir da etnografia de algumas aldeias, vou me ater a diferenciá-los. No quarto capítulo, volto a apresentar o modo particular de se fazer e se diferenciar dos “Gavião”, ao descrever suas festas e como os três povos se reorganizaram para constituir os novos significados aos seus rituais e jogos, como permanente invenção. Isso remete novamente a uma escala de disputas e, sempre apontando o ethos da rivalidade, pretendo analisar minhas interpretações com base nas transformações que venho acompanhando nos últimos anos na TIMM.

Diálogo entre os capítulos

Esta tese está organizada em cinco capítulos, partindo desta introdução, que elenca minha inserção no campo e os caminhos que se desdobraram em sua elaboração, baseada na problemática dos processos de cisão que ocorrem a partir de 2012 na TIMM.

Assim, no primeiro capítulo, faço uma revisão da literatura etnológica sobre os “Gavião”, desvelada por um conjunto de textos que abordam os comentários sobre a presença dos “Gavião” no amplo território que vai desde o Maranhão até o Pará, o qual denomino de etnoterritório “Gavião”. Além disso, lanço mão de croquis e mapas que foram sendo construídos a partir de narrativas sobre a configuração do território tradicional. Tal espaço geográfico é também traçado a partir das evidências contidas nos documentos e nos textos analíticos que tratam da questão do contato. Desta forma, no primeiro capítulo, os “Gavião” são apresentados, num primeiro momento, a partir dessas situações de contato, que são ocorrências registradas desde o século XIX. Já a partir dos trabalhos elaborados por Arnaud (1968) e Roberto DaMatta (1963), podemos dizer que têm início a visibilização na literatura antropológica dos Gavião, marcando assim o segundo momento da sua situação de contato. A partir dos anos 70, até hoje, uma série de trabalhos são produzidos juntos aos “Gavião” na Terra Indígena Mãe Maria. São trabalhos etnográficos feitos a partir de uma maior inserção, conduzidos por pesquisadores que dedicaram sua vida a estudar esse povo, de forma exemplar aqueles da antropóloga Iara Ferraz (1983; 1998). Portanto, o objetivo deste primeiro capítulo é fundamentar a tese com os argumentos de que as discussões em torno do “contato” (nesse caso, é necessário refletir e rasurar o

contato) fazem emergir diversos elementos nas questões que hoje estão postas no processo de reorganização dos “Gavião”.

No segundo capítulo, realizo a apresentação da Terra Indígena Mãe Maria a partir da etnografia de algumas aldeias, fruto de minhas observações/vivências e leituras. O foco etnográfico é dar visibilidade às aldeias com as quais tive maior possibilidade de diálogo/interlocução e permanência nesse período de pesquisa, quais sejam: *Akrâtikatêjê*; *Amtáti Kÿikatêjê*; *Akrôtikatêjê*; *Akrâkaprêkti*; *Kôjakati*. Trato aqui também dos períodos recentes de transformação do etnoterritório “Gavião”, a partir das constituições de novas aldeias, estabelecendo recortes para a compreensão do que vem a ser entendido como “cisão”. Em primeiro lugar, o período entre 2001 e 2009 foi marcante para reorganização dos dois povos (*Kÿikatêjê* e *Akrâtikatêjê*) que viviam juntos em uma mesma aldeia (com os *Parkatêjê*), e iniciaram o processo para se reorganizar em suas próprias aldeias, a sua busca por autonomia. O segundo momento, iniciou em 2012 com vários movimentos internos de constituição de aldeamentos, fato que foi determinante para este estudo. A partir destes casos etnográficos, nesse segundo capítulo, procuro desconstruir à noção de cisão, arraigada na literatura sobre esses povos como algo inerente ao modo de vida.

No terceiro capítulo discuto as mudanças ocorridas no etnoterritório dos “Gavião” a partir da instalação de grandes empreendimentos, que altera a vida cotidiana e introduz volumosos fluxos de dinheiro na TIMM. O objetivo central desse capítulo é pensar o processo de cisão a partir do dinheiro: na visão *kupê* e na cosmopolítica “Gavião”. Ao longo do trabalho de campo, as conversas com os indígenas nos mostram com clareza sobre tudo aquilo que impacta/impactou o seu território a partir desses empreendimentos, que também são chamados de “grandes projetos”.

As discussões do quarto capítulo se dão no contexto específico da relação dos Gavião com o mundo moderno. Aqui analiso os três povos frente aos seus respectivos “jogos” e suas cerimônias: a forma de organização por aldeia e por povo para as disputas e brincadeiras, que acabam dando outro sentido ao acirrado movimento de rivalidade interna posto pelas cisões. De fato, apresentamos e reconhecemos aqui elementos novos no âmbito da retomada das festas culturais e dos novos significados atribuídos aos jogos, no contexto “Gavião”.

Para abordar o movimento de aproximação e dispersão a partir de outros grupos Jê-Timbira, o quinto capítulo é dedicado a pensar o neoaldeamento num contexto regional. O objetivo é colocar em paralelo a reconstrução analítica a partir das narrativas dos interlocutores “Gavião” e os documentos e dados registrados por outros antropólogos, que estudaram outros povos Timbira e que refletiram sobre questões similares.

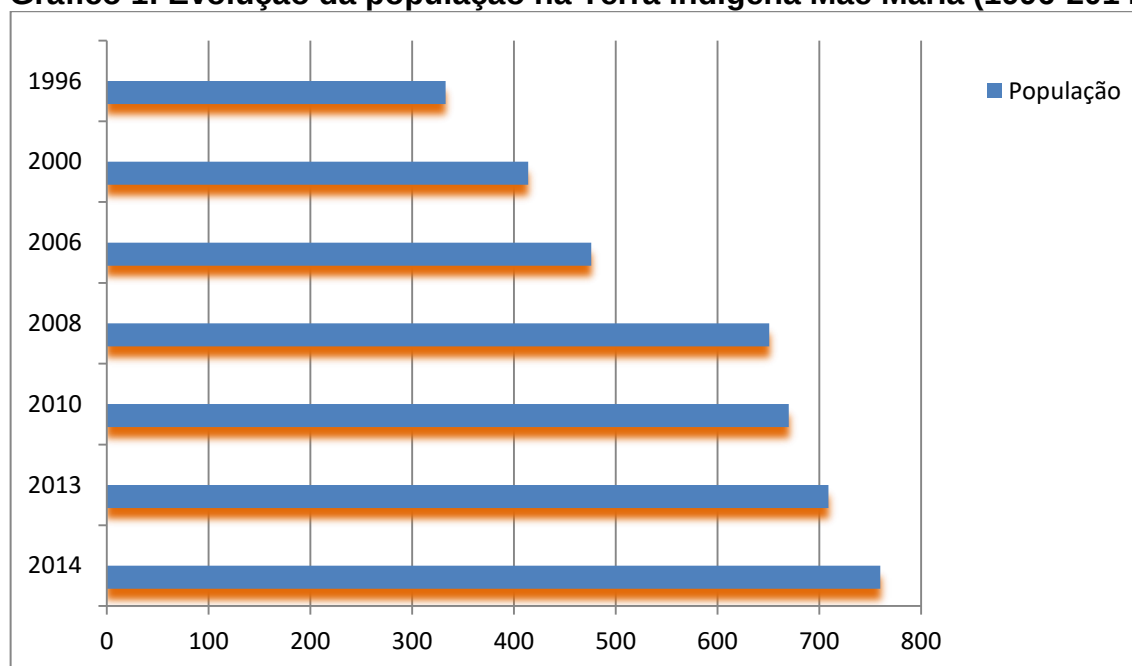
Não gostaria de estampar uma conclusão fechada diante do atual contexto pelo qual o povo “Gavião” está passando. O movimento de cisão continua, e por isso me propus a estudar esse contexto, que difere um pouco dos trabalhos até então desenvolvido na TIMM sobre os impactos e projetos de desenvolvimento, além daqueles que estão ligados aos processos de educação escolar indígena ou linguagem, todos pertinentes a um melhor conhecimento das dinâmicas econômicas, sociais e culturais vividas pelos “Gavião”. Portanto, para resumir, esta tese propõe uma reflexão sobre o processo de cisão ocorrido após 2012 na TIMM. Procuro desconstruir uma ideia pessimista de que esse fenômeno traria consequências graves para o povo e o território “Gavião”, com a expectativa de um “loteamento” da TIMM, onde, finalmente, depois das novas aldeias, famílias também se reorganizariam em áreas ainda mais circunscritas. Discuto, ainda, a noção de “cisão”, entre o antes da chegada (deslocamento compulsório para a Terra Indígena Mãe Maria) e o depois da chegada e construção de uma nova noção de territorialidade, já que os “Gavião” passaram a estar ali ilhados ou confinados.

Nesta tese, adoto a categoria de etnoterritório como configuração dos processos históricos, de vivência, guerra/conflitos, produção e reprodução de seu modo de vida, traduzidos pelos deslocamentos: movimento pendular – o ir e vir –, lugar de síntese da memória, das possibilidades, da fuga e do encontro. Assim, ao auscultar as narrativas indígenas, é possível compreender a ‘des’reificação desse outro, reificado pelo outro. Não há e nem deve haver uma história única, contudo, as memórias aprofundam essa perspectiva de olhar para o etnoterritório: Timbira em um contexto, e “Gavião” a partir do contexto Timbira, conforme tratarei nesta tese.

Outra questão para este início de conversa está relacionada aos dados populacionais, que nos remetem à compreensão da composição do povo “Gavião”

na TIMM. Isso por que as informações mais antigas são pouco consistentes ou as recentes não são atualizadas, para se ter uma ideia mais justa do quadro atual da população na TIMM. No gráfico abaixo, os dados são disponibilizados pelo Instituto Socioambiental (ISA), têm como fonte a FUNAI e a SESAI, porém as informações são ainda de 2014. De qualquer forma, é possível perceber na tabela o crescimento populacional entre 1996 e 2014.

Gráfico 1: Evolução da população na Terra Indígena Mãe Maria (1996-2014)



Fonte: Instituto Socioambiental⁷ - Os dados são referentes às seguintes fontes: SIASI/SESAI; SIASI/FUNASA; FUNAI/Marabá

A fim de que não fiquem dúvidas sobre como as informações sobre os dados populacionais circulam, elaborei um quadro com informações que estão contidas desde 1956, todas referendadas. Para melhor esclarecer, nesses dados não constam os membros de outros povos que moram na TIMM, além dos inúmeros *kupê* (brancos casados com indígenas ou trabalhadores permanentes/contratados). No censo IBGE de 2010, os *Akrãtikatêjê* não aparecem distinguidos, e são contados junto com os *Parkatêjê*.

Na tabela a seguir, apresento os dados populacionais mais atualizados, coletados durante minha pesquisa. Devemos olhá-los com uma certa ressalva, já que os censos nas aldeias para o banco de dados da DSEI/SESAI em Marabá são

⁷ Disponível em: <<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3750>> Acesso em: 12 de dezembro de 2019.

constantemente atualizados. Cabe ressaltar, ainda, que há um fluxo muito grande de outros indígenas, como os *Guarani* e *Xerente*, que convivem e se relacionam há muito tempo com os Gavião da TIMM. Essa rede de relação se amplia até os indígenas vindos do Maranhão (*Apaniekra*, *Ramkokamekra*, *Pukobiyê*, *Krikati* e também *Guajajara*) e do Tocantins (os *Karajá*). Com isso, não há uma clareza para os dados mais próximos da realidade sobre a população da TIMM.

Quadro 1: Dados Populacionais a partir do contato sistemático

Ano	População	Povo	Total	Fonte
1956	62	Parkatêjê		ARNAUD, Expedito. Os índios Gaviões de Oeste. Pacificação e integração. Pag. 45
1957	37	Parkatêjê		ARNAUD, Expedito. Os índios Gaviões de Oeste. Pacificação e integração. Pag. 47
1961		Parkatêjê		ARNAUD, Expedito. Os índios Gaviões de Oeste. Pacificação e integração. Pag. 70
	21	Akrâtikatêjê		
1962	17	Parkatêjê		DA MATTA, Roberto. Índios e castanheiros: a empresa extrativa e os índios no médio Tocantins. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1978. Pag. 199
1967	29	Parkatêjê		ARNAUD, Expedito. Os índios Gaviões de Oeste. Pacificação e integração. Pag. 60
1968	54	Kyikatêjê		ARNAUD, Expedito. Os índios Gaviões de Oeste. Pacificação e integração. Pag. 72
1972	38	Parkatêjê	89	ARNAUD, Expedito. Os índios Gaviões de Oeste. Pacificação e integração. pag. 47
	10	Akrâtikatêjê		
	41	Kyikatêjê		
1975	52	Parkatêjê	99	FERRAZ, Iara. Os Parkatêjê das matas do Tocantins: a epopeia de um líder Timbira. São Paulo: USP, 1983. (Dissertação de Mestrado). Pag.63
	47	Kyikatêjê		
1994	325	Parkatêjê	325	GRUPIONI, Luís Donisete; SILVA, Araci Lopes da. A temática Indígena na Escola. MEC, Brasília. 1995. Pag.38
2002	190	Kyikatêjê	-----	FERNANDES, Rosani de Fatima. Educação escolar <i>Kyikatêjê</i> : novos caminhos para aprender e ensinar, Pará. 2010. 194 f. Dissertação (Mestrado). Pag. 34
2008	259	Kyikatêjê	-----	FERNANDES, Rosani de Fatima. Educação escolar <i>Kyikatêjê</i> : novos caminhos para aprender e ensinar, Pará. 2010. 194 f. Dissertação (Mestrado). Pag. 35
2010	406	Parkatêjê	735	IBGE, Censo 2010. Pag. 153
	329	Kyikatêjê		
	-----	-----		
2014	646	Parkatêjê	1008	PIB/ISA 2018 com dados da SIASI/SESAI/2014
	362	Kyikatêjê		
	-----	-----		

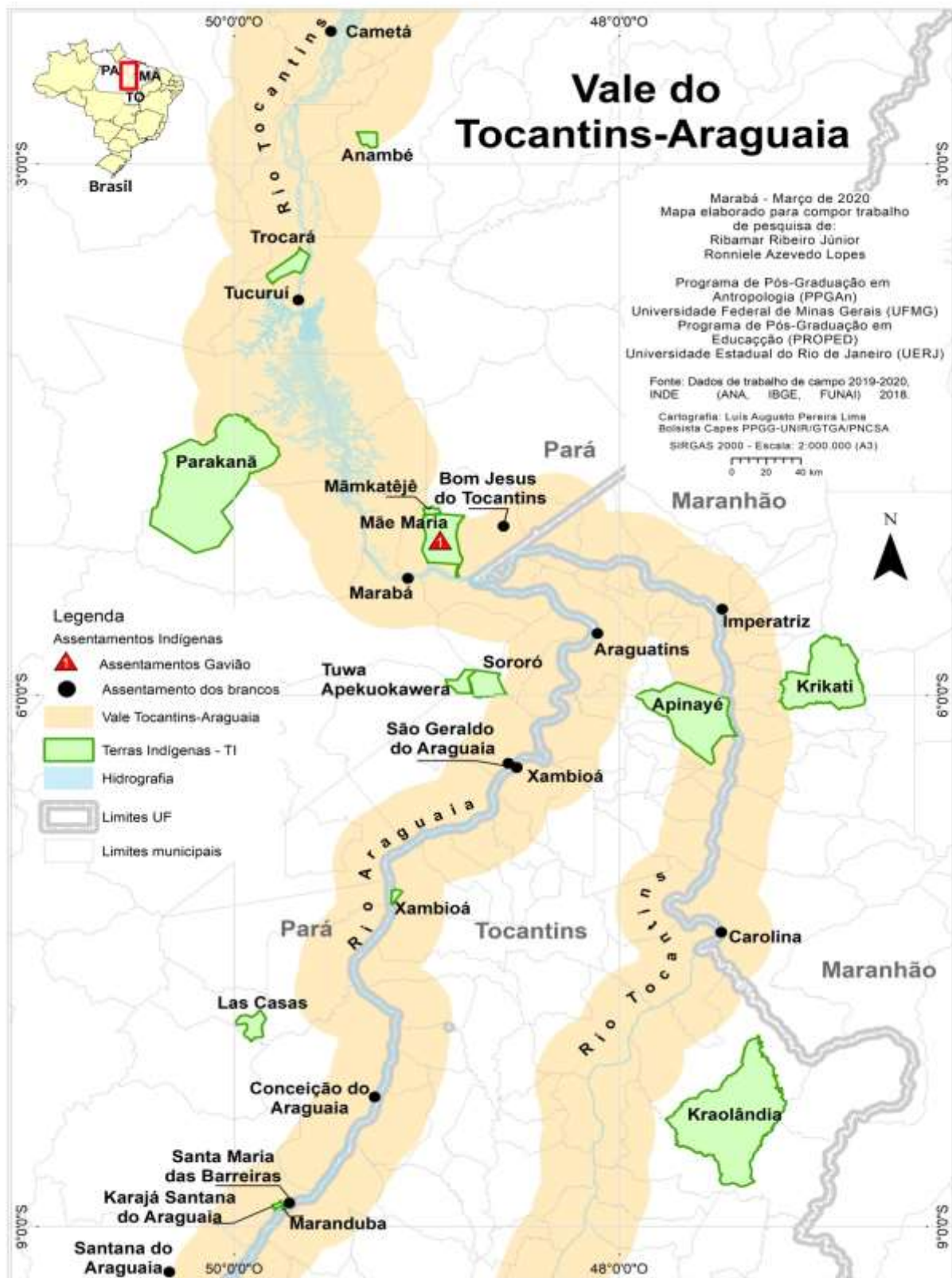
2018	416	Parkatêjê	848	DISEI/SESAI ⁸ – maio de 2018 (Marabá)
	89	Akrãtikatêjê		
	342	Kyikatêjê		

Elaborado com dados de campo (Ribamar Ribeiro Junior)

Abaixo, segue o mapa da região Vale do Tocantins-Araguaia, território antigo de circulação dos povos indígenas, que também é um etnoterritório (*Mëbëngokrê; Aikewara, Karajá, Apinayé, Assurini, Parakanã/Awaeté*, “Gavião” e tantos outros que foram dizimados). Nesse sentido, Vale do Tocantins-Araguaia é uma categoria que se justifica no sentido de romper com as categorias de Estado, conforme evoca Azevedo-Lopes (2020, p. 02), como “rasura frente à geopolítica do Estado”. É composto pelo Sudeste Paraense e Sul do Pará, se limita e impõe limites, seja pela configuração das unidades federativas ou pelo planejamento estatal de rearranjo econômico. Enquanto Vale do Tocantins-Araguaia, primeiramente utilizado por viajantes cronistas para fazer descrições e pelas missões dominicanas, tinham a intencionalidade de marcar o território pela presença indígena. Portanto, é a evocação rasurada que utilizo enquanto membro de um grupo de pesquisa que tem se dedicado a rediscutir essas categorias sob o olhar das etnolaisagens indígenas (APPADURAI, 2004).

⁸ Dados coletados na sede da DSEI/Marabá, conforme consta num quadro fixado no escritório. São informações repassadas pelas aldeias através do Censo da Saúde que é realizado pelas associações de cada aldeia.

Mapa 2: Vale do Tocantins-Araguaia



CAPÍTULO I

OS “GAVIÃO” NA HISTÓRIA E NA LITERATURA ETNOLÓGICA

Vou chamar aqui de literatura etnológica um conjunto de textos que abordam a presença dos “Gavião” no amplo território do Sul do Maranhão, às margens direita do Rio Tocantins no então município de Alcobaça (hoje, Tucuruí no Pará). Denomino esta ampla área geográfica de etnoterritório⁹ “Gavião”, assim como faço no capítulo cinco ao falar dos Timbira dentro do etnoterritório Timbira. Aqui também analiso os documentos e textos que tratam da questão do contato dos “Gavião” com a sociedade nacional. Partirei dos trabalhos de Francisco de Paula Ribeiro e de Nimuendaju (1946), para tentar de alguma forma “rasurar” a ideia de contato como algo inerente dos anos de atividades dos frades dominicanos junto aos povos da região.

O Major Francisco de Paula Ribeiro é mencionado em quase todos os trabalhos que tratam dos Timbira, e Nimuendaju (1946, p. 6) o considera “o cronista mais antigo dos Timbira”, pelo fato dele ter elaborado relatos de sua memória pelo período em que atuou na região sul da antiga capitania do Maranhão. Sua atuação visava facilitar a instalação das fazendas reais naquela região (SANTOS, 2011). O material escrito deixado por esse militar português a serviço da capitania é uma fonte para compreender a situação do amplo território dos Pastos Bons, sertão do Maranhão, onde mais tarde Nimuendaju (1946) circunscreverá como “pais Timbira”. O major Francisco de Paula, ao longo do seu relato, traça algumas pistas que possibilitam compreender como os Timbira e outros povos estavam situados nesta vasta região. Sabemos que sua missão era fazer a “limpeza”, no sentido de garantir a presença não-indígena na região: uma frente de ocupação com objetivos de criação de gado.

Para a região de Balsas (MA), ele cita¹⁰:

Em outro tempo foi gradualmente hostilizada pelos gentios *Caraôus* ou *Mecamekrans*, que chegaram a fazer n'ella devastações horrorosas; hoje porém, depois de paz e que foram obrigados em 1809, apenas sofre alguns assaltos da nação *Chavante*” (RIBEIRO, 1849, p.64).

⁹ É importante frisar que essa categoria é uma forma de fugir da rigidez, ao passo que o recorte dado é em função dos seus deslocamentos, aldeamentos, memória do lugar, suas histórias e seus modos de resistência antes do contato e pós contato. Não pretendo imitar a noção de “pais Timbira”, mais dar visibilidade ao seu território tradicional.

¹⁰ Todas as citações seguem de acordo com a grafia do texto original da época.

O autor faz aqui, pois, alusão a pelo menos dois grupos indígenas Jê. Os “Caraôus” são provavelmente os *Krahô*, que hoje habitam em terras do Tocantins após atravessarem o rio, deixando o Maranhão e seus outros parentes Timbira.

A região que o major descreve vai desde Caxias (MA) até Carolina (na época o povoado de São Pedro de Alcântara), onde há a concentração de vários grupos Timbira. Ele cumpriu ali a missão de estabelecer os limites das fronteiras entre as duas capitanias: Goiás e Maranhão, que estavam em conflito¹¹. Ribeiro registra em seu trabalho, inclusive, as diferenças entre as palavras de acordo com os diversos dialetos indígenas regionais:

Seus costumes geraes diversificam um pouco; e de ordinário na privada linguagem, que dissemos pertencer a cada uma das acções, se acha aquela diferença trivial que a distancia de umas a outras povoações da mesma raça lhe permite. Os Timbira de Tocantins chamam a carne de vacca – puritinhhi – e os do Itapicuru chamam-lhe – puritinhem - : à cabeça de um boi chamam os primeiros – purihikrans -, e os segundos – puritirá – e assim mesmo muito pouco se desviam em alguns dos outros seus vocábulos (RIBEIRO, 1841, p.186).

Apesar de não fazer nenhuma referência diretamente aos “Gavião”, o autor anota em vários momentos de seus trabalhos a presença dos *Pykobjê*, entre outros povos que habitavam aquela imensidão territorial. Não os relata como uma unidade, mas como eles estavam já dispersos naquele tempo, ao fazer uma “análise do processo de suas hostilidades sobre os habitantes” (RIBEIRO, 1819, p. 184). Para reforçar sua concepção de território “desabitado” por não-indígenas, o autor diz que “a nação Timbira, superabundantemente numerosa, tem absorvido com inumeráveis aldeias quase todo o âmbito central desses terrenos, que ainda estão por nós desabitados”.

Outra pista sobre as migrações – deslocamentos – dos grupos é dada pelo autor (RIBEIRO, p. 186):

Aquelles gentios que por mais fracos perdem suas possessões, não há que sujeitar-se e unir-se aos vencedores para desfrutar com estes o terreno; é preciso larga-los, e ir ganhar outro além do Tocantins, único recurso que lhe resta agora; e por isso é que sua multidão naquelas vastas extensões do Pará e de Goyaz se fazem impenetráveis a nossa investigação [...].

¹¹ Vale ressaltar que o Major Francisco de Paula sempre atuou em missão contra os indígenas desde sua nomeação no final do século XVII.

Esse relato reforça a ideia de que grande parte da análise feita posteriormente por Nimuendaju foi imersa nas fontes de Ribeiro¹².

Em seu relato, Ribeiro (1819) ainda faz uma série de diferenciação dos diversos povos Timbira¹³: entre eles estão os *Capiekrans*; *Sacamekrans*; *Piócobgêz*; *Purecamekras*; *Macamekras*; *Cannaquetgê*; *Caraôus*; *Tamembós*; *Pépuxix*; *Norocoagê*; *Augutgê*; *Poncatigêz*. Além disso, há nos relatos impressões acerca das formas de organização social, do padrão das aldeias e do modo de preparar para a guerra. Apesar do trabalho não ser minucioso, é de grande valor para análise das localizações que esses povos se encontravam naquele período, e como foram sendo massacrados pelas frentes colonizadoras, com apoio firme do Estado colonial. Podemos observar o processo de expansão dos grupos Timbira acima destacados, pois Ribeiro os cita em diferentes contextos do território maranhense. Apesar de não detalhar o emprego e o uso dos etnônimos¹⁴, é possível crer que neste período suas localizações é parte integrante da autodenominação. Os indícios mostram que os povos estavam espalhados por toda aquela região, numa tentativa de resistência, já no início daquele século, frente a tomada de posse de suas terras pelos fazendeiros conforme determinação do governo colonial, principalmente aquela sob o comando do major Ribeiro.

Outros viajantes escreveram relatórios e descrições sobre os “Gavião”, cabendo aqui mencionar: Francis Castelnau (1844); Vicente Ferreira Gomes (1859); Cezar Augusto Marques (1870); Ignácio Moura (1897); Coudreau (1898); Luigi Buscalione (1901); Deodoro de Mendonça (1921); Julio Paternostro (1924). Todos publicaram obras que, ainda hoje, são consultadas quando se trata de obter informações históricas e aspectos geográficos da região. Sublinhemos aqui os principais temas escritos por esses autores, que tiveram contato com alguns dos “Gavião” ou apenas ouviram falar sobre suas localizações e descreveram parte dos acontecimentos que ocorreram naquele período.

¹² Assim como outros trabalhos elaborados posteriormente sobre os Timbira.

¹³ Vale ressaltar, pois, que essa caracterização é bem anterior àquela feita por Nimuendaju.

¹⁴ Os registros de Ribeiro (1819) são relatórios que descrevem sua experiência com os indígenas no Maranhão, dentro da sua missão. Portanto, não há uma dedicação com o objetivo específico de estudá-los, por isso não pode ser apontado como um cientista social. De acordo com Melatti (1990), este tipo de autor é considerado como “cronista”, levando em consideração a produção de “registros de observações diretas e espontâneas” (p. 124).

O viajante Francis de Castelnau, que comandou uma expedição científica do governo francês¹⁵ na década de quarenta do século XIX, iniciou sua viagem pelo Rio Araguaia relatando minuciosamente a região. Dentro de seu gênero narrativo, o viajante destaca os aspectos geográficos e da natureza de uma forma geral, no entanto, apresenta informações e impressões sobre as populações indígenas.

Em 1870, ao descrever a estrada construída entre Santa Thereza [hoje Imperatriz, MA] até os limites do Pará, Marques (1870, p. 116/117) cita que neste percurso há “36 aldeias de índios Gaviões [...] mansos e bravios em número superior a 6.000 almas”, essa constatação é registrada para fins de descrição desta localização da estrada¹⁶.

Ignácio Moura foi enviado em 1896 pelo então governador do Pará, Lauro Sodré, para fazer uma visita oficial ao recém instalado “burgo do Itacaiúnas” – que mais tarde deu origem à cidade de Marabá, já nas confluências dos rios Tocantins e Itacaiúnas. Logo no início das referências aos “Gavião”, o autor comenta sobre o assassinato de dois homens regionais, próximo às suas localizações. Tais informações teriam sido dadas pelos moradores locais, já que a viagem de Moura se inicia em Mocajuba e percorre o Rio Tocantins até o município de São João do Araguaia. Cabe lembrar que a margem direita do Rio Tocantins era considerada como etnoterritório dos “Gavião”, portanto, muitas das vezes impenetrável.

Na, Pintaóca, annos atraz, os indios Gaviões, de quem trataremos mais adeante, mataram a flexadas dois pobres homens chamados Gecilio e João Melão, salvando-se um terceiro companheiro por ter abandonado a carga de castanha, e ter-se escondido na mata, que ladeava o caminho que seguiam. Estes indios guardam eteçnamente o sentimento da vingança, e não se esquecem da offensa, por maior que seja o espaço do tempo em que a receberam [...] (MOURA, 1910, p. 158).

Ao chegar a Belém, entrevistado por um dos redactores do jornal “A Província do Pará” sobre a existência dessa nação temível de selvagens, eis o que escrevi sobre o ultimo dia passado no Tauhiry e a primeira conferência que tive com esses bellos indios Gaviões, os mais perfeitos representantes da grande raça americana:

— Toda a margem direita do rio Tocantins, desde abaixo da cachoeira da Itabóca até aos limites do Estado do Maranhão, abrangendo uma área nunca inferior a 800 léguas quadradas, forma o paiz encantado onde habitam os Gaviões, a mais poderosa nação de índios da região tocantina (p. 215).

¹⁵ A expedição foi realizada entre 1843 e 1847, em três países: Brasil, Peru e Bolívia (2015, p. 7)

¹⁶ Vale ressaltar que a o nome dado a estrada era “D. Pedro II”, que ligava a província do Pará através do Rio Campi a Província do Maranhão. (1870, p.117). Era a única estrada terrestre que comunicava Belém ao restante do Império.

Só alguns ousados caçadores e tiradores de castanha conhecem um pedaço da terra que dali se estende para o centro, por aquella margem, formando o limite occidental do mysterioso paiz dos Gaviões. Suppõe-se serem extensos campos em que aquelles indios, por vadiação ou necessidade, atacam fogo, no rigor, do verão (p. 246).

Um importante registro feito por Moura (1910) está relacionado com o contato dos moradores locais, também conhecidos como “beiradeiros”, com os índios “Gavião”. Tal contato, naquela ocasião, demonstra a articulação dos indígenas com alguns moradores locais, dando sinais claro e evidente de que uma história de único “contato” tempestivo entre brancos e índios arredios ou isolados precisa ser repensada. Além das notícias sobre seguidos atos de agressão cometidos pelos “Gavião” contra os regionais, Moura relata também a presença deles em algumas situações de troca de artefatos. O relato deste fato seria retomado posteriormente por outros observadores, o que indica que já havia uma clara situação de contato dos “Gavião” com a sociedade envolvente naquela época.

Os Gaviões, dos quaes já longamente tratámos em capitulo anterior, habitam a margem direita do Tauhiry, e, segundo nos informam, estão ultimamente em completa negociação com os civilizados, sujeitando-se a uma catechese voluntária. Já alguns homens corajosos conseguiram, em mezes passados, chegar á sua aldeia mais próxima, tendo oçcação de observar o pequeno grau de cultura daquela gente e a docilidade dos seus costumes e tratos (p. 280).

Quanto a esta narrativa, a escritora Carlota Carvalho (Obra, O Sertão – subsídios para História e a Geografia do Brasil de 1924) descreve em riquezas os detalhes do ritual do encontro entre os “Gavião” e o senhor Raymundo Liart, certamente com base nos depoimentos de Ignácio Moura, pois sua obra mostra em detalhes e rigor de observação etnográfica.

Do ponto de junção do Araguaia para baixo até Itaboca, toda margem direita do Tocantins é inabitada por católicos por efeito do termo dos gaviões, nação autóctone valente e numerosíssima dividida em muitas tabas, aliadas contra católicos [...]. Em dezembro de 1895 as pessoas da casa de Raimundo Liart ouviram soar toques de borés na riba oposta, Esses toques era repetidos á modo de chamado. Reputados inconciliáveis, os gaviões teriam vindo pedir paz. Se, como aparecia, era um chamado, não havia o que temer, todos sabem que os autóctones não ferem a falsa fé. Quando atacam de surpresa, fazem a agressão sem tocar sinal de paz, sem abuso de confiança. Com tais precedentes não podiam duvidar da lealdade deles. Chamado por eles, qualquer pode ir sem receio. Essa certeza animou os católicos da casa de Liart a irem á fala com gaviões (CARVALHO, 2011, p.245/246).

A contribuição de Carlota Carvalho se dá também por explicitar ao longo de sua obra os principais grupos indígenas que habitavam no território maranhense, expondo suas relações de contato e conflitos com os “brancos” na mesma região onde o Francisco de Paula Ribeiro fez as descrições para o início do século XIX.

No ano de 1897, o francês Henri Coudreau, acompanhado de sua esposa Otille Coudreau¹⁷ e incumbido pelo Governo do Pará de prosseguir as investigações geográficas, narra em sua obra¹⁸, publicada em 1898, algumas localizações dos “Gavião” e a relação deles com moradores de algumas das localidades que se estabeleciam às margens do Rio Tocantins, mais precisamente acima do antigo Burgo do Itacaiúnas e Lago Vermelho (Hoje Marabá e Itupiranga respectivamente).

Costeamos a margem direita, ou seja, a “vertente dos índios gaviões”, mas meus homens não parecem ter muito medo desses selvagens. Alguns deles, entre outros Domingos Vieira, parece que já negociaram aqui mesmo nesta margem com esses índios, já de algum tempo considerados pacíficos. Não obstante ouve-se contar, aqui e ali algumas histórias de “flechadas” que os civilizados teriam recebidos desses mesmos índios “pacíficos” (COUDREAU, 1898, p. 34).

Talvez essa seja uma das impressões mais comentadas pelos autores¹⁹ que escreveram sobre os “Gavião” no final do século XIX. Elas dão ênfase à relação que o senhor Raimundo Liarte entretinha naquele período com os indígenas. Os registros feitos dão conta de uma “convivência pacífica”, inclusive com relações de trocas de artefatos.

Após haveremos passado o vilarejo de Boca do Tauiri, à margem esquerda, e a pequena aglomeração onde vive Raimundo Liarte, o amigo dos índios gaviões, passamos a noite na extremidade superior do banco constituído de pedras empilhadas, o qual, a partir do povoado de Boca do Taiuri, vinha guarnecendo a margem do rio (COUDREAU, 1898, p. 42).

Grande parte do trabalho dos Coudreau (Henri e Otille) trata de um estudo sobre as cachoeiras do Tocantins (Alcobaça) e do Itacaiúnas, como parte do interesse do governo do estado no reconhecimento desta região com o objetivo de instalar ali projetos de navegação e assim, facilitar o escoamento de produtos, como

¹⁷ É importante ressaltar a presença de uma mulher nesta viagem, pois ela que vai elaborar grande parte dos mapas, chamados de “cartas”, sobre as cachoeiras do percurso que fizeram pelo Rio Tocantins e Itacaiúnas.

¹⁸ Em francês, o título é “Voyage a Itaboca et a l’Itacayauna”, publicado em Paris em 1898.

¹⁹ Ver: ARANAUD, 1964, p. 20; 1985, p. 04; FERRAZ, 1998, p. XX; SANTOS, 2012, p. 31 e 40; MIRANDA, 2015, pp. 58-63.

a castanha e o caucho, que, de fato, seriam explorados em anos posteriores com maior intensidade. Havia também a intenção de transformar o território ocupado pelos indígenas em área de povoamento de colonos.

Nos registros da viagem realizada pelo então secretário geral do Estado do Pará, Deodoro de Mendonça, no ano de 1925, ele apenas faz algumas citações sobre a presença na região dos “Gavião”, e destaca o intuito do governo do estado em criar uma área indígena a partir da lei estadual nº 2335 de 09 de novembro de 1921 – da qual vamos tratar mais à frente.

Ipixuna, Bocca do Tauhiry Grandee, Mãe Maria, à margem do Tocantins são pontos preferidos para aparecimento dos Gaviões, tribu aguerrida e numerosa que numa das suas vistas ao lugar Mãe Maria, ponto de castanhal onde trabalha o coronel Messias de Souza apresentou um numero superior a 200 índios (DEODORO DE MENDONÇA, p. 23).

Desde esse anno, porem, as suas attiudes ferozes se têm modificado, pois quaso aparecem nos lugares preferidos, dansam e dão fala aos civilizados, a quem offerecem presentes de flechas, arcos, enfeites de penas, em troca de farinha, missangas, machados, facões e tesouras. Em 24 de dezembro de 1925, eles appareceram em grandes levas no sitio do coronel messias de Souza, signaes festivos, gritando briga não, briga não, permanecendo ahi vários dias, entre dansas e folgares, retirando-se depois satisfeitos com os presentes de farinha, bugigangas, terçados, facões, machados, facas, ferragens, para os quaes mostram especial predilecção. (p. 23)

O Governo do Estado, no intuito de aldea-los e chama-los á civilização, mandou separar um lote de terras , na boca do Ipixuna Grande, à margem do Tauhiry Grande, tendo sido porem até hoje infrutíferas as varias tentativas feitas no sentido de localiza-os na vasta área para tão destinada pelo Estado (p. 23)

Essa foi à primeira tentativa para ilhá-los em uma área destinada a fim de “reserva”, e não foi exitosa. Mesmo assim, a “marcha” para exploração da castanha avançou sobre o território indígena, que era até então, de certa forma, intocável pelos regionais. Pelo menos era o que se imaginava, pois havia aqueles que, com mais astúcia, estabeleciam contatos com os indígenas, interessados na apropriação de seus bens.

No ano de 1931, o então Tenente da Aeronáutica Lysias Rodrigues participou de uma expedição pelo sertão goiano até chegar ao Rio Tocantins. Nos seus relatos²⁰, ele descreve o trajeto que fez ao longo do Rio Tocantins e narra a

²⁰ Os registros da viagem foram publicados pela primeira vez em 1943 no “Roteiro do Tocantins”. O livro está na sua quarta edição, publicado pela última vez em 2001.

presença ali dos “Gavião”. O Tenente teve a notícia de que um certo “coronel” Messias havia se apropriado de uma área no Mãe Maria, que ali extraia castanha e mantinha uma boa relação com os “Gavião”. Esse caso também é explorado por Lima (1984) e por Rodrigues ([1901] 2001), quando se referem às relações de convivência que o tal “coronel” mantinha com os indígenas.

[...] O coronel Messias soube cativar a confiança dos índios, dando-lhes facas, machados, espelhos, contas etc. Se uma pessoa entra na mata e vê de repente um índio em posição ameaçadora, faz gestos indicando uma pessoa barriguda, o índio não lhe faz mal, porque pensa ser empregado do coronel Messias. Os índios estimam-no e respeitam-no porque lhes faz justiça e é bondos (RODRIGUES, 2001, p. 174).

O Cel. Messias voltou ao Mãe Maria continuando suas atividades na extração de castanha. Em um determinado dia, lá apareceram diversos índios chamando-o de “Papai Grande” e que lhe comunicaram que um “cristão” tinha matado um índio no Ipixuna, exigindo a punição do mesmo. Receberam a promessa do Cel. Messias de que justiça seria feita e se retiraram levando os presentes recebidos. O Cel. Messias veio a Marabá, comunicou o acontecido às autoridades, que prenderam o culpado. Daí por diante, os índios nunca molestaram os castanheiros do Cel. Messias (LIMA, 1984, p. 90).

Lysias Rodrigues, ao chegar a Marabá e ter encontro com o então prefeito²¹ da época, descobre que ele já havia exercido juntos aos “Gavião” algum tipo de contato na perspectiva da atração.

A primeira vez que o prefeito se encontrou com os índios foi por acaso, quando vinha para Marabá tomar posse do lugar que ocupa. Os índios, em certas época do ano, descem em grande quantidade, três ou quatro mil homens, ‘cunhãs’ e ‘curumins’, para a beira do Tocantins para fazerem trocas e compras. Vendo-os à beira do rio, fez encostar a embarcação, saltou e foi ao encontro deles. Já sabia que os índios eram muito desconfiados e não deixavam fotografar por coisa alguma. Todos os anos os índios, em data certa, vêm à vila de Mãe Maria fazer compras e trocas e nunca trazem tropelias (RODRIGUES, 2001, p. 181).

No seguinte, pela mesma época, o prefeito tomou um novo “motor”, encheu-o de instrumentos e coisas que agradavam aos índios, tomou consigo frei Lourenço de Imperatriz e foi ao encontro dos Gaviões. Eles ao ouvirem o barulho do “motor” chegaram à praia, mas ao verem que o barco para ali se dirigia, refugiaram-se no mato. Parado o “motor” o prefeito começou a acenar-lhe mostrando os facões [...] (RODRIGUES, 2001, p. 182).

²¹ Acindino Monteiro Nunes (1931-1932).

Vale ressaltar que neste período os “Gavião” já haviam “recebido” do governo do Estado do Pará, por decreto, uma área no município de Itupiranga (PA)²². E que, no entanto, o próprio governo do estado já a havia destinado a um outro tipo de exploração. Na verdade, naquela ocasião, isso pouco importava para os índios, pois seu amplo território de deslocamento continuava sendo à margem direita do Rio Tocantins. Era ali que eles praticavam uma intensa mobilidade, defendendo a si mesmos dos avanços da sociedade hegemônica²³. Porém, os “civilizados” continuavam espalhando a notícia estereotipada da violência indígena:

Ponderamos que, há pouco lemos nos jornais notícias de ataque dos Índios a Marabá e que havia morrido muita gente. O Acrísio nos conta então, que governadores do estado do Pará, desonestos, haviam vendido aos sírios grandes concessões de castanhas. Aos índios fixaram uma orla de três quilômetros da margem como limite. Pouco antes daquele fato, os índios apanharam em flagrantes os sírios roubando castanhas em suas terras e foram mortos a tiros pelos ladrões. O revide foi pronto e inclemente. (RODRIGUES, 2001, p. 174)

Roberto Da’Matta, quando menciona este “caso”, anota: “germe de uma situação de fricção interétnica que só viria desaparecer em nossos dias com a extinção dos ‘Gaviões’ ” (1978, p. 125). Na verdade, tal extinção não ocorreu, como todos sabemos. O que esse caso nos revela é, mais, um processo em curso de contato conflituoso e violento, uma aproximação mais estreita de ambos os lados, que se articulam independente do caráter normativo que indicava a delimitação territorial.

Paternostro (1945), médico sanitarista que entre maio a setembro de 1935 realizou uma viagem ao Tocantins, a serviço do combate à febre amarela pelo governo brasileiro, também faz menção à localização e às ações dos “Gavião”:

Nas vizinhanças da confluência Araguaia-Tocantins, do lado do Maranhão, vivem os Gaviões. Não tive oportunidade de coligir dados concretos sobre morticínios praticados por estes primitivos. Porém, todos evitavam contato com esses índios devido à fama que tinham de matar os apanhadores de castanha e extratores de óleo de copaíba que penetravam na selva em que eles habitavam (PATERNOSTRO, 1946, p. 135).

²² Medindo uma légua de frente por duas de fundo (ARNAUD, 1975, p. 36).

²³ Ao me referir à sociedade hegemônica, estou falando dos grupos de poder local, como os coronéis da “castanha”, assim como também dos criadores de gado e madeireiros. Esse poderio, articulado com o Estado, matinha o controle das terras.

Nos relatos deste médico são descritos aspectos geográficos e a prática da assistência à saúde nos sertões, sem deixar de abordar questões culturais e étnicas. Talvez de forma ingênua, ele chega a dizer que “a capangagem dos ‘coronéis’ ainda ocupa todos os pontos cardiais do país, mas tende a desaparecer, assim como o ‘caudilhismo’ do sul, que jamais invadiu as margens do Tocantins” (1924, p.133). Ora, sabemos que, um pouco mais tarde, diferentemente do previsto, a tal capangagem dominou toda a região, inclusive ocupando e pressionando os territórios indígenas e ainda se reproduz até os dias de hoje no âmbito do poder local.

Conta ainda o médico Paternostro que, durante sua viagem, chegou a visualizar na margem direita do Tocantins um “Gavião”, apesar de não ter tido um contato presencial. Mas isso já era um grande feito, pois a maioria dos viajantes que escreveu sobre suas localizações sequer avistou os índios.

Na tarde em que navegávamos para Mãe Maria, vimos um deles na ponta de um matagal que orlava à margem direita do rio. Marinheiros e sertanejo que viajavam no “moto” fizeram grande bulha, inclusive apitos do barco para assustá-lo. O índio que estava armado de arco fitou-nos demoradamente e sumiu (PATERNOSTRO, 1946, p. 136).

É importante notar, ainda, nesse instante que estamos apresentando os “Gavião” em suas “aparições” nos relatos e textos etnográficos, que os jornais da época davam evidência aos fatos e notícias sobre esses índios. Uma série de matérias e notas foram publicadas por diferentes periódicos de Belém no século XIX e no início do Século XX. Por exemplo, o jornal *Treze de Maio*, na edição 489 de 19 de maio 1855, registra a passagem de índios “Gavião” na região onde hoje é Imperatriz no Maranhão, às margens do Rio Tocantins:

A catequese e a civilização de indígenas continuam no mesmo estado, e a lutar com os mesmos embarços, de que dei conta a Assembleia Provincial, e entre eles a dificuldade acharem pessoas que se encarregue das diretorias parciais, ou que desempenhem seus deveres quando delas revestidas. Ultimamente tive participação de que para a Missão de Santa Thereza do Tocantins haviam descidos uns 800 indígenas da Tribo “Gaviões” e que á requisição do respectivo Missionário, que manifestara receios, tinham ido até lá com algumas praças, das quais deixou algumas, o Comandante do destacamento de São João do Araguaya. O dito Missionário por ocasião dessa mesma descida representou-me sobe a necessidade de criar-se ali um Distrito da paz, e Subdelegacia de Polícia, bem como de um destacamento mais forte; [...] (p. 03).

A edição 90 do Jornal *Correio Paraense* de 14 de agosto de 1892, reproduz uma matéria do Jornal *O Democrata* do dia anterior, edição 176, intitulada “Assassinato covarde”. Ela aborda os fatos que ocorreram entre uma tripulação de viajantes e os “Gavião”, que, ao tentarem estabelecer uma relação de troca, foram mortos:

Informam-nos que está em suas mãos do sr. Dr. Lauro Sodré um abaixo assignado, pedindo 5:000\$ para compra de armamento e munições, com o fim de matar os índios que ocupam o alto Tocantins. Consoante com este pedido, um deputado apresentou na câmara uma indicação requerendo providencias enérgicas (!).

Neste negócio está muito interessado o sr. Jacynto Moreira, que tem á sua disposição em Mocajuba um cearense capaz para tudo. Em dias do anno passado, descendo uma canôa o alto Tocantins, foram vistos em uma das margens d'este rio alguns índios, que chamavam a tripolação da canôa para efetuar com eles troca de certos objetos com os de sua indústria. A resposta, porém foi uma descarga de bacamartes, caindo mortos dous índios! Este anno reuniram-se os índios d'essa tribu, que é dos gaviões e foram a um castanhal, onde mataram em represália um trabalhador. Agora vem os protetores dos regatões assassinos e pedem, como já referimos 5:000\$ para comprar armas e munições com o fim de matar os índios gaviões. Pensamos que semelhante pedido é um cumulo! Pedir dinheiro para matar índios, o que vem a ser? Além d'isto, sabemos que os gaviões são uma tribu de uns 2.000 indios, acrescendo que os Apinagés sem duvida se aliarão aos seus companheiros para defeza commum. Portanto, verberando tão infame pedido, esperamos que o sr. Dr. Lauro Sodré não consta nos assassinatos em projeto, tanto mais quanto é possível que os assassinos procurando la saiam tosqueados [...] (p. 02 –grifo meu).

O Jornal *A República*, edição 716 de 14 de agosto de 1892, sai na defesa do então governador:

[...] Começaremos por negar que em poder do Governador haja qualquer abaixo assignado solicitando 5.000\$ para comprar armas e munições destinadas a matar índios que ocupam o alto Tocantins. Se o povo d'aquella zona numerosíssimo na colheita de castanha pretendensse extinguir a tribu sanguinária e anthropofagos dos gaviões, ter-se-ia reunidos e batidos os selvagens, par ao que não lhes faltam elementos sem necessidades de recorrer ao governo, que alias nada teria a ver com o que lhe implica com o direito de legitima defesa, pois o índio não guarda considerações para com os habitantes que lhes caem em mão [...]. Não houve pedido de dinheiros para matar índios, segundo a phase de efeito do diário; entre nós não existem sanguinários que decidam pela bala as questões em que se envolvem. O abaixo assignado enviado ao Governador inspira-se em sentimentos mais elevados quer garantir a tranquillidade dos habitantes do alto Tocantins sem obriga-los a empregar a bala para domesticar selvagens [...] (p. 01).

A edição do Jornal *Folha do Norte*, de 23 de setembro de 1896, registra a visita de três “Gavião” ao então governador do Pará, Lauro Sodré. Eles foram enviados pelo senhor Raymundo Liart, por ocasião da visita de Ignácio Moura.

A presença do sr. Dr Lauro Soré foram ontem três índios gaviões, do Tocantins, levando suas armas. Sua excelência mostrou-se satisfeito em velos e recebeu algumas informações de sua vida e costumes. Os gaviões, que foram enviados pelo sr Raymundo Liart, após visita ao sr. Dr. Governador, fotografaram-se na photographia Oliveira. (p. 02)

Em outra matéria sobre a construção da estrada de Ferro do Tocantins, que ligaria Alcobaça (Tucuruí) à Praia da Rainha (Itupiranga), o *Jornal Correio Paraense*, edição 126 de 29 de setembro de 1892, informa:

[...] Na margem direita do Rio Tocantins os castanhais são ainda mais abundantes do que margem esquerda, porém poucos explorados por aparecerem nestas margens os índios gaviões. [...] Todos estes índios são bastante civilizados e o mesmo se pode dizer dos Gaviões, que habitam a outra margem e que em geral atacam os moradores da margem esquerda, porque estes os provocam e mesmo praticam atos de verdadeiros barbarismo, a realidade, porém, é que os índios em nada podem dificultar o povoamento desta importante região. Para os índios o dinheiro não tem valor algum e qualquer objeto pode melhor servir para se obter deles alguma coisa; os objetos que para eles tem valor são as facas, facões americanos, tecidos vermelhos e principalmente rosários de miçangas. O que entre eles representa o papel de moeda é constituído pelas penas de varias aves e principalmente de Arara Vermelha. (p.02)

A célebre obra de Nimuendaju (1946) *The Eastern Timbira*, é a principal fonte de informações sobre os “Gavião” utilizada pelos estudiosos deste povo a partir dos anos sessenta, como Arnaud (1961; 1976), DaMatta (1962; 1964; 1976), Ferraz (1983; 2008), Araújo (1977;1989), Guimarães (2011), Ribeiro Junior (2014) e Miranda (2015). No entanto, esta obra tem seus limites pelo fato dela tratar com mais profundidade apenas os Timbira (Canela-*Ramkôcomekra* e *Apinayé*), povo que o etnólogo conseguiu visitar e realizar suas pesquisas mais acuradas.

Com relação aos demais Timbira, a partir da segunda metade do século XX, vários autores traçam alguns eventos históricos acerca da situação de “contato” destes com os não-índios e com outros povos indígenas. Por exemplo, os trabalhos de Crocker (1976), Melatti (1967;1990), Da’Matta (1976), Carneiro da Cunha (1978) e Azanha (1984) tratam dos diversos grupos que compõe o que, em parte, é

entendido como a “grande nação Timbira”, dando ênfase na descrição aos processos de organização social e seus sistemas complexos. Já Expedito Arnaud (1976, p. 24) destaca que os “Timbira estão situados no núcleo oriental da área cultural Tocantins-Xingu, em um território onde predominam cerrados”.

Nimuendajú (1946) propõe uma caracterização dos diferentes grupos, destacando os elementos comuns a eles, como a língua, a corrida de tora, as aldeias em forma de círculo e o corte de cabelo. Essa descrição toma como base a fonte de Francisco de Paula Ribeiro Ribeiro (1815), ao qual o etnólogo chama de o cronista mais antigo dos Timbira: “De 1800 até o seu assassinato, em 1823, ele serviu como um oficial ao longo da fronteira Timbira e, como comandante de Pastos Bons, teve que ir à guerra contra esses índios quatro vezes” (1946, p. 06). A partir dessa fonte, aponta que, naquela época, a nação Timbira se dividia em quinze grupos tribais (categoria da tribalidade equivocada): *Araparytiua*, *Kreyé do bacabal*, *Kukóekamekra*, *Kreyé de Cajuapara*, *Kre/púmKateye*, *Pukópye*, *Krikateye*, *Gaviões da Mata*, *Apaniekra*, *Ramkokamekra*, *Kénkateye*, *Krahô*, *Cakamekra*, *Pórekamekra* e *Apinayé*²⁴. Atualmente estes estão divididos em sete grupos/povos: os *Krahô* e *Apinayé* que habitam no norte do Estado do Tocantins; os *Krikati*, “Gavião” *Pukobiyê*, *Apãniekra-Canela* e os *Ramkokamekra-Canela*²⁵ no centro do Maranhão; e “Gavião” (da mata), ou (do oeste), que habitam o Pará.

Vejamos um relato apresentado em *The Eastern Timbira*:

Os relatórios anteriores sobre a região em questão registram apenas uma “tribo Jda”, que, no entanto, não parece ter sido da sucursal de Timbira. A primeira a mencionar é Villa Real em 1793. Naquela época, eles viviam em Guayapi e Jacunda, afluentes do leste do Tocantins, na região das corredeiras de Itaboca. Seus chefes eram Uoriniuera e Claxira, dos quais o primeiro nome, ao contrário do segundo, é definitivamente Tupi. Não obstante a falta de toda evidência linguística, Martius e Ehrenreich classificam o grupo como Tupi; esta última também erroneamente a coloca no lado oeste do Tocantins. As pessoas são descritas como de pele clara e amável ... Ribeiro as menciona em 1819, Castelnau em 1844. Em 1849 elas ainda estão registradas entre as tribos dentro do domínio da missão de Santa Thereza, e em 1850 Ayres Carneiro as encontrou no Praia Ambaua, um pouco acima do que é agora Alcobaça. Esta é a sua última aparição na história, e em 1859 os Gaviões pela primeira vez figuram em seu lugar. Naquele período eles eram hostis a todas as outras tribos, da mesma forma evitando relações com pessoas civilizadas sempre que as encontrassem no Tocantins, cujas margens os visitavam no verão em busca de tartarugas e

²⁴ Nimuendaju, no seu trabalho da década de trinta, encontrou remanescentes deste povo (Azanha, 1984 p.60); fato também destacado por Arnaud (1976. P. 24).

²⁵ Vale ressaltar que a partir de 2014 os Ramkokamekra decidiram trocar de etnônimo, passando a adotar a designação de Memortumré (GARCIA, 2016, p. 49).

seus ovos. Declarações expressas negam que eles tinham o hábito de atacar viajantes civilizados” (NIMUENDAJU, 1946, p. 19/20 – tradução minha).

A partir desse trecho, podemos ver que as informações prestadas por Nimuendaju (1946) sobre os “Gavião” foram obtidas por meio de relatos de viajantes, pois sua tentativa de encontro foi frustrada em anos posteriores. A referência a esse povo, nas páginas 19 a 20 do livro *The Eastern Timbira*, já constava em publicações anteriores a Nimuendaju.

A expansão Timbira narrada por Francisco de Paula Ribeiro, reinterpretada por Azanha (1984) como a “forma timbira”²⁶, se efetua a partir das diferenças entre os grupos, estabelecendo uma unidade na heterogeneidade, num fluxo contínuo. Ao que parece, trata-se de um ser permanente em contínua transformação, ou, dito de outra forma, o que persiste é a forma de diferenciação. Voltaremos com mais detalhes a esse assunto no quinto capítulo, quando trataremos da complexidade “Gavião” a partir de uma “forma” que se atualiza na diferença no interior da Terra Indígena Mãe Maria através dos “neoadementos”.

Portanto, os “Gavião” se apresentam, de acordo com as fontes consultadas, dispersos numa vasta região: desde o sertão do Maranhão, numa ampla área banhada pelas margens do rio Tocantins, até o Pará. Esta área pode ser denominada de um etnoterritório “Gavião” (conforme mapa 3 abaixo: pag. 44), por onde se verifica historicamente uma constante mobilidade da população indígena, onde ela se encontra até hoje, situada no baixo e médio Tocantins.

Nimuendaju (1946) apresenta uma distinção entre os “Gavião do Leste” - parte dos que ficaram no Maranhão, no caso os *Pukobiyê* - e os “Gavião do Oeste”, os que se deslocaram pelas margens do rio Tocantins.

²⁶ É importante salientar que, ao tratar da expansão dos Timbira, Azanha (1984) não apresenta dados a partir dos “Gavião”, mas dos Canelas e dos *Krahô*.

Tal distinção teria ocorrido após uma cisão, como Arnaud (1975) recupera a partir de uma leitura de Nimuendaju:

Os Gaviões de Oeste (Parkateyê), passaram a habitar na floresta de terra firme existente entre a margem direita do baixo e médio Tocantins e as cabeceiras do Capim, após haverem se separados dos Pukopüe²⁷ por volta de 1850 (ARNAUD, 1975, p. 26)

A distinção entre Gaviões de leste ('Pukóbye, Picobgez, Paicogés') e Gaviões de Oeste ou da mata (Parkateyê), ocorreu por volta de 1850 data aproximada do estabelecimento definitivo dos brasileiros na citada região (ARNAUD apud NIMUENDAJU, 1976, p. 35)

No Pará, na margem direita do rio Tocantins, entre seus vários deslocamentos, os Gavião mantiveram aldeias na região que compreendem os rios Jacundá e Moju, fato que levou Nimuendaju a ter apenas relatos de alguns viajantes sobre tal localização. Porém, alguns dados históricos - já apresentados aqui neste capítulo e também analisado por Arnaud (1976) -, principalmente aqueles que estão nos registros do Serviço de Proteção ao Índio (SPI)²⁸, apontam como a presença dos "Gavião" incomodava as instituições e os comerciantes da Castanha-do-Pará (*Bertholletia excelsa*), provavelmente por causa da extensa área que ocupavam desde sua chegada na região no meio do século XIX. O Estado procurou limitar o tamanho desta área por meio de decretos, afim de que a expansão do comércio da da exploração da castanha fosse possibilitada com êxito pelos comerciantes da região, que ali passaram a estabelecer de forma mais permanente desde o início dos anos vinte do século XX.

Assim, por exemplo, foi criado pelo governo do estado o Decreto 2.035 de 9/11/1921, que concedia um lote de terra no município de Itupiranga (PA) aos "Gavião": "Art. 1º Fica concedida aos índios que habitam a margem direita do Rio Tocantins, a área compreendida entre o igarapé Ressaca e Ipixuna, afluente daquele rio, providenciando o governo para que se torne efetiva a catequese das tribos selvagens dessa região [...]". Ainda que seja por demais óbvio, precisa ser dito que essa decisão foi tomada sem qualquer diálogo com os indígenas, até porque

²⁷ De acordo com Arnaud *apud* Diniz (1968), os Pukupüe autodenominam-se Iromkatê e são também chamados pelos brancos de "Gaviões". No entanto, hoje a grafia usada é Pukubiê, e são chamados pelos outros Timbira de "Gaviões do Maranhão".

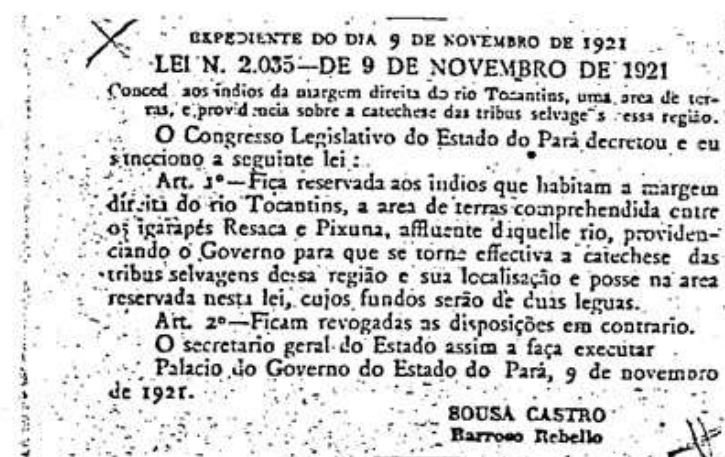
²⁸ Informações de planilhas de pagamentos de diaristas ou mensageiros que trabalhavam nos diferentes postos indígenas; planilhas discriminando a relação de material de consumo; boletins, telegramas, prestações de contas, da 2ª Inspeção Regional no Pará do SPI a partir do ano de 1932.

eles ainda eram considerados sem “contato”, e estavam em constante deslocamento nesta ampla região, sempre às margens direita do Rio Tocantins.

Ainda sobre essa situação, no ano de 1930, a Junta Revolucionária²⁹ revogou a concessão do lote de terra, com o argumento de que os beneficiários, ou seja, os “Gavião”, não estavam se aproveitando da área (Arnaud, 1976, p. 37 *apud* Maia, 1938). Porém, o promotor público de Marabá manteve o decreto 2.035 (abaixo) no Registro de Imóveis, e o lote de terra foi “devolvido” novamente aos indígenas. Com essa ação do promotor, foi criado um atrito com os comerciantes de castanha. Por exemplo, o comerciante e político Nagib Mutran já tinha obtido do Estado naquela área um lote de terra para exploração. Ele ingressou com um pedido de contestação à reintegração de posse dada aos “Gavião”, solicitado conforme o documento na pagina seguinte

:

Figura 1: Decreto que concede terras aos “Gavião”.



Fonte: ISA/Diário Oficial do Pará – 19/11/1921.

²⁹ Sobre a Junta Revolucionária: Teve como papel exercer a transição no período conturbado do Brasil que se deu no final da primeira República. No Pará, ela foi instalada até a posse do interventor nomeado, Tenente Joaquim Magalhaes Barata, em outubro de 1930.

Figura 2: Processo Judicial a favor dos “Gavião”



Fonte: Arquivo Memória Amazônia (Faculdade de História da UFPA, Belém, PA)

É necessário destacar os argumentos utilizados nos autos do processo³⁰: “que os índios gaviões têm estado na posse mansa, pacífica, por si e seus antepassados, desde os tempos immemoraes” (PARÁ, 1937, p. 6). O documento ainda descreve a situação vivenciada pelos “Gavião”, alertando para o fato de que suas terras estavam sendo esbulhadas pelos comerciantes de castanha e que, desde há muito tempo, eles vinham sendo espoliados de seus bens e maltratados pelos que se dizem civilizados (p.6).

Somente em maio de 1937, veio a decisão final a favor dos indígenas, determinando inclusive o ressarcimento da produção de castanha coletada em suas terras por terceiros. A partir desta decisão, o SPI instalou um Posto no local com o

³⁰ PARÁ, Autos de Agravo. Agravante: Nagib Mutran. Agravados: Índios Gaviões, pelo Procurador Geral de órfãos. Relator: Desembargador Jorge Hurley. Belém, 6 de abril de 1937.

objetivo de atração dos “Gavião”. Porém, se tal tentativa já tinha sido mal-sucedida em anos anteriores, o mesmo ocorreu no curso de instalação do Posto. Abaixo apresento um quadro com uma síntese de como os “Gavião” foram adquirindo seu território pela via do Estado, inclusive com batalhas judiciais.

Quadro 2: Cronograma de alocação de terras para os “Gavião” no Pará

Data	Título	Descrição
09/11/1921	<i>Lei Estadual nº 2035</i>	Concedeu aos índios uma área de terras para sua localização, posse e catequização no município de Marabá, próximo aos igarapés Ipixuna e Ressaca.
07/11/1930	Decreto 11	Este decreto revoga a concessão dada pela Lei Estadual nº 2035.
1937	Instrumento de Agravo	Reintegração de posse aos índios “Gavião” das terras devolutas denominadas “castanhais dos índios”, concedida pela Lei Estadual nº 2035/1921.
28/12/1943	Decreto 4.503	Destinação do título definitivo para os “Gavião” da gleba Mãe Maria, medindo duas léguas de frente por quatro de fundo.
09/03/1945	Decreto 252	Efetuação da permuta da reserva de Ipixuna pela do Ambaua – situada em frente à cidade de Tucuruí, para tentar estabelecer contatos com os “Gavião”.
31/10/1968	<i>Decreto 63.515</i>	Formalização da interdição em caráter temporário de uma área envolvendo ocupação, limitada pela rodovia PA 70, ao sul pelo Rio Tocantins, para resolver os conflitos entre as frentes de colonização e os <i>Kyikatêjê</i> , que estavam no município de Cidelândia (MA).
01/11/1976	Decreto 78.659	Declaração de utilidade pública, para fins de desapropriação, das áreas de terra indígena da “Montanha” do Povo <i>Akrãtikatêjê</i> e benfeitorias, necessárias à implantação do canteiro de obras da Hidrelétrica de Tucuruí.
20/08/1986	Decreto 93.148	Demarcação administrativa e homologação da Terra Indígena Mãe Maria, excluindo faixas da rodovia, ferrovia e Linhas de Transmissão.
08/1989	Ação ordinária de Anulação de Ato Jurídico	Com vistas à anulação de três atos da Eletronorte, que tinha como objetivo transferir a posse dos “Gavião da Montanha” para a empresa.
25/10/1994	Sentença dada pelo TRF da 1ª Região	Julga improcedente a Ação de anulação de atos jurídicos.
01/12/1994	Processo nº 89.0001377-7	Apelação da sentença que julgou improcedente a anulação dos atos jurídicos e requerimento da devolução da área da “Montanha”.
21/05/2002	Sentença da Apelação Civil 95.01. 13345-1PA	O TRF da 1ª Região reconhece os direitos dos <i>Akrãtikatêjê</i> a novas terras e em igual tamanho e reposição à antiga terra expropriada para construção da Hidrelétrica de Tucuruí.
27/08/2019	Despacho de	O TRF da 1ª Região, através da juíza Hind

	cumprimento de Sentença	Ghassan Kayath, despacha o cumprimento da sentença para pagamento, escritura pública e denominação de "Reserva Indígena do Povo <i>Mãmkatêjê Akrâtikatêjê</i> ".
--	----------------------------	---

Fonte: Organizado com dados da Pesquisa de Campo pelo Autor

Voltemos aos relatos das idas e vindas, relações de aproximação e distanciamento dos “Gavião” com o mundo dos brancos. Hilmar Kluck, no final da década de 1950, um “sertanista” que trabalhou com esse povo indígena (assim como entre os *Asurini*, *Xikrin*, *Aikewara* e *Arara*), nos conta:

Na época em que era prefeito de Itupiranga, o sr. Odilar Barreto, os gavião atacaram um grupo de castanheiros no igarapé Praia Alta, defronte a cidade. Dois foram mortos. O prefeito entrou em contato com o dominicano Frei Gil Gomes, em Marabá, já notabilizado pelo seu interesse pelos índios e solicitou-lhe providências se possível. Frei Gil estava só, na época. Como já me conhecia, tratou de reforçar solicitação da minha ajuda [...] (KLUCK, 1984, p. 158).

As revelações de Kluck (1984) apontam para o fato de que este conflito com o mundo dos brancos tinha reverberações no interior dos distintos grupos Gavião: “O chefe supremo *Bactioré* era cruel e desumano, donde *Indiúna* entrando em conflito com o mesmo separou-se com seu grupo e passou a andar pelo Igarapé Praia Alta” (1984, p. 164).

As informações contidas nos documentos dos dominicanos - uma importante fonte sobre o “contato” foi consultada no seu arquivo de Belo Horizonte³¹ - demonstram que vários frades realizaram a catequização de indígenas na vasta região do Araguaia e do Tocantins, num período bem anterior ao que acabamos de citar – fato que demonstra ser bem antiga a relação (ora contenciosa, ora pacífica) dos “Gavião” com o mundo dos brancos. Vejamos, abaixo o relato de um documento³² escrito em 1926:

Os Gaviões estão em contato com o Mons. Messias que (tem) uma propriedade a margem direita do Tocantins entre S. João e Marabá. Ele trata bem deles, e as próprias mulheres se aproximam e se mostram confiantes. Vivem completamente nus, homens e mulheres, os homens não têm nem o cordão dos Carajás ou Mudjié dos Cayapós. O empregado de

³¹ Arquivo da Província Dominicana, onde consta toda documentação da trajetória dos frades dominicanos no Brasil, desde a sua chegada em 1881. Trata-se de um acervo com milhares de documentos, compostos de livros, jornais, revistas, fotos, objetos religiosos, cartas e outros objetos.

³² Este texto encontra-se no documento cujo título é “Viagem: Conceição a Belém e ao Rio – Partida 20 de agosto de 1926”, narrado pelo Bispo D. Sebastião Tomaz. (Fonte de pesquisa: Arquivo Dominicano)

Messias, na ausência do seu senhor, ficou com medo e deu alguns tiros de fuzil para o ar. (p. 6)

O dominicano D. Sebastião Tomaz (Bispo de Conceição do Araguaia) registra na Revista mensageiro Santo Rosário³³, em uma de suas excursões pelo Araguaia e Tocantins, seu contato pela primeira vez com os “Gavião”.

Partindo de Conceição em outubro de 1927 [...] para minha visita habitual ao lago Vermelho (400 a 500 almas) e Itauhiry (08 a 10 casas), pode-se ver, nesse lugar pela primeira vez os índios Gaviões, um pouco receosos e violentos de maneiras, os quais porém mal nenhum me fizeram. Ofereci-lhes alguns alqueires de farinha e outros objetos que consegui adquirir. Marcamos novo encontro na Mãe Maria, para os dias 16, 17 ou 18 do corrente – janeiro -. (p. 47).

Outro relato, publicado na “Revista Cayapós e Carajás”³⁴, cita a tentativa de um padre em entrar em contato com os “Gavião”:

Regressou de Marabá, em março, o Ver. Padre Frei Luiz, trazendo notícias esperançosas acerca dos Índios Gaviões. Com eles não pode se avistar nem em Mãe Maria, nem no Itauhiry, mas soube por um castanheiro amigo desses caboclos que estes desejam tornar a ver o “homem de vestido comprido”, como, por ora, designa o Padre. Em junho, um dos missionários tencionava descer até a cachoeira do Itauhiry para, com três companheiros, do ponto chamado Pichuna [Ipixuna], fazer uma entrada na mata e chegar, se possível, até as aldeias desses aborígenes. Um grupo deles prometera vir ao encontro dos expedicionários amigos para servi-lhes de guia. Consta das indicações dos próprios silvícolas que a aldeia mais próxima está a oito dias de marcha do rio Tocantins. Se assim é, torna-se duvidoso que os excursionistas, batedores da mata possam alcançar a meta principal da viagem (CAYAPÓS E CARAJÁS, 1929, p. 14/15).

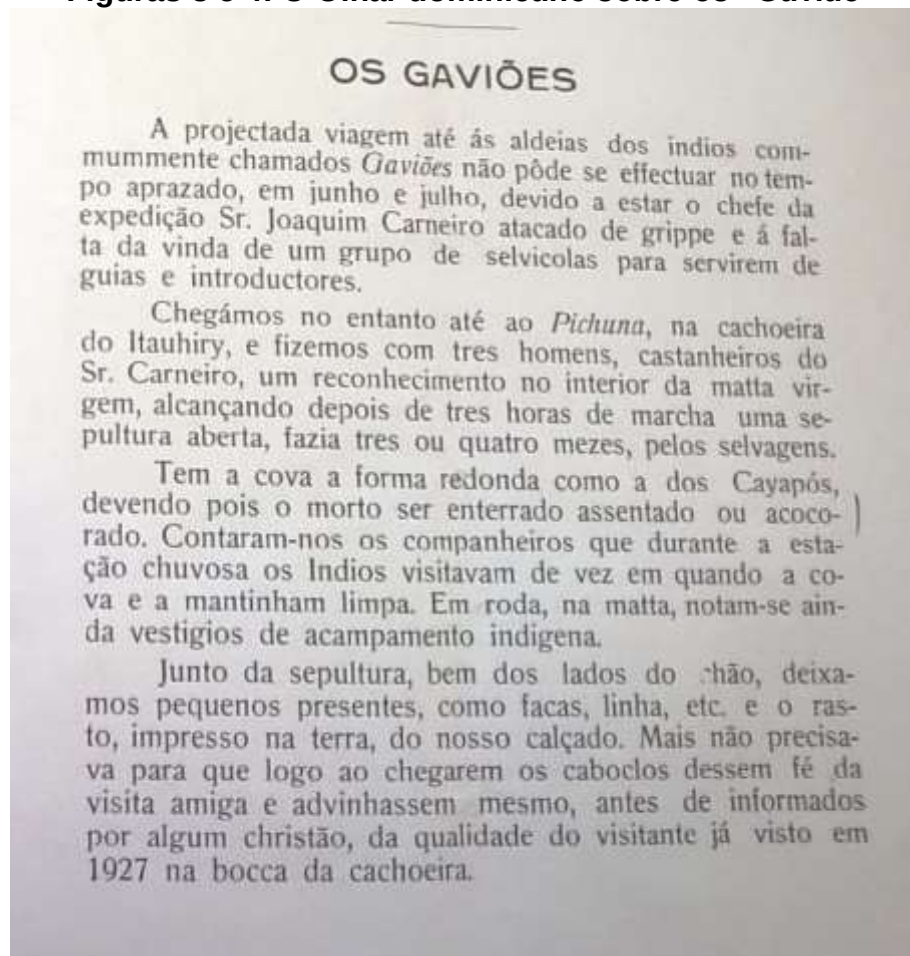
De acordo com o texto³⁵ abaixo, publicado também pelo periódico dos dominicanos, as expedições em busca dos “Gavião” foram intensas e contavam até mesmo com a participação ativa de alguns indígenas. Nesse sentido, a ideia de “contato/aproximação” parece ser anterior ao que de fato se expressa pelos próprios textos dominicanos.

³³ Mensageiro do Santo Rosário, ano XXI, nº 03, jul/1928.

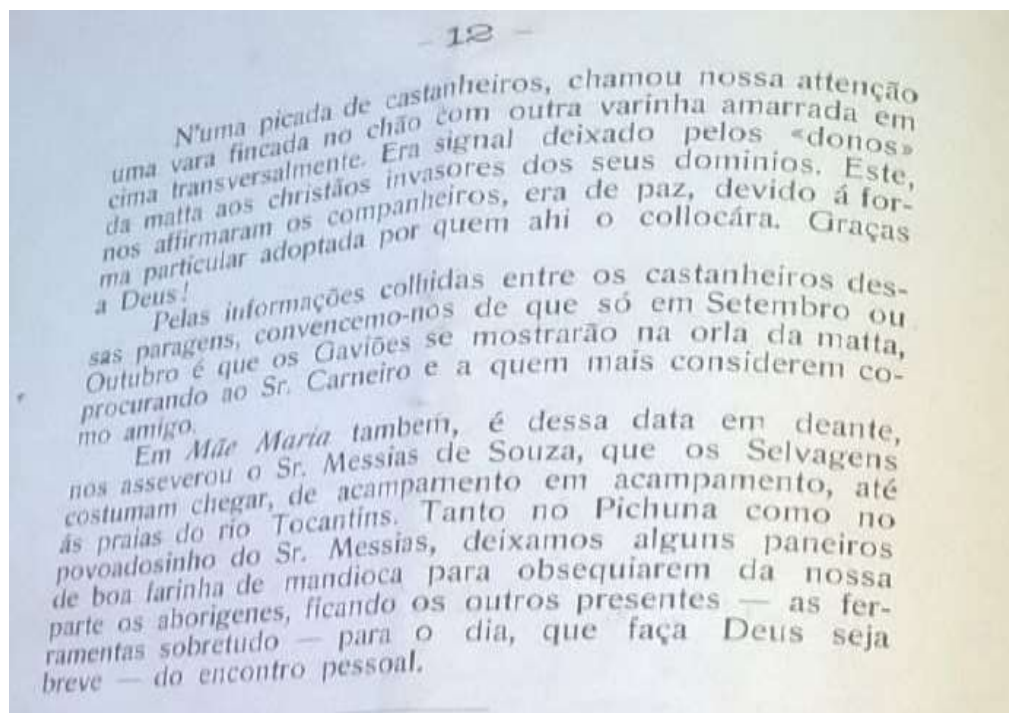
³⁴ A “Revista Caiapós-Carajás” é um órgão da Catequese da Prelazia de Conceição do Araguaia. Vol. 08, nº 30. Out/ Ano 1929.

³⁵ Revista Caiapós-Carajás. Órgão da Catequese da Prelazia de Conceição do Araguaia. Vol. 08, nº 31. jan/ Ano 1930.

Figuras 3 e 4: O Olhar dominicano sobre os “Gavião”



Fac-Símile – Revista Caiapós e Carajás, pag. 11



Fac-Símile: Revista Cayapós e Carajás, pag. 12

Não apenas os dominicanos fizeram essas incursões de contato junto aos “Gavião”. Há um registro³⁶ de um frei da ordem dos capuchinhos que, em 1933, esteve junto a esse povo. Tal registro nos confirma que a localidade de Mãe Maria, na época sob controle do tal “coronel” Messias, é, em tese, parte para o argumento, usado mais tarde, para o confinamento dos índios numa só fração do seu território³⁷, isto é, para ilhá-los em uma reserva e para que o Estado pudesse exercer sobre eles o controle.

O Reverendo Sr. Padre Frei Lourenço da Missão Capuchinha do Maranhão, se empenha muito por penetrar nas matas dos Índios Gaviões que parecem estar localizados nos Estados do Pará e Maranhão [...]. Esteve o Frei Lourenço há pouco em Belém e adquiriu embora com dificuldades, alguns objetos de grande utilidade como ferramentas e roupas, para obsequiar esses Selvagens quando encontrar-os. O Frei Lourenço já esteve com um grupo deles no Pichuna [Ipixuna], baixo Tocantins, e, portanto, esse primeiro e pacífico contato lhe serve de animo para uma entrevista mais geral. São esses silvícolas que se mostram em Mãe Maria, acima de Marabá, e que atacam as vezes os castanheiros e os matam. Permita Deus que os bons padres capuchinhos de Imperatriz possam pacificar e cristianizar esses Filhos das matas que há longo anos tem algum contato com os cristãos, seja na boca do Itahiry, seja no Pichuna, seja em Mãe Maria, sem contudo abrandar a sua natureza tamanha brutaria, falta-lhes o verdadeiro amigo, o Catequista (p. 15).

E anos depois, os “verdadeiros amigos”, através dos freis Gil Gomes e Ancelmo Vilar, conseguem realizar o intento da “pacificação”, no momento do acirramento de conflitos em função da exploração da castanha no Pará. O noticiário³⁸ dominicano divulga a tal “pacificação” como algo não tão relativamente fácil, tanto diante do enfrentamento com os não indígenas quanto da “captura” dos “Gavião”.

A última novidade da Missão foi a pacificação dos Gaviões, odiados, e com razão, por todos os habitantes da região, os “terríveis” gaviões. O frei Gil enfrentou e pacificou uma de suas aldeias, restando ainda outras, como isso para o espírito aventureiro dos futuros.... Vale a pena contar como isso se deu. Há muitos anos os Gaviões são o terror da região. Seus ataques às povoações e fazendas eram frequentes. E um ataque do Gavião, significa sempre algumas mortes, vários feridos. O povo foi se ‘enchendo’, e um novo ataque. Então vinte homens decididos, se armaram até os dentes, e se prepararam para ir destruir a aldeia. O frei Gil sabendo disso, correu lá, e conseguiu com certa dificuldade demovê-los daquele intento. Mas teve que prometer que se encarregaria de pacificar aqueles índios (p. 07)

³⁶ Revista Caiapós-Carajás. Órgão da Catequese da Prelazia de Conceição do Araguaia. Vol. 11, nº 42. jan/ Ano 1933

³⁷ O decreto de 1943, que cria a reserva para os “Gavião”, mais tarde, vai consolidar juridicamente o processo de criação da TIMM.

³⁸ “Jornal Entre Nós”, Ano II, nº 05, dez/1958

A expedição punitiva planejada pelos castanheiros do município de Itupiranga (PA), onde se encontrava o entreposto comercial mais próximo das aldeias indígenas, tinha como objetivo exterminar os “Gavião” e, assim, ter acesso às extensas áreas de castanhais (CARVALHO, p. 32). Aos poucos, na medida em que o contato avançava, os dominicanos perceberam que havia outros grupos dispersos em outras aldeias.

Foi justamente no fim de 1957 que, em Itupiranga, preparava-se uma grande expedição armada para de uma só vez por todas tentar-se a extermínio completa desses perigosos índios. [...] O frei Gil ofereceu-se como intermediário entre as duas “trincheiras” e prometeu ao pequeno exército de castanheiros que dentro de um mês os Gaviões não mais continuariam a atacar os “cristãos” (MEMÓRIA DOMINICANA, Vol 36, p. 32, 1959).

[...] Logo após os primeiros contatos e atendimentos, soube-se que realmente era verdade o que diziam: mais de uma aldeia Gavião existia espalhada por aquela mata. Depois dos acontecimentos narrados [...] frei Gil começou a sonhar com a pacificação dessas aldeias restantes [...] (MEMÓRIA DOMINICANA, Vol 36, 1959, p. 37).

Está implícito nos textos dominicanos, mais especificamente sobre o “encontro” com os “Gavião” (no caso o grupo que se localizava no Praia Alta, os *Rôhokatêjê*), um tipo de encontro “amistoso”. Porém, ao que tudo indica, o resultado dessa primeira aproximação não foi nada amistosa, pois segundo Carvalho (1959) houve duas mortes e alguns indígenas flechados, desconstruindo a ideia de pacificação harmônica e romantizada feita pelos religiosos. Este fato, não é evidenciado no relato de Kluck.

Nossos bons Gaviões chegaram até a famosa aldeia do Paktioré. Mas, não foram felizes. O chefe Djonpití os acolheu bem, mas no momento em que negociavam uma possível aliança foram atacados pelas costas por alguns exaltados do grupo bravo. Resultado: dos mansos, Krokrenhún e Kakanenúm flechados; e dos bravos, dois mortos pelas espingardas dos mansos (GOMES apud CARVALHO, 1959, p. 39).

A partir desses contatos primeiros contatos ocorreram várias transformações e enfraquecimento do povo indígena: muitos foram dizimados por doenças como malária, gripe e sarampo. Quando esses encontros se tornaram rotinas, principalmente na cidade de Itupiranga (PA), os “Gavião” começaram a realizar o

comércio de couros e carnes de caça. Segundo o líder *Krôhokrenhum*³⁹, eles decidiram ir ao encontro com os não índios - os *kupê* -, pois não aguentavam mais os conflitos internos aos próprios “Gavião”. Sobre isso, vejamos o que escreve a antropóloga Iara Ferraz (1983) a partir de uma importante liderança dos “Gavião”:

Os primeiros encontros sistemáticos com (e pacíficos) dos Parkatêjê com os ‘particulares’, a ‘gente civilizada’ como chama *Krôhokrenhum*, foram determinados pela diminuição da força guerreira dos vários grupos locais, sucessivamente, em épocas diferentes (FERRAZ, 1983, p. 35).

Depois que nós vimos alguns *kupê*, que nós começamos a ver. Tinha poucos *kupê*, até parecia com *axun*, aquilo chama *saúva* na língua do *kupê*, parecia com ela. Agora que apareceu. [...] eu estava alegre, porque o povo estava crescendo rápido: menina, menino crescendo. Eu estava pensando que nosso povo ia aumentar de novo. Foi quando, de recente, apareceu a doença. Foi muito ruim. Morreram todos, e nós diminuimos de novo. [...] Eu pensei que precisava arranjar um jeito de tirar o povo dali, daquele lugar. (KRÔHÔKRENHUM, 2011, p.38/39).

Se pareciam encontros “pacíficos”, isso se deve a uma estratégia de sobrevivência em relação aos conflitos internos entre “Gavião” e a necessidade de aproximação com os não-índios. Parece ter sido assim também com os ‘Canelas’ no sertão Maranhense, quando Crocker (2009, p. 25) narra que “os mascates do interior os visitam periodicamente para negociar, e famílias canelas eram aceitas nos estabelecimentos dos comerciantes e nas casas de famílias”.

A configuração de uma nova estrutura social e política na região destacada por Hébette (2004, p. 50), ao refletir sobre o processo de colonização a partir da segunda metade do século XX, se dá num duplo sentido: “a história de ocupação da região tocantina⁴⁰ é, ao mesmo tempo, a história de sua desocupação, a história da fixação de certos grupos humanos mediante a expulsão de outros”. Esse processo se arrasta por um longo período, como pode ser comprovado nos relatos dos viajantes, que, em boa parte, se transformaram em documentos oficiais do Governo do Estado, o mesmo que os financiava a fim do reconhecimento da região, principalmente naquelas redondezas onde não havia estradas e o principal meio de transporte era fluvial.

³⁹ Importante liderança política dos *Parkatêjê*, responsável por conduzir o processo de transição do seu antigo território para a TI Mãe Maria. Falecido recentemente (outubro de 2016).

⁴⁰ Esta é a mesma região que venho, nesta tese, chamando de calha do Araguaia-Tocantins.

Os primeiros dois etnólogos acadêmicos que pesquisaram os “Gavião” foram Roberto da Matta e Expedito Arnaud, por meio de trabalhos de campo realizados em momentos diferentes. DaMatta⁴¹ discute o processo de extinção dos “Gavião” que viviam na aldeia do “Cocal”, em Itupiranga, por volta de 1961. Nesta ocasião, eles tinham menos dez anos de “contato/aproximação” com a sociedade não-indígena regional. Justamente, a análise feita por DaMatta prisma pela questão do “contato e as relações” que os índios “estabeleceram com as frentes de expansão”, tendo em vista o contexto regional desta parte da Amazônia. Na obra “Índios e Castanheiros”, publicada originalmente em 1967, com uma segunda edição em 1978, com um longo prefácio revisado, DaMatta faz uma crítica em relação aos primeiros textos escritos⁴² sobre os “Gavião” - justamente aqueles que são ponto de partida neste capítulo para me referir aos primeiros contatos dos “Gavião” com a sociedade nacional na segunda metade do século XIX e na primeira metade do Século XX.

Além de um desconhecimento total dos Gaviões, os textos acima nos indicam com clareza que os núcleos [regionais] que se estabelecem nas margens do Tocantins dependiam exclusivamente do comércio e de uma pequena agricultura e pecuária. Enquanto novas fontes de riquezas não fossem descobertas, a situação de contato permanecia inalterada. (DA MATTA, 1978, p. 122)

De forma não muito convincente, do meu ponto de vista, o etnógrafo estabelece um processo de “contato” em duas etapas: a primeira estaria relacionada ao período anterior ao século XX, que apresentamos a partir dos textos e relatos de viajantes, pautada nos encontros pontuais entre os “Gavião” e alguns moradores regionais locais. Já a segunda etapa de contato:

[...] entre brancos e índios no Tocantins, data do início do sec. XX, quando as explorações das matas ciliares já não satisfaziam mais as antigas necessidades dos núcleos regionais. É o princípio da formação de um outro sistema econômico, com a exploração de produtos vegetais [...] (DA MATTA, 1978, p. 123).

⁴¹ O primeiro artigo publicado do antropólogo é “Notas sobre o Contato e a Extinção dos Índios Gaviões do Médio Rio Tocantins”, na Revista do Museu Paulista em 1963. Este trabalho pode ser de fato reconhecido como o primeiro trabalho científico publicado sobre os “Gavião” a partir de uma jornada etnográfica feita por Roberto Da Matta, no ano anterior à sua publicação, quando os “Gavião” ainda estavam na Aldeia do Cocal (*Rôhokatêjê*) no município de Itupiranga. Este artigo é também base para a obra em conjunto com Roque Laraia, “Índios e Castanheiros”, publicada em 1967. Vale ressaltar que no período que esteve com os “Gavião”, Melatti o acompanhava.

⁴² Me refiro às referências dos cronistas.

De fato, talvez o fato mais marcante nesse contato tenha sido o deslocamento compulsório dos “Gavião” para a Terra Indígena Mãe Maria. Isso não passou percebido na pesquisa empreendida por DaMatta (1978) e relatada por Arnaud (1976): esse evento marcou a inserção dos “Gavião” no mundo “monetário” através da coleta para comercialização da castanha. Os indígenas da antiga aldeia do Cocal (*Rôhokatêjê*) já tinham começado a comercialização da castanha, e continuam a fazê-la quando são transferidos para Mãe Maria.

Começaram os Gaviões a participar do sistema econômico regional como produtores de castanha do Pará, peles e carnes de animais silvestres, assim como de farinha de mandioca que aprenderam a fabricar com o servidor do SPI que passara a dirigi-los. Suas transações comerciais através da moeda corrente, a princípio eram assistidas pelo citado funcionário ou por Frei Gil Gomes. Mas em seguida, influenciados pelos comerciantes e proprietários de castanhais que resolveram negociar diretamente seus produtos, com próprio prejuízo, visto que a maioria eram enganados por não saberem como vendê-los. (ARNAUD, 1976, p.47)

A penetração dos Gaviões num sistema monetário revelou alguns aspectos dos objetos por eles trabalhados, antes desconhecidos. A descoberta do valor de troca de alguns produtos abriu dentro do grupo as possibilidades do comércio com os regionais, em detrimento das relações sociais baseadas na reciprocidade e próprio bem-estar. (LARAIA & DAMATTA, 1978, p.171)

Os “Gavião” em Mãe Maria

Os estudos que registram os primeiros anos em Mãe Maria são de Arnaud (1976) e Ferraz (1984). A partir de pesquisas de grande fôlego, os autores oferecem dados etnográficos para compreender o modo de vida “Gavião”, ressaltando os aspectos da violência que foram marcantes no processo de sua transferência de forma compulsória pelos agentes tutelares do Estado (SPI/FUNAI) para a Terra Indígena Mãe Maria, a partir de 1966. Esta terra foi demarcada, a partir de uma área já reservada para essa finalidade, numa superfície de terra de 62 mil hectares. O objetivo do SPI era deslocar e confinar os índios em Mãe Maria para minimizar os conflitos com os não-indígenas e sanar o problema de falta de mão de obra para coleta da castanha nos castanhais da “reserva”, que até então estavam arrendados para comerciantes locais (FERRAZ, 1983). Portanto, o deslocamento dos “Gavião” para a Terra Indígena Mãe Maria garantia o controle dessa área pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI).

Os *Parkatêjê* são os primeiros a serem deslocados para a nova área. Eles se

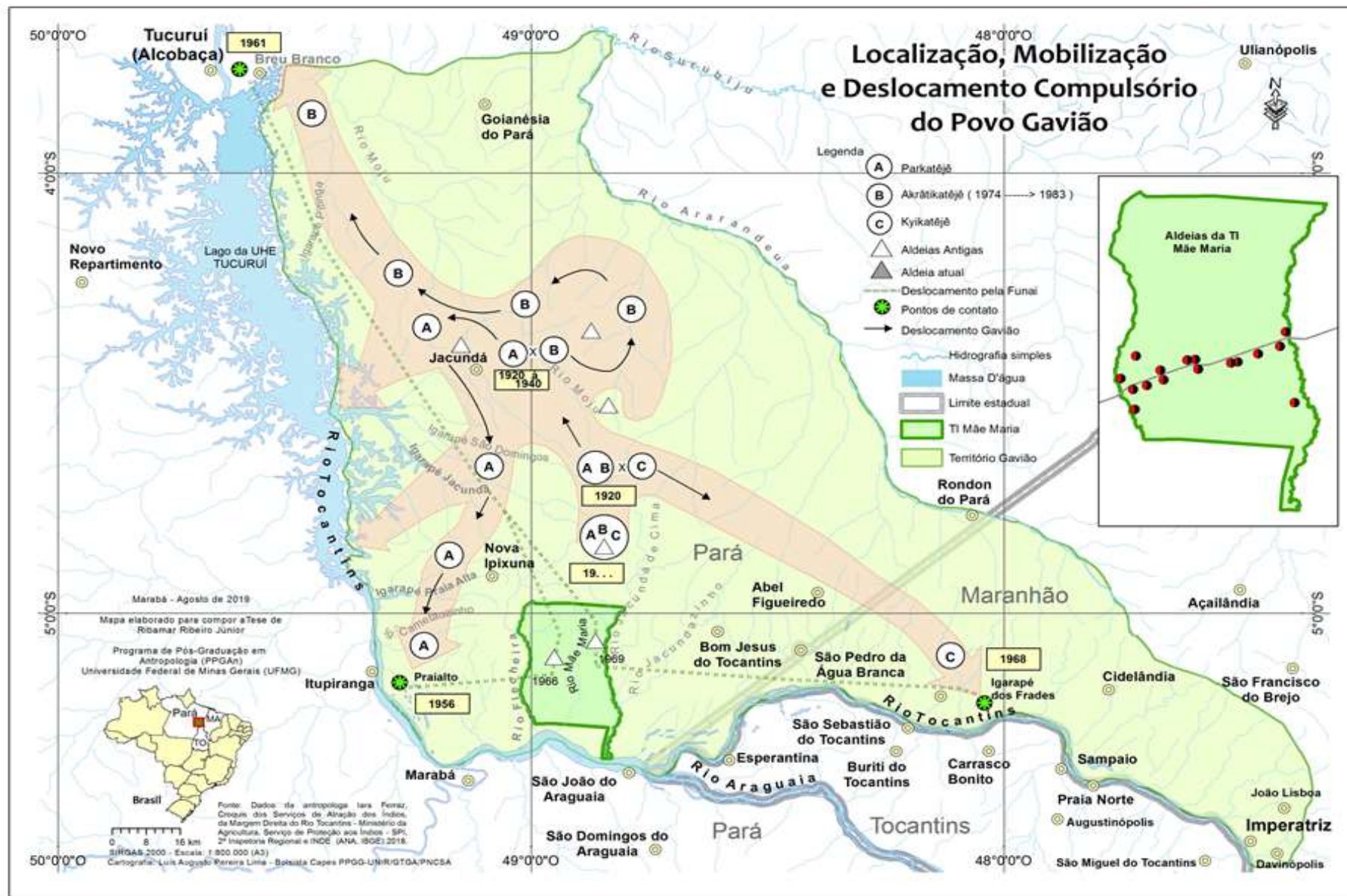
conformaram⁴³ à nova realidade devido ao fato de que, na sua terra de origem, se encontravam cercados por comerciantes da castanha, caçadores e outros invasores. Diante desse quadro, só lhes restava uma saída: aceitar a proposta do SPI e ir para uma área que, pelo menos à primeira vista, lhes estava resguardada. Porém, nesse deslocamento do território ancestral, ocorreram vários conflitos internos, fato que colocou até mesmo em risco a sobrevivência do grupo.

O mapa⁴⁴ abaixo é apresentado a partir dos relatos sobre o processo de deslocamento forçado, procurando referenciar os postos de atração do SPI e o período de contato/aproximação. As legendas A, B e C correspondem aos povos e suas primeiras cisões. Importante ressaltar que este mapa é uma reformulação do apresentado pela Iara Ferraz em sua dissertação (1983)

⁴³ Entenda-se, se conformaram para não entrar em conflito direto com os órgãos do governo no processo de transferência. Isso para falar do caso específico dos *Parkatêjê*, numa estratégia adotada pelo líder *Krôhokrenhum*, conforme veremos nos capítulos seguintes.

⁴⁴ Trata-se de uma readaptação de um antigo croqui do SPI reproduzido por Ferraz (1983, p. 34), assim como o primeiro mapa que apresento para dimensionar o etnoterritório "Gavião". A primeira reprodução elaborada pela antropóloga Iara Ferraz (1983) seguirá nos anexos.

Mapa 3: O Enoterritório “Gavião”



Em Mãe Maria, as frentes de trabalho para a coleta de castanha foram implementadas primeiro pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), posteriormente pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Tais frentes foram, nos primeiros anos, impostas aos indígenas, sobretudo aos *Parkatêjê*, que contavam com a liderança de *Krôhokrenhum*, e, posteriormente, aos *Kyikatêjê*, sob a liderança de *Kinaré*. Além da produção da castanha, essas frentes eram destinadas ao plantio de roças, também controladas pelos agentes indigenistas do Estado. Enquanto isso, os *Akrâtikatêjê*, neste primeiro período, ainda continuavam disputando em Tucuruí o seu território contra a ELETORNORTE - ainda que alguns dos mais jovens já tivessem sido transferidos compulsoriamente para a TI Mãe Maria, se juntando aos *Parkatêjê*.

Desta forma, é preciso insistir, após os *Parkatêjê* terem sido aldeados, o órgão indigenista continuava conduzindo o processo de exploração do castanhal na forma de sistema de aviamento, pelo qual os indígenas foram submetidos para a exploração do produto na sua própria terra (ARNAUD, 1984). Nesse sentido, os “Gavião” ingressaram no sistema econômico regional por meio da extração da castanha, tendo o SPI e a FUNAI (a partir de 1967) como “patrão”. Neste sistema, a possibilidade concreta de obter renda, através da comercialização da castanha, transformou os “Gavião” em trabalhadores servis, numa lógica que perdurou na Amazônia por um longo período, especialmente dominante na região de Marabá, que foi por muitos anos uma das maiores extrativistas deste produto. Segundo DaMatta (1978, p. 29), “o Gavião sabia – pela sua prática social concreta e real – como achar seu lugar no meio de uma sociedade que tinha com ele as mais duras relações de conflito”. Ainda, para Ferraz (1983, p. 52), os “Gavião” foram subordinados à Delegacia Regional da Fundação Nacional do Índio, sediada em Belém, que passou a desempenhar o papel de “patrão”, “dona” dos castanhais e do sistema de “barracão”.

Descrever esse processo de envolvimento na coleta e comercialização da castanha, tanto na forma de exploração pelo sistema de aviamento quanto no reordenamento e reconfiguração das famílias, permite melhor compreender a forma de territorialização dos “Gavião” na Terra Indígena Mãe Maria. Sabemos que, de acordo com Oliveira (1998, p. 56), esse tipo de territorialização implica numa reorganização social: um movimento que vem “se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais”. Tratam-

se de mudanças profundas nos modos de vida dos “Gavião”, que ocorrem com sua inserção numa nova lógica, mercantil, onde, inclusive, o consumo de produtos das cidades passa a fazer parte da sua vida cotidiana.

Desse modo, a partir dessas reflexões preliminares sobre as transformações na comercialização da castanha que se evidenciaram na Terra Indígena Mãe Maria, somada às estratégias de organização do grupo em torno do processo de trabalho, podemos dizer que, de acordo com Da Matta (1976, p.28), “ver o contato como uma situação é buscar sua lógica interna e a especificidade de suas determinações políticas e sociais”. Da mesma forma, a antropóloga Iara Ferraz (1983, p. 15) compreende essa situação a partir das estratégias de sobrevivência do grupo indígena:

O teor do trabalho que realizei com os Parkatêjê parece-me permitir uma análise de sua trajetória a partir do contato, focalizando as estratégias por eles empreendidas para sobreviver enquanto grupo naquela região do sudeste paraense que, por sua vez, vem se transformando de modo acelerado.

Nesse novo contexto, a caça e pesca passaram a ser praticadas apenas numa pequena área delimitada, muito mais restrita em relação ao antigo território. Da mesma forma, as práticas culturais “tradicionais” dos “Gavião” também ficaram em desuso⁴⁵, como pode ser notado nesse relato do líder *Paiaaré*, ao chegar ao início da década de 80 na Terra Indígena Mãe Maria:

[...] Porque quando eu cheguei no *Parkatêjê*, *Parkatêjê* não existia mais cultura. Eu comecei a praticar através do *Kyikatêjê*, que também era forte a cultura. *Parkatêjê* não cantava mais, não jogava mais flecha, não “brincava” mais. Às vezes ganha muito dinheiro, mas não tem nada, você pode ir lá, pesquisar, andar e você não vê nada! É muito dinheiro, muitos anos, eu morei, vinte e sete anos lá [...] (PAIARÉ, *apud* RIBEIRO JR 2014, p. 62).

Ao mesmo tempo, essas transformações alimentaram um novo imaginário social na região: os “Gaviões” passaram a ser vistos como “os índios ricos” (FERRAZ, 1998, p. 4).

Lembremo-nos, mais uma vez, que, durante da década de 70, os *Akrãtikatêjê* tinham sido deslocados compulsoriamente de seu antigo território por conta da construção da Hidrelétrica de Tucuruí, se juntando aos *Parkatêjê* que já estava na TI

⁴⁵ Sobre esse fato, voltaremos a ele com mais detalhes no quarto capítulo.

Mãe Maria desde meados da década de 60. Já os *Kyikatêjê*, na mesma época, diante do acelerado processo de invasão de seu território por parte dos fazendeiros e madeireiros, tinham sido deslocados de uma área próxima ao município de Imperatriz (MA) para a TI Mãe Maria: eram torno de 54 pessoas, alguns bem velhos, outros jovens, todos falantes apenas da língua nativa (FERRAZ, 1998).

Reunir em Mãe Maria os três povos que no passado recente haviam se desentendido quando estavam juntos, foi um desafio (nem sempre considerado) pelos agentes do Estado. Na percepção e na memória dos indígenas que viveram esse período, não foi fácil a reorganização de suas vidas, pois lembram das perdas (sobretudo territoriais) e da luta atual para sua reparação:

Então, eu quero que nós, juntos, possamos construir uma nova história, com sua participação [...]. A minha ideia é dar entrada no processo dos Frades, aí o Ministério Público vai vir aqui na aldeia: ouvir esse povo mais antigo, a história, ouvir o relato e saber o que aconteceu. Aí eles vão fazer todo esse estudo, eu falei que vai demorar tempo, vai [...]. Quando o capitão [*Krokrenum*] estava vivo, ele perguntou o que eu estava pensando. A minha ideia é de comprar essa parte daqui (área que margeia o rio Jacundá), porque essa terra (Frades) é cento e vinte mil hectares (KUWÊXERÊ, 27/02/2018).

Para *Kuwêxêre*, cacique da aldeia *Hakti Jõprĩ*, o trabalho de pesquisa que venho desenvolvendo vai ajudar no processo de reivindicação das “terras dos frades”⁴⁶, antigo território dos *Kyikatêjê*. O cacique fez questão de trazer para uma roda de conversa os anciãos que estão em outras aldeias, mas que vivenciaram toda trajetória desde o deslocamento dos “Frades” para Mãe Maria, até os dias atuais na TI Mãe Maria.

Lembre-mos que o desafio enfrentado pelos “Gavião” no “convívio” forçado com a sociedade nacional (e os seus grandes projetos de “des”envolvimento) continuou na década de 80, quando foram impactados diretamente pela instalação das linhas de transmissão de energia elétrica da Eletronorte e a construção da Estrada de Ferro Carajás pela empresa Vale⁴⁷.

⁴⁶ Este processo de luta e reivindicação territorial será aprofundado ao longo da tese, já que ele se faz semelhante à luta de *Paiaré* pelas terras da “montanha” (habitada pelos *Akrâitikatêjê*), e que agora mobiliza os outros dois grupos a reivindicarem seus antigos territórios: Igarapé dos Frades e Cocal, ambos respectivamente habitados pelos *Kyikatêjê* e *Parkatêjê*.

⁴⁷ Tais obras e impactos para os “Gavião” serão abordados no terceiro capítulo.

As pesquisas com os “Gavião”

Passemos a uma breve revisão da literatura sobre os “Gavião” que ocupam a Terra Indígena Mãe Maria, nos limitando à produção das áreas de história, educação, linguística e antropologia, nos últimos quarenta anos.

Ainda na década de setenta, Leopoldina Araújo (1977) elaborou sua dissertação na área de linguística, procurando explicar a estrutura subjacente do dialeto “Gavião”. Segundo a autora: “A análise foi feita a partir de princípios teóricos gerativo, transformacionais que compõem uma base semântica para explicar os fatos de superfície, dentre os quais se incluiu a teoria dos casos”. Foi a primeira pesquisadora da Terra Indígena Mãe Maria que, em 1974, começou a “estudar a língua da comunidade *Parkatêjê*, trabalhando diretamente com *Krôhôkrenhũm* e membros do seu grupo, que não ultrapassava 50 pessoas”, na ocasião (ARAÚJO, 2008, p.08).

Já na sua tese de doutorado, Araújo (1989) aprofunda no estudo tipológico da língua Gavião através dos aspectos da sintaxe, morfologia e fonologia. Algumas publicações de Araújo (1980; 1984; 2008) seguem o conjunto da sua pesquisa, tratando de discutir a língua Gavião e sua comparação preliminar com traços gramaticais da língua *Apinayé* e *Karajá*, do ponto de vista da “tipologia linguística”.

Estudos mais recentes de linguística entre os “Gavião” foram realizados a partir dos trabalhos de Leopoldina Araújo e sob sua orientação. Entre eles estão o de Marília de Nazaré Oliveira Ferreira (2003), que também tem uma longa atuação em pesquisas sociolinguísticas, cuja tese descreve aspectos morfossintáticos da língua *Parkatêjê*, evidenciados pela fala de dois grupos que vivem em duas aldeias distintas. As pesquisas coordenadas por Marília Ferreira também alcançaram outros desdobramentos, como orientações de dissertações e elaboração de uma série de artigos com pesquisadores sob sua co-autoria: (Silva; Ferreira, 2016); (Silva; Ferreira et al., 2017); (Lopes; Ferreira, 2018); (Ferreira; Ferreira, 2018); (Ferreira; Vieira; et al., 2017).

Um outro trabalho também de interesse na área de linguística é o de Marília Pereira de Freitas (2008), que aborda questões relevantes para um estudo morfossintático e tem por objetivo principal apresentar algumas das principais características de verbos da língua *Parkatêjê*.

Daniele Abreu Franco (2013), em sua dissertação de mestrado defendida na Universidade Federal do Pará, evidencia a situação de ameaça de perda da vitalidade da língua *Parkatêjê*.

Maria de Nazaré Moraes da Silva (2014), na sua dissertação de mestrado defendida na Universidade Federal do Pará, apresenta uma proposta para o ensino da língua *Parkatêjê* apoiada na tradição oral dos *Parkatêjê*, com vistas a sua implantação na Escola Indígena *Pemptykre Parkatêjê*. Seu estudo “caracteriza-se como uma pesquisa etnográfica, por visar compreender a cotidianidade da escola no que se refere ao processo de ensino e aprendizagem” (2014, p. 09).

Numa dissertação mais recente, também defendida na Universidade Federal do Pará, Nandra Ribeiro Silva (2016) descreve a expressão da terceira pessoa pronominal em *Parkatêjê*, comparando-a com as formas pronominais de terceira pessoa descritas para outras línguas Jê Setentrionais, como *Mebêngôkre*, *Krahô*, *Pykobjê* e *Apãniekra*.

Ainda numa outra dissertação de mestrado da Universidade Federal do Pará, Lima Neves (2012) aborda a aplicação da análise descritiva de alternância de código entre português e *Parkatêjê*, língua Timbira. Os dados que embasam este estudo de Neves são as narrativas deste povo coletadas entre os anos de 2008 e 2011.

Todas essas dissertações, teses e publicações são produzidas a partir de uma demanda dos *Parkatêjê* que, ainda na década de setenta, elaboravam estratégias para “recuperação populacional” (Ferraz, 2001, p. 275). Parte desses estudos foi importante para o processo de escolarização, que não deixou de trabalhar a “língua materna”.

O trabalho de Vilmar Santos (2012) consiste em uma pesquisa historiográfica que objetiva compreender o desenvolvimento histórico dos “Gavião”, para reconhecer e discutir as interfaces do processo de hibridação étnico-cultural entre o indígena e o *kupé*. Essa dissertação de mestrado, defendida na Universidade Severino Coimbra (Vassouras, RJ), destaca as concepções de religião e xamanismo entre os *Parkatêjê*, sem uma reflexão maior sobre sua mitologia. Aliás, o próprio autor assume o fato de não aprofundar nas teorias sociológicas ou antropológicas que o tema em questão exigiria.

Ainda no campo da historiografia, há a dissertação de mestrado defendida por Adenilson Barcelos de Miranda (2015) na Universidade Federal de Goiás, na qual o autor desenvolve uma pesquisa sobre a história dos “Gavião” no período que vai dos

primeiros contatos, no século XIX, até a atualidade, incluindo os "Gaviões da mata" (denominação dada por Curt Nimuendaju), e os grupos locais denominados *Akrâtikatêjê*, *Kyïkatêjê* e *Parkatêjê*. De acordo com Miranda (2015, p.07), o seu "trabalho procura recuperar os elementos culturais dos "Gaviões da mata" que os ligam profundamente às sociedades indígenas timbira da região a leste do rio Tocantins"⁴⁸.

A pesquisa realizada por Sabrina Menezes (2016), para uma dissertação de mestrado defendida na Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, envolve os conhecimentos das áreas da história, antropologia, filosofia e arte. Dando ênfase à pintura corporal *Parkatêjê*, a autora investiga a "comunicação entre o sujeito e o objeto", e vê na arte e na estética um meio para manter os conhecimentos relativos à organização social do grupo. De acordo com Menezes (2016, p. 05), "busca-se então, investigar a pintura corporal *Parkatêjê* para pensar a relação que ela tem com a cultura e a educação desse povo que vive no interstício do tradicional com o moderno, entre o urbano e a floresta". Vale ressaltar que tal pesquisa tem um olhar para o universo simbólico da pintura corporal e sua inserção com o sistema de "valores e mitos".

Nesta mesma linha, outro pesquisador que por muito tempo atua como professor da escola *Peptykre Parkatêjê*, o pedagogo Maurício Cabral (2018), expõe em sua dissertação cerca de treze práticas corporais, discutindo os sentidos e significados para revitalização da cultura entre os *Parkatêjê*.

Giza Carla Bandeira (2015, p. 09), na sua dissertação de mestrado defendida na Universidade do Estado do Pará (UEPA), "identifica os fazeres e dizeres presentes nos rituais associados à colheita do milho verde dos *Kyïkatêjê*; tem como pano de fundo os rituais *Tuti-krã* e *Hõprykrã*"⁴⁹. A investigação sustenta-se sobre a educação presente nos rituais do povo *Kyïkatêjê*, que estão inseridos dentro de um ciclo anual.

Wladirson Cardoso (2009; 2012), numa dissertação de mestrado em direito defendida na Universidade Federal do Pará, discute os usos e a proteção da floresta pelos *Kyïkatêjê*. São temas de seu trabalho: situação de contato, demandas pela

⁴⁸ Há neste estudo um fato que me chama a atenção, o historiador insiste em chamar os "*Akrâtikatêjê*" (o povo da montanha) de "*Ajromtykatêjê*". Seu argumento é baseado no relato de *Rõnõre* (mamãe grande), atualmente a *mẽprekre* com maior idade entre todos os "Gavião". Pretendo questionar essa denominação na parte do capítulo que trata dos *Akrâtikatêjê*.

⁴⁹ Denominação que se usa para especificar a "Festa de Colheita do Milho-verde", celebrada com a "brincadeira de petecas" (BANDEIRA, 2015, p. 52).

reelaboração cultural e as variáveis socioeconômicas desencadeadas pelos grandes empreendimentos. Trata-se de um estudo circunscrito na aldeia *Amtàti* do povo *Kyikatêjê*, que procura defender a ideia de uma “paisagem como categoria sócio-antropológica” (Cardoso 2012, p. 02), diferenciando-a da paisagem como elemento meramente físico.

No que compreende os projetos sustentáveis como atividades produtivas da aldeia *Akrâtikatêjê*, o agrônomo William Bruno Silva Araújo⁵⁰ defendeu sua dissertação tratando da “resistência cultural e etnoecológica, por meio da cosmoética, relação de cuidado, respeito e pertencimento-envolvimento com a natureza”. Seu trabalho tem como desdobramento da pesquisa os indicadores compostos “Controle e Vigilância do Território” e a “Revitalização e fortalecimento da Cultura”, que podem contribuir para avaliar o estado atual da sustentabilidade do sistema de manejo *Akrâtikatêjê* (ARAÚJO, 2017).

No âmbito dos estudos sobre educação e da escola indígena, há vários trabalhos: Fernandes (2010); Peixoto (2016); Araújo (2014). Todos têm como foco a escola *Tatakti Kyikatêjê*. No caso de Rosani Fernandes (2010), o seu estudo apresenta a saga de resistência e luta dos *Kyikatêjê*: com base na trajetória histórica desde a aldeia da região dos Frades no Maranhão, até a Terra Indígena Mãe Maria, praticamente escreve uma etnografia dos *Kyikatêjê*, sem deixar de lado o projeto etno-político do povo que está vinculado à escola. Nesse sentido, a dissertação de Fernandes é a referência principal para todos os outros trabalhos realizados na aldeia *Amtàti*, sobretudo no campo da educação. No caso de Clebson Peixoto (2016), o autor se limita a analisar a forma de produção do material didático da escola, e seu diálogo principal é com os professores bilíngues.

A antropóloga Riane de Souza Araújo também versa sobre a temática da educação escolar indígena, no entanto, seu foco é as crianças da aldeia *Amtàti*. Trata-se de uma reflexão sobre o universo infantil, relacionando o seu cotidiano ao universo simbólico timbira. Na literatura etnológica sobre os “Gavião”, talvez este seja um dos poucos trabalhos realizados junto às crianças e é, portanto, uma etnografia que contribui com as discussões em torno dos projetos de educação que os *Kyikatêjê* têm realizado a partir do protagonismo deles na escola.

⁵⁰ Membro do grupo de pesquisa Territórios Indígenas e Etno-envolvimento – GPTIE, pesquisador que atua em conjunto comigo em ações de pesquisa e extensão na TIMM.

A propósito dos trabalhos mais especificamente de antropologia, cabemos destacar Ferraz (1984; 1998) e Guimarães (2009). No caso da etnografia de Mariana Guimarães, ela conta com a narrativa de *Paiaré*, enquanto liderança dos *Akrãtikatêjê*, para descrever a trajetória deste povo e os embates com a ELETRONORTE, além de registrar situações conflituosas e a tensão com os *Parkatêjê* e *Kyikatêjê*, quando ainda moravam numa mesma aldeia, fatos que levaram à criação da aldeia *Akrãti*⁵¹ em 2009.

Iara Ferraz é de fato a antropóloga que mais tempo passou entre os “Gavião”, desde sua chegada em 1975, até recentemente. Entre os trabalhos de assessoria e pesquisa, são, portanto, mais de quarenta anos de vivência, período no qual foi possível realizar uma dissertação de mestrado e uma tese de doutorado, dentre vários outros tipos de registro e conhecimento. Nesse sentido, sua produção se tornou referência para todos os trabalhos acadêmicos elaborados sobre os “Gavião”. Em sua dissertação de mestrado, a autora trata de sua experiência vivida na prestação de consultoria aos primeiros projetos comunitários, implantados pela FUNAI na década de setenta com vistas ao “desenvolvimento” da “comunidade *Parkatêjê*”.

Ao “analisar o desempenho dos *Parkatêjê* do Tocantins, tentando ressaltar o modo como as estratégias de sobrevivência se articulam a partir de ideias, representações e categorias” (FERRAZ, 1984, p. 05), a autora descreve as transformações ocorridas no período, bem como o modo dos “Gavião” se reorganizarem e legitimarem suas ações. Já na sua tese de doutorado, Ferraz (1998) reflete sobre o processo de reorganização social, com base na noção de territorialização, e apresenta argumentos sobre a preocupação dos mais jovens diante do cenário que envolve recursos financeiros oriundos das compensações por “danos” à terra indígena.

Por fim, devemos ressaltar os trabalhos acadêmicos realizados pelos próprios indígenas de Mãe Maria. Destacamos o de *Takwyiti* Valdenilson (2016), de Deuzimar *Karajá* (2017) e de *Katêjuprê Parkrekapare* (2017), que elaboraram monografias a partir de suas formações em Licenciatura Intercultural, Geografia e Ciências Sociais na Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará. *Karajá* (2017) discorre sobre a questão da territorialidade, dando ênfase nos impactos

⁵¹ A partir de 2014 essa aldeia passa a ser denominada de *Akrãtikatêjê*, e com a cisão liderada por *Parkatakre* (Nenzinho), a aldeia *Akrãti* se estabelece em um novo local na Terra Indígena Mãe Maria.

socioambientais sobre a Terra Indígena Mãe Maria; a partir do conceito de “marcadores territoriais”, o autor direciona seu foco para os *Kyikatêjê* da aldeia *Kojakati*. Já o cientista social *Parkrekapare* (2017) analisa a construção das lideranças tradicionais e políticas dos *Akrãtikatêjê* e suas influências para as novas gerações, apresentando narrativas de lideranças e sábios e procurando compreender como que, antes dos deslocamentos para Mãe Maria, os “Gavião” (hoje subdivididos em três povos) viviam como um povo só. Neste outro trabalho, *Takwyiti* (2016) insiste em dialogar com os anciãos a fim de retomar a forma de como se “conta numericamente” na língua. Para tanto, é necessário falar sobre a escrita fonética dos números naturais na língua *Parkatêjê*, fato que acaba por fortalecer o sistema numérico dos “Gavião”.

A partir desses vários estudos produzidos na Terra Indígena Mãe Maria, podemos observar que houve predomínio das pesquisas sociolinguísticas; e de fato, foi de interesse do povo “Gavião”, desde os contatos mais sistemáticos com os *kupê*, introduzir e melhorar sua escolarização, valorizando inclusive uma educação bilíngue. Nesse sentido, chama-nos a atenção as poucas etnografias no campo da antropologia, e a ausência de estudos que possibilitem uma leitura mais antropológica dos “Gavião” – não há dúvida, faltam mais trabalhos com base numa pesquisa de campo de longa duração. Podemos dizer que, hoje, há uma demanda dos “Gavião” para uma presença maior das universidades na área, que possibilite ao povo indígena uma formação superior e uma melhor qualificação dos trabalhos das escolas no âmbito das aldeias.

Não obstante, podemos dizer que há uma literatura ampla sobre os “Gavião”. Neste capítulo procuramos situá-los a partir das notícias de jornais, ainda no século XIX, passando pelas crônicas dos viajantes e pelas recentes produções realizadas a partir do contato/aproximação na década de sessenta do século XX. Compreendemos que houve um avanço teórico nessas produções, desde as reflexões superadas de Roberto da Matta até as configurações das relações do modo de vida “Gavião” apresentadas por Expedito Arnaud. Chegando aos autores mais contemporâneos, pudemos traçar um quadro mais apurado da composição dos “Gavião” no atual território frente a uma diversidade de conflitos por conta de uma série de contextos internos e externos, que os fazem se reorganizarem e continuarem afirmando sua identidade num processo de diferenciação.

CAPÍTULO II

TERRA INDÍGENA MÃE MARIA COMPOSIÇÃO DO TERRITÓRIO “GAVIÃO” POR SUAS ALDEIAS E SUA PERFORMÁTICA

*“nós estamos espalhados igual jabuti, mas não estamos igual
krô (porco), nós estamos igual kapràn (jabuti)
(Tônkyre – 21/08/2018)*

Como já disse na Introdução desta tese, a minha vivência na Terra Indígena Mãe Maria começou a partir de 2009, onde atuei como professor em atividades de extensão e, posteriormente, fui sendo absorvido para pesquisa, no momento em que havia certos estranhamentos e também um bom acolhimento por parte dos indígenas com quem me relacionava no processo de acompanhamento dos estudantes indígenas nas aldeias. Acho importante aqui ressaltar aquilo que me inspira quando Mariza Peirano argumenta a favor de que “a pesquisa de campo não tem momento certo para começar e acabar” (PEIRANO, 2014, p. 2).

De certa forma, nesse campo, ocorreram momentos privilegiados quando tive a oportunidade de acompanhar algumas lideranças e sábios, que vieram a falecer no transcorrer dos últimos anos, e que contribuíram muito para o meu pensamento de que não há razão para exotizar ou estabelecer uma relação assimétrica com o grupo em estudo. Procurei, na medida do possível, acompanhar de forma duradora a situação de meus interlocutores em Mãe Maria, por meio de idas e vindas ao povo “Gavião”.

Esta pesquisa segue o ritmo de não ter um momento para acabar. A temática dos novos aldeamentos na Terra Indígena Mãe Maria parece apontar para algo que é tido, em geral, como já resolvido no contexto maior dos Timbira. Sem a pretensão de fazer uma recomposição do quadro já traçado sobre os “Gavião” nos últimos quarenta anos por antropólogos, linguistas e historiadores, procurarei desvendar novas questões e problemas - deixando claro que o que foi produzido até agora na literatura timbira não esgota as possibilidades de análise - ou até mesmo formalizar novos conceitos que nos levem a outras comparações com o universo timbira, pois sempre há surpresas para serem reveladas, e a intenção não é fazer uma duplicação ou repetição do que já foi dito sobre o povo “Gavião”.

Gostaria de caracterizar, pelas minhas observações/vivências e leituras, os períodos recentes de transformação do território “Gavião” a partir das constituições de novas aldeias. Em primeiro lugar, entre 2001 e 2009, foi o momento em que dois povos, que viviam juntos em uma mesma aldeia, começaram a se reorganizar em suas próprias aldeias: Os *Kyikatêjê* em 2001 e os *Akrâtikatêjê* em 2009. O segundo momento ocorreu a partir de 2012 até o início de 2020, com a criação de quatorze novas aldeias, vistas como “cisão” tanto pelos indígenas, como pelos estudiosos. Esse talvez seja um conceito que deva ser revisto na forma como foi aplicado a todas as situações em que foram constituídas as novas aldeias dentro da Terra Indígena Mãe Maria. Mais à frente retomaremos essa discussão para nivelar ou rasurar conceitualmente o que se quer dizer sobre isso.

A Terra Indígena Mãe Maria já não é mais aquela que conheci em 2009, depois desses dez anos temos ainda uma população em constante crescimento demográfico, bem como continua ativo aquilo que nos chamou atenção nesse período: a constituição de novas aldeias. Hoje, além das quatro que existiam naquela ocasião (*Parkatêjê*, *Rôhokatêjê*, *Amtàti* e *Akrâtikatêjê*), existem as seguintes em sequência de criação: *Akrâkaprêkti* (2012); *Krijamretijê* e *Akrâti* (2014); *Kôjakati*, *Akrôtikatêjê*, *Krâpêiti-jê* (2015); *Krijôhêrekatêjê* (2016); *Krîpêi* (2016); *Hakti jôkrin* (2017); *Krintuwakatêjê* (2017); *Hôpryre* (2018); *Prîti para jôkrikatêjê* (2018), *Mějôkrîkatêjê* (2019) e *Pramrêxa* (2020). Aproveito para apresentar um gráfico na página 70 deixando bem mais esclarecedor o fluxo de saída e constituição das aldeias.

Algumas destas aldeias serão brevemente descritas neste capítulo, porém, com uma maior minúcia etnográfica, nos ateremos a *Hakti jôkrin*. Essa escolha se deve a um fato que nos chamou a atenção: esta aldeia possui uma liderança que apresenta trajetória ligada às separações de outras aldeias, tornando-se uma referência para o tema da “cisão”. O cacique *Kuwêxêre* é o primeiro a liderar o processo de “cisão” nas aldeias em Mãe Maria, ainda em 2012, sem deixar de mencionar o papel que ele teve frente na saída do povo *Kyikatêjê* da aldeia dos *Parkatêjê*, em 2001.

No primeiro momento cabe apenas situá-las, não analisando com a profundidade as causas dos processos de separação e os mecanismos utilizados para esse empreendimento, sabendo que revelar e ilustrar certos detalhes etnográficos nos ensina a pensar a forma “Gavião” de produzir aldeias,

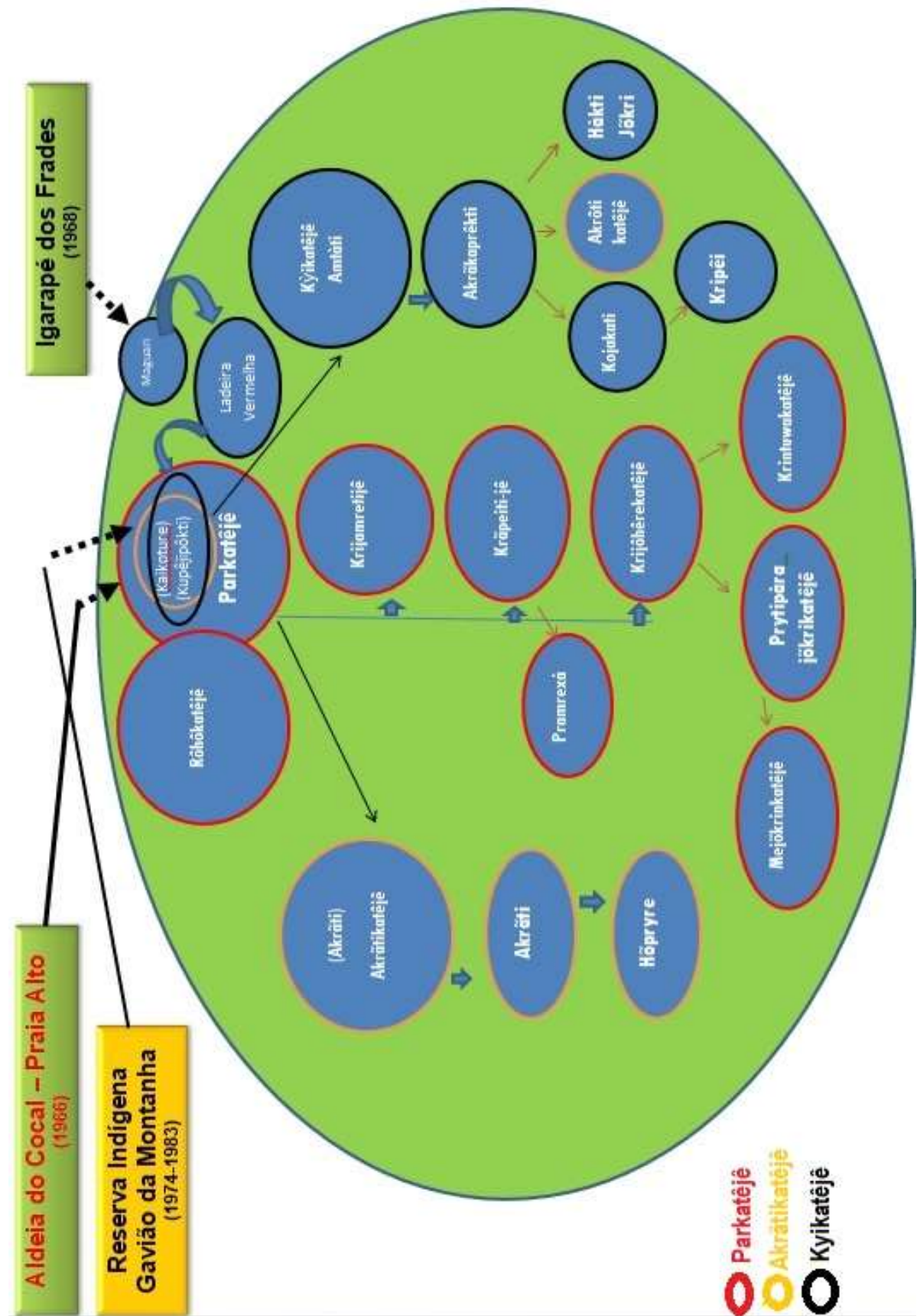
de acordo com a “tradição” timbira. Segue abaixo um quadro da atual composição das aldeias e de suas lideranças.

Quadro 3: Aldeias e lideranças

ord	Aldeias	Ano	Povo	Cacique
1	<i>Parkatêjê</i>	1984	<i>Parkatêjê</i>	<i>Akrôjarêre (Kuia)</i>
2	<i>Rôhôkatêjê</i>	1988	<i>Parkatêjê</i>	<i>Akrôjarêre (Kuia)</i>
3	<i>Amtáti</i>	2002	<i>Kýikatêjê</i>	<i>Pepkrakte Rônôre (Zeca)</i>
4	<i>Akrãtikatêjê</i>	2009	<i>Akrãtikatêjê</i>	<i>Tõnkyre Gavião (Katia)</i>
5	<i>Akrãkaprêkti</i>	2012	<i>Kýikatêjê</i>	<i>Jõprara Kwykre</i>
6	<i>Krijamretijê</i>	2014	<i>Parkatêjê</i>	<i>Bebká</i>
7	<i>Akrãti</i>	2014	<i>Akrãtikatêjê</i>	<i>Parkatakre (Nenzinho)</i>
8	<i>Kôjakati</i>	2014	<i>Kýikatêjê</i>	<i>Ropré Kwyktykre Homprynti</i>
9	<i>Akrôtikatêjê</i>	2014	<i>Kýikatêjê</i>	<i>Awpjêti Burjack</i>
10	<i>Krãpêiti-jê</i>	2014	<i>Parkatêjê</i>	<i>Ricardo Totoré</i>
11	<i>Krijôhêrekatêjê</i>	2015	<i>Parkatêjê</i>	<i>Jõprykatire Parkatêjê</i>
12	<i>Krĩpêi</i>	2017	<i>Kýikatêjê</i>	<i>Kykyiré (Governo)</i>
13	<i>Hakti Jõkrĩn</i>	2017	<i>Kýikatêjê</i>	<i>Kuwêxêre Kaipeiti</i>
14	<i>Krintuwakatêjê</i>	2017	<i>Parkatêjê</i>	<i>Harakre Jathiatu (Clemilda)</i>
15	<i>Hõpryre</i>	2018	<i>Akrãtikatêjê</i>	<i>Mpotomanti Costa Toprãmre</i>
16	<i>Prĩti Pãrjõkrĩkatêjê</i>	2018	<i>Parkatêjê</i>	<i>Tokrykré (Tóco)</i>
17	<i>Mějõkrĩkatêjê</i>	2019	<i>Parkatêjê</i>	<i>Pãkrejimõkre (Cotia)</i>
18	<i>Pramrêxa</i>	2020	<i>Parkatêjê</i>	<i>Akryky Ámu Akarô</i>

Fonte: Pesquisa de Campo (atualizada em março de 2020)

Gráfico 2: Aldeias e seus fluxos



A aldeia *Akrãtikatêjê*

Durante os anos de 2012 a 2014 realizei, entre os *Akrãtikatêjê*, os trabalhos de campo para o mestrado, motivado pelas constantes visitas que fazia anteriormente como professor, onde acompanhava os alunos indígenas da aldeia (*Krĩ*) em trabalho de extensão pelo IFPA. Esse trabalho foi proporcionado pelo cacique *Paiafé* que, em via de mão dupla, também queria dar visibilidade a sua luta frente a um processo judicial contra a ELETRONORTE. O seu desejo era produzir um livro com sua história, cujo objetivo era fortalecer sua luta e apressar a execução da sentença que “restituisse” seu território que havia sido apropriado pela empresa, na década de setenta, para a construção da Hidrelétrica de Tucuruí.

A convivência com seus antigos rivais por mais de trinta anos na mesma aldeia, na Terra Indígena Mãe Maria, já estava no limite, e os *Akrãtikatêjê* necessitavam se reorganizar enquanto povo em sua própria aldeia. A partir de julho de 2009, ocorreu a constituição de uma aldeia no quilômetro quinze da rodovia BR 222. Quando constituída, o cacique *Paiafé* denominou-a de *Akrãti*, fazendo referência a uma de suas aldeias do passado, e a representação simbólica que se tinha do antigo território e sua denominação como o “povo da montanha”.

É importante assinalar que os *Akrãtikatêjê* davam um passo para a autonomia e a reorganização de seu modo de vida de uma maneira a não separar ou cindir definitivamente com as outras aldeias. Esta maneira de proceder também se verificou em outros casos de “cisão”, por exemplo, entre os *Kyikatêjê* com a formação da aldeia *Amtàti* em 2001, como veremos mais à frente. De qualquer forma, os *Akrãtikatêjê* criaram uma nova aldeia, *Akrãti*, levando grande parte das pessoas deste povo para viver ali.

Ainda durante o meu trabalho de elaboração da dissertação de mestrado, ocorreu o falecimento do cacique *Paiafé*; sua perda foi fatal para aquele momento em que ainda estava em processo de organização da nova aldeia. Ele mantinha um diálogo intenso com as instituições, as elaborações de projetos socioprodutivos, além de manter a negociação com os *Parkatêjê* e a Vale, a fim de resolverem os impasses do processo de criação da nova aldeia, fato que implicava na divisão ou subdivisão de partes dos recursos de compensação (que são pagos pela Vale todo

mês)⁵². *Paiafé* já preparava há tempos sua filha para assumir a chefia; ele não escondia isso. Nas reuniões em que era convidado a participar com a comunidade externa, era sempre sua filha que o representava. Após a morte, se confirma essa nova liderança no comando da aldeia. Trata-se da primeira⁵³ mulher cacique do povo “Gavião” na TI Mãe Maria: *Tõnkyré Akrãtikatêjê* – mais conhecida, pela nomeação *kupê*, como Katia Silene Valdenilson. Se entre os *Karajá* a mulher assume um papel importante nas relações com o mundo exterior, conforme (TORRES, 2011, p. 09), que versa sobre o lugar social da mulher naquela sociedade, entre os “Gavião” isso não ocorria. *Tõnkyre* (Kátia) se torna uma protagonista nos debates externos. Percebemos que há inúmeros convites para falar sobre os “Gavião” lá fora, que são direcionados a ela pelas universidades e outras instituições promotoras de atividades e eventos de caráter científico e político. Sua posição política interna também é muito respeitada, o que a torna respeitada para levar as demandas dos “Gavião” para o mundo externo.

A aldeia parece manter o formato tradicional, conforme a próxima imagem mostra. No entanto, ela não foi planejada exatamente segundo um formato em círculo, pois houve um imprevisto no momento da sua fundação: a pressa em se instalar no local, em 2009, levou a escolha de um tipo de terreno que, por causa de sua topografia, não permitiu a ocupação na forma tradicional.

⁵² Estes recursos são oriundos do programa de assistência acordado para minimizar os impactos da mineração, conforme vamos tratar no terceiro capítulo desta tese.

⁵³ Vale ressaltar que sua avó Rõnõre já havia assumido a chefia na “montanha”.

Imagem 1: Vista aérea da Aldeia Akrãtikatêjê



Fonte: Claudivaldo da Costa Valdenilson (Xuxu)

Como a ideia era apenas de uma instalação provisória, os membros foram criando seus próprios espaços nos arredores das casas. Isso inviabilizou a formação de casas no entorno de um círculo maior. Porém, essa disposição das casas não interferiu nas reuniões e relações cotidianas, já que elas não deixaram de ser engajadas, agora num acampamento e não no pátio central. Debaixo das sombras das árvores e dos *Tapíri* se agregam os convidados e todos aqueles que, de alguma forma, procuram discutir as demandas da aldeia e organizar momentos de descontração.

A aldeia conta com uma população de 72 pessoas⁵⁴, distribuídas em casas unifamiliares. Podemos dizer que já foi abandonado o padrão uxorilocal. Entre a população atual que habita esta aldeia, estão também algumas famílias de “Canela” (*Ramkokamekra*), *Guarani* e *Tembé*, que fazem parte da mão de obra, junto com outros *kupê* (não índios – “brancos”). São estes que cuidam das roças, fazem a

⁵⁴ Com base no levantamento realizado em 2018, tendo como fonte os dados da SESAI/CASAI e da cacique *Tônkyre* (Katia).

constante manutenção dos espaços da aldeia, além da coleta da castanha e da caça. Atividades para quais são remunerados pelos “Gavião”. No caso dos “Canela”, a cacique da aldeia tem interesse em contar com a presença deles para revitalizar a língua gavião. Sobretudo, espera-se que a presença de mulheres “Canela”-*Ramkokamekra* no cotidiano, conversando e convivendo com as crianças *akrātikatêjê*, possa manter a língua “Gavião” mais ativa na aldeia, já que há ali não há nenhum falante⁵⁵ correntemente.

Sobre a atuação dos *kupê* nas atividades cotidianas da aldeia, lembro-me de um dos relatos de *Paiaaré*, ainda em 2013: “aqui nós somos muito poucos, já estou colocando homens diferentes [*kupê*], não era para ter o homem diferente trabalhando, mas o povo novo não quer mais aprender a trabalhar... o povo gosta de ficar brincando esportiva”. Aqui o líder indígena estava fazendo referência ao apego por jogos de futebol⁵⁶, no caso dos homens; e vôlei, no caso das mulheres.

Imagem 2: Guarita de entrada da aldeia



Foto de Ribamar Ribeiro Junior (2018)

⁵⁵ Num levantamento realizado recentemente apenas 44 são falantes. Essa informação foi dada durante a defesa deste trabalho pela membro da banca (Iara Ferraz).

⁵⁶ No quarto capítulo, vamos retomar essa noção de “esportivo” para tentar traduzir a ideia de resignificação das “brincadeiras”.

Imagem 3: Vista panorâmica da aldeia Akrãtikatêjê



Foto de Ribamar Ribeiro Junior (Agosto de 2018), durante a realização dos Jogos Tradicionais Akrãtikatêjê

O pátio central⁵⁷ é o espaço para atividades que ali ocorrem de tempos em tempos: as “brincadeiras” e os cerimoniais. No entanto, durante o período em que estive na aldeia acompanhando algumas dessas festividades, pude observar que o pátio não foi o único espaço usado para tal finalidade. Uma grande área chamada de “acampamento”, constituída de cinco *Tapíri* e uma estrutura de cozinha, serviu para os encontros permanentes. Neste local, provisoriamente, também passou a funcionar a escola. Além disso, ali se constituiu como espaço apropriado para as reuniões cotidianas, os encontros políticos e as negociações com as agências públicas e privadas.

Quando chegamos à aldeia, a cacique *Tônkyre* sempre quer conversar conosco e nos colocar a par dos acontecimentos recentes na Terra Indígena Mãe Maria. Isso ocorre sempre de forma espontânea, e tem como objetivo se posicionar frente às demais pessoas e grupos da aldeia. Em julho de 2016, *Tônkyre* percebeu que os empreendimentos e impactos negativos na TIMM tinham chegado a um nível

⁵⁷ *Kajipôkre* (centro da aldeia), como o denominam os *Kyikatêjê*. Mas, entre os *Akrãtikatêjê*, não encontrei uma denominação específica. Nesta tese, vou usar os termos em português de pátio, praça ou centro da aldeia, para me referir a esse espaço de convivência.

preocupante. Esta constatação tinha a ver com o fato de que os caminhões, que transportavam madeira de eucalipto da empresa Suzano pela BR-222, vindos de outros municípios e com destino à cidade de Imperatriz (MA), estavam acarretando um intenso trânsito dentro da TI. Este fato desencadeou uma manifestação organizada pelos *Akrãtikatêjê*, na qual tentavam negociar uma compensação por este dano em específico.

Outra ação e negociação junto ao mundo dos brancos envolvia a licença para a duplicação da ferrovia Carajás, parada até então nos dois limites da TIMM. Durante nosso campo, *Tônkyre* nos mostrou documentos oriundos das reuniões com a Vale nos quais os “Gavião” exigiam uma contrapartida pela obra. Ainda, ela revelava uma grande preocupação pelo fato de que o Estudo do Componente Indígena (ECI⁵⁸), elaborado para subsidiar o processo de licenciamento ambiental da obra, apresentava várias inconsistências do ponto de vista indígena. Ao mesmo tempo, a cacique nos demandava auxílio e assessoria, juntamente com outros colegas professores, no sentido de produzir argumentos técnicos para as reuniões vindouras com os responsáveis pelo empreendimento.

Os *Akrãtikatêjê* chamam “escola” na sua língua de *Mekamtaihôxà* (*me*: plural; *kamtairô*: escrever; *xà*: instrumento, serve para). Não há dúvida, pela fala de *Tônkyre* (Katia), sobre a importância da escola na aldeia como um instrumento de fortalecimento da comunidade. O objetivo da escola, na visão indígena, é formar lideranças, fortalecer a língua e valorizar as práticas culturais tradicionais. A Escola *Rônôre Kapêre Temejakrekatêjê-Akrãtikatêjê*, uma homenagem à “mamãe grande⁵⁹”, foi criada em 2016 e autorizada a funcionar pelo Conselho Estadual de Educação em março de 2017.

Atualmente, os professores do Grupo de Pesquisa Etno-envolvimento e Territórios Indígenas (GPTIE/IFPA) têm acompanhado a construção da proposta pedagógica da escola – eu mesmo participei de algumas das reuniões de nivelamento e formação de professores. A escola conta com um número significativo de professores indígenas, alguns deles professores bilíngues.

⁵⁸ Este processo de licenciamento se encontra paralisado por uma série de questões ambíguas que envolvem FUNAI e IBAMA.

⁵⁹ *Rônôre Kapêre* – Mamãe Grande - sobrevivente dos tempos do contato, ganhou o apelido por cuidar dos filhos e sobrinhos que tiveram seus pais mortos por alguma enfermidade nos anos cinquenta do século XX. Apesar de ser *Akrãtikatêjê*, hoje ela vive com um dos filhos na aldeia *Amtáti Kÿikatêjê*, no quilômetro vinte e cinco da BR 222, na TIMM.

Quadro 4: Composição dos Professores da Escola Estadual Indígena Rônõre Temejakrekatêjê Akrâtikatêjê

Nome	Formação	Nível de Ensino	
Amxyti Valdenilson Toprãmre	Geografia*	F. II e E. M	6º ao 9º/ 1º, 2º,3º e EJA
Diane da Costa Pereira	Pedagogia*	Ed. Infantil	Pré-Escola I e II
Darques Silva dos Santos	Letras	F. II e E. M	6º ao 9º/ 1º, 2º,3º
Elisangela Soares Sampaio	Letras	F. II e E. M	6º ao 9º/ 1º, 2º,3º e EJA
Hotairare Aprakwyti Airomkenti	Ens. Médio	Ed. Inf. F. I	Pré-Escola I e II e E.F. I
Jarakore Airomkenti Wuture Amjikenti	Ens. Funda.	E. I; F. I e II	Ed. Inf.; E. Fund. e Médio
Jonprymanpeti Valdenilson Toprãmre	Ens. Médio	Ed. Inf. F. I	Pré- Escola ao 5º E, F. II
Katia Silene da Costa Valdenilson	Pedagogia*	E. I; F. I e I	6º ao 9º/ 1º, 2º,3º e EJA
Kyara Tuxere Simões Valdenilson	Ed. Física	E. I; F. I e I	Ed. Inf.; E. Fund. e Médio
Loide de Souza e Silva	Ciências Agra.	F. II e E. M	6º ao 9º/ 1º, 2º,3º e EJA
Nildivaldo da Costa Valdenilson	Economia*	F. II e E. M	6º ao 9º/ 1º, 2º,3º e EJA
Nubia da Silva Rodrigues	Pedagogia	F. I e II	5º e EJA
Nilsilene da Rocha Santos	Pedagogia	F. II	1ª ao 4ª
Pempkóti Homprynti Valdenilson	C. Sociais*	Ens. Médio	1º, 2º,3º E. M
Takwyiti Homprynti Valdenilson	L. Intercultural	F. II e E. M	EJA
Tuany Elizabeth da Silva Costa	Pedagogia	F. II	2º e 3º E. M
Thuane Barros de Meneses	Matemática	F. II e E. M	6º ao 9º/ 1º, 2º,3º e EJA

*Professores indígenas cursando graduação - Fonte: Pesquisa de Campo Julho 2019, com auxílio da professora Elizangela Soares Sampaio.

Esta escola, criada em princípio para atender o primeiro e o segundo segmento do ensino fundamental (ver quadro abaixo com a composição das turmas e segmentos), recebe também crianças indígenas de outras aldeias, assim como crianças *kupê* filhas de trabalhadores da aldeia. Há uma preocupação ativa em pensar o ensino da escola como transcultural, que possa atender aos diferentes públicos sem deixar o ensino da língua indígena de lado. Tanto é que as atividades envolvendo o aprendizado da língua, materializadas nas aulas de “cultura”, são também praticadas pelos professores de outras disciplinas, com o intuito de que possam ser alfabetizados na língua Jê-Timbira. Para *Tônkyre*: “professor tem que se pintar, estudar a língua e o trabalhador que vier trabalhar aqui, só vem se estudar”.

Quadro 5: Números de Turmas e Alunos por Segmento

Turma	Turno	Nº de Turmas	Nº de Alunos
Pré-Escola I	Manhã e Tarde	02	07
Pré-Escola II	Manhã	01	03
1º Ano E. F	Manhã	02	03
2º Ano E. F	Manhã e Tarde	02	06
3º Ano E. F	Manhã e Tarde	02	05
4º Ano E. F	Manhã e Tarde	02	05
5º Ano E. F	Manhã e Tarde	02	03
6º Ano E. F	Manhã e Tarde	02	02
7º Ano E. F	Manhã e Tarde	02	04
8º Ano E. F	Manhã e Tarde	02	03
9º Ano E. F	Manhã	01	01

1º Ano E. M	Tarde e Noturno	02	11
2º Ano E. M	Tarde e Noturno	02	04
3º Ano E. M	Tarde e Noturno	02	04
EJA 1ª Etapa	Noturno	02	09
EJA 2ª Etapa	Noturno	01	03
EJA 3ª Etapa	Noturno	01	01
EJA 4ª Etapa	Noturno	01	03
TOTAL		31	73

Fonte: Pesquisa de Campo Julho 2019, com auxílio da professora Elizangela Soares Sampaio

Podemos dizer que, lado a lado com o ensino da língua e da cultura “Gavião”, há uma preocupação com a educação formal. O “tem que apreender a língua do branco”, falado por *Tônkyre*, expressa uma necessidade diante do atual contexto de acessar informações para legitimar o empoderamento desses códigos na relação com o *kupê*. Este fato nos faz lembrar o empenho que teve o ainda jovem *Paíaré* para ter acesso à educação escolar, ainda na sua antiga aldeia, conhecida como a “montanha”, no município de Tucuruí, como nos relata Arnaud (1975, p. 68):

Um outro elemento (Payaré), com pretensões à liderança, foi entre os homens quem primeiro procurou adquirir instrução escolar, havendo em aproximadamente 2 anos aprendido a ler e escrever razoavelmente e a fazer as 4 operações básicas de aritmética.

Imagem 4: Tapíri do Acampamento: Escola Rônõre Kaprêre Temejakrekatê Akrâtikatêjê



Foto de Ribamar Ribeiro Junior (maio de 2018): Reunião com professores em formação para elaboração do Projeto Político Pedagógico (PPP) da Escola *Rônõre Kapêre Temejakrekatê Akrâtikatêjê*.

Por muito tempo, as únicas referências de escolas para os *Akrãtikatêjê* eram aquelas de *Peptykre Parkatêjê* e *Tatakti Kÿikatêjê*, além das escolas de *kupê* em Morada Nova - um bairro do município de Marabá, que fica mais próximo da aldeia do que a sede do município onde se localiza a Terra Indígena, isto é, Bom Jesus do Tocantins. As boas condições de acesso rápido à escola de Morada Nova possibilitavam que os alunos fossem todos os dias à escola do *Kupê*. Contudo, ali não havia o ensino da língua “Gavião”, não atendendo ao anseio dos mais velhos que, se julgavam necessário o acesso aos novos códigos do *Kupê* por meio da sua língua, sempre prezaram pela manutenção e vitalidade da língua “Gavião”

A nova escola representa uma conquista significativa para os *Akrãtikatêjê* em relação aos dois outros povos “Gavião”. Se ainda não conta com uma estrutura física, como desejam, podem enfim dar início a uma escola diferenciada. No entanto, preocupa as lideranças o fato da Secretaria do Estado de Educação (SEDUC) adotar modelos padrões, as mesmas estruturas que a maioria das aldeias têm hoje, que são escolas planejadas pelo Ministério da Educação (MEC) para o campo, principalmente para as áreas de reforma agrária. Esta situação tem provocado a seguinte reflexão: como será possível reverter a “imposição” do Estado na construção de um modelo padrão e quais as alternativas para se construir uma estrutura que atenda às necessidades do povo a partir de uma racionalidade indígena?

Tal tentativa de consolidação de uma escola indígena nas aldeias enfrenta vários desafios. Um deles é o fato de o número de alunos ser mínimo, o que esbarra na reivindicação de um espaço físico e de uma escola própria. Porém, ter uma escola é um sinal de ‘poder’ e de influência. Além disso, é estratégia para engajar o próprio povo na comunidade, e preparar seus membros para uma formação de maior qualidade, até mesmo a nível superior⁶⁰.

A casa da dona Raimunda é uma referência para os indígenas da aldeia na procura por remédios caseiros. Ela é de descendência *Tembé*, e mãe dos cinco primeiros filhos de *Paiafé*. Na sua casa há vários tipos de plantas medicinais. Em

⁶⁰ Segundo dados apresentados pela pesquisadora Flavia Lisboa, existem hoje na Unifesspa cerca de 35 alunos indígenas cursando vários cursos. Segundo dados do CRCA/Unifesspa, é importante ressaltar, mesmo através de mecanismos como as cotas e processos seletivos específicos, que garantem acesso a dois alunos por curso na Unifesspa, há uma situação que apresenta grande evasão desses alunos. Por isso, foi criada uma instância no “sentido de atender demandas resultantes dos conflitos educacional, sociocultural, político e epistemológico gerados pela inserção de alunos indígenas na Unifesspa” (LISBOA, 2018, p. 240).

cada visita que recebe, ela aproveita para falar da importância das suas plantas na produção dos remédios caseiros. Da sua casa, logo na frente, pode-se avistar o Posto de Saúde da aldeia, cujo nome é uma referência à ideia de “saúde para todos”, que quer dizer, na língua indígena, *Mẽ Kunĩnà Kahenãxà*. O termo para “todos” é também traduzido por *Tônkyre* como “sem exceção”, para dizer que, na aldeia, todos têm direito ao atendimento à saúde, incluindo os trabalhadores *kupẽ*. Ali, atualmente, o atendimento permanente é feito por uma enfermeira contratada pela Secretaria de Saúde Indígena (SESAI). Já o médico faz visitas periódicas a cada quinze dias, e é disponibilizado pela Secretaria de Saúde de Bom Jesus do Tocantins (PA). O Posto de Saúde é gerido por Xuxu (Claudivaldo Valdenilson), um dos irmãos da Cacique, uma pessoa extremamente reservada e de poucas palavras.

Imagem 5: Posto de Saúde



Foto de Paula Fernandes (agosto de 2018)

Além disso, há um convênio com a Vale que assegura um plano de saúde para todos os indígenas, e é usado para casos mais graves ou para casos que o Posto não tem condição de atender.

Já os atendimentos odontológicos são dispensados pela SESAÍ, através de um veículo do Programa Sorriso Brasil, do Ministério da Saúde, que vem uma vez por mês na aldeia.

A partir de uma conversa com *Katekahôrôti Akrãtikatêjê* (Nildivaldo da Costa Valdenilson), mais conhecido pelo apelido de “Nem Grande”, responsável pelo sistema de produção da aldeia, tomamos conhecimento de alguns aspectos da economia dos *Akrãtikatêjê*.

Na última safra (2018), para evitar atravessadores, a comunidade resolveu se reorganizar e fizeram um estoque do produto. Desta forma, a lata que geralmente é vendida a 45 reais - uma lata da mais ou menos vinte litros de castanha - teria uma perspectiva e venda de 90 a 120 reais nos meses da entressafra (maio a novembro), período de estiagem e floração das árvores.

Com a finalidade de observar as atividades no período da coleta da castanha, acompanhei algumas discussões em torno da produção da safra de 2018, e as estratégias utilizadas para consolidar um projeto com vistas à constituição de uma cooperativa, cujo objetivo era agregar valor de mercado ao produto que, até então, era vendido para atravessadores.

O trabalho de coleta de castanha entre os “Gavião” é feito de forma coletiva, pelos trabalhadores não-indígenas contratados pela associação da aldeia. Os ouriços de castanha são apanhados embaixo da castanheira. No local da colheita, corta-se o “umbigo”, como é chamada a bunda do ouriço, com dois ou três “golpes” de facão. Ali a castanha é apanhada, ensacada e, depois, trazida para o barracão, onde é feita a medição. Cada saco contém cerca de três a cinco latas: cada lata vale cerca de 45 reais. A colheita é feita na “meia” – cinquenta por cento é da associação e cinquenta por cento é do coletador. Na maioria das vezes, o coletador é um trabalhador *kupê*, e seu trabalho é supervisionado por um *Akrãtikatêjê*.

Na polêmica estrada⁶¹ que está sendo aberta entre a aldeia em direção ao limite norte da Terra Indígena Mãe Maria, percorremos cerca de vinte quilômetros conhecendo as colocações – os pontos de castanhais. O traçado da estrada foi feito de tal forma a proteger as árvores maiores, o que o tornou de fato “tortuoso”. Nesse trajeto, meu informante-acompanhante, *Katekahôrôti*, foi apontando os nomes dos locais de coleta: Internet; Açaí mole; União; Pedral e Cafundó⁶².

⁶¹ Há uma disputa velada entre os membros da aldeia *Akrãtikatêjê* e da aldeia *Amtàti* em torno da abertura desta estrada.

⁶² O Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia realizou algumas oficinas em 2014 para elaboração de uma cartografia do território “Gavião”. Neste trabalho o envolvimento da comunidade foi intenso, resultando em uma cartilha (PNCSA. **Aldeia indígena Akrãtikatêjê** – Pará. Nº 25. Manaus: UEA, 2014.) e, mais recentemente, em um livro sobre a história de Paiaré.

Além de servir de acesso aos castanhais, essa estrada que corta a terra indígena pretende fazer no futuro uma ligação com a Terra Indígena **Mãmkatêjê Akrãtikatêjê**⁶³ - conforme já dissemos, encontra-se em curso um processo de aquisição pela ELETRONORTE de uma gleba de terra para os indígenas, em cumprimento da sentença judicial pela compensação do seu antigo território, que foi usado como canteiro de obras na construção da Hidrelétrica de Tucuruí.

Se há uma apreensão por parte de alguns moradores de outras aldeias sobre o potencial de desmatamento atribuído à rodovia que corta a TIMM, não há dúvida que ela facilita o acesso aos castanhais. Além disso, a rodovia trouxe uma disputa mais acirrada pelos locais de coleta da castanha, dos melhores castanhais que, consequentemente, possibilitam uma maior safra. Por isso mesmo, foram estabelecidos alguns acordos verbais para definição do lugar da coleta, pactuados pela última vez em 2007, quando o “capitão”⁶⁴ ainda exercia uma forte liderança para esse povo. De qualquer forma, esse tipo de resolução de conflito e mediação do diálogo coloca as lideranças em uma posição de desconforto perante suas comunidades, e também perante o mundo dos *kupê*, quando suas instituições são acionadas para auxílio na mediação dos conflitos internos⁶⁵ que, em alguns casos, envolvem: IBAMA, Polícia Federal, FUNAI e o Ministério Público Federal.

A narrativa desenvolvida por *Tônkyre* sobre ser liderança⁶⁶ é baseada na trajetória de vida ao lado de seu pai. Por isso, *Tônkyre* fala que “liderança não se nomeia”. É isso o que fala com orgulho a cacique *Tônkyre*, desde que assumiu o posto de primeira cacique-mulher na Terra Indígena Mãe Maria, em 2014. À sua frente estão os desafios da atuação política, com as estratégias de enfrentamentos com a ELETRONORTE e a Vale, mas também na busca do diálogo como etapa necessária no alcance de seus objetivos. Em seu relato, ela apresenta como essa trajetória foi sendo construída desde criança:

⁶³ O nome foi dado durante reunião realizada no dia 16 de fevereiro de 2018, contando com a presença de todos os que se consideram *Akrãtikatêjê*, mesmo com aqueles que moram em outras aldeias. Na oportunidade foi registrada em ata a escolha do nome, após longa discussão sobre o que fazer com a terra após ser entregue definitivamente aos *Akrãtikatêjê*. Voltaremos a esse assunto no terceiro capítulo.

⁶⁴ Termo para designar a chefia, o papel de comando entre os “Gavião” e outros povos indígenas, utilizado pelos militares que dominavam as agências tutelares SPI/FUNAI nos anos 60/70/80, era autoridade legítima constituída pela tutela.

⁶⁵ Ou seja, na dificuldade de encontrar um consenso interno de como compartilhar os recursos dentro da TIMM, sobretudo aqueles envolvendo a extração da castanha, têm-se, com frequência, sido feito apelo ao mundo exterior na tentativa de resolução deste tipo de conflito.

⁶⁶ É importante enfatizar que o termo “liderança” passou a ser figurado no vocabulário indígena a partir dos anos 70 e da influência ou articulação com o Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

Nestes intervalos de tempo a gente aprende muito coisa assim com nossos velhos, com nossos anciãos, com nossos avós, com nossos pais. Meu pai me incentivou muito na cultura, a jogar flecha! Eu tava contando agora pro meus filhos de manhã, eu sempre falo para os meus filhos, que quando nós tivermos condições, falo para meus filhos: *Amxyti*, *Pempkóti* e *Kupepramre*. Eu falo pra eles, eu queria que tu gravasse tudo, porque eu tava contando pra eles. Eu não sei, eu tava pensando agora de manhã. Quando meu pai dizia, a minha avó confia muito em mim! Eu falei pra eles o meu esforço devido (inaudível) que eu já nasci esperta, meu pai dizia que eu nasci com dois dentes, meus filhos todos nasceram com dois dentinhos, os meus netos todos nasceram com dois dentinhos, meu pai achava que tinha algum significado. Essa menina vai ser diferente de todos! Minha mãe tá viva e aí meu pai me contava essa história, porque ela é diferente, nasceu diferente. (TÔNKYRE – 04 de abril de 2018)

Podemos, assim, verificar que o papel de liderança entre os “Gavião”, a partir deste caso particular, está correlacionado à trajetória de vida de cada pessoa, da sua conexão familiar, da sua capacidade discursiva e ação estratégica na luta pela defesa territorial. Outro ponto que tem que ser levado em conta na escolha da liderança é a “instituição” da nominação e o tipo de descendência entre os “Timbira”:

A minha mãe me conta assim que, quando nasci, o meu pai ficou muito feliz, devido ao meu nome que foi escolhido também, né? Eu sou *Tônkyre*, minha avó sempre fala, e quando botou o nome, significa que eu era da família mesmo do meu pai, não era da família da minha mãe. É assim nossa cultura, por exemplo, quando nasço, se for do lado da minha mãe, ela que coloca nome, eu vou ser da família dela; se for do lado do meu pai, eu vou ser da família do meu pai. Nós temos isso com nós até hoje. Por exemplo, o *Amxyti* é meu, é nosso, porque foi o ‘Nem Grande’ (irmão da *Tônkyre*) que colocou o nome, meu irmão que colocou o nome. E outro que colocou nome dos meus filhos, a *Takwyiti* é da família do pai dela, foi o pai que colocou o nome. A Tôtora, minha filha que faleceu, era da família do pai; o *Pempkóti* também é da família do pai dele. Mais o *Kupepramre* já é meu, foi o Ajanã que colocou o nome [...] nós sabemos de quem é quem, aí se fosse uma separação, eu sabia quem era meu e quem era do pai. Então a convivência nossa é assim⁶⁷. (TÔNKYRE – 04 de abril de 2018)

De vez em quando, pastores não-indígenas chegam na aldeia e tentam impor um nome “estrangeiro” para a Igreja local. Contudo, os *Akrātikatêjê* compreendem aquele local de culto da comunidade como algo singular, não tem nome, não tem denominação, é uma casa com uma estrutura pronta e acabada para ser Igreja, lugar de adoração, mas que não possui necessariamente um pastor ou um padre para comandar as cerimônias. Quando perguntados sobre a razão disso, a resposta

⁶⁷ Essa preocupação com a nominação vem sendo retomada e fortalecida pelos *Akrātikatêjê* na nova morada. Reativam essa prática lembrando da violência sofrida ainda quando estavam na “montanha”, nos primeiros anos do contato, quando foram “nomeados” pelo SPI.

que eles dão é que todos podem vir fazer o ritual, seja do culto evangélico ou da missa católica, ou, como já ocorreu, de uma sessão espírita. E para isso, os “Gavião” evocam: “É o nosso *Înxũ* que nos dá sabedoria”. Para os “Gavião” aquela casa-igreja pertence tanto a “Deus” (no sentido dado pelos brancos), quanto ao fundador da aldeia, no caso, *Paiaaré*, aquele que, desde a sua criação, dirigiu os cultos⁶⁸ na área de sua casa e já tinha projetado a construção de uma Igreja – porém, sem nome!

A preocupação da principal liderança da aldeia, *Tônkyre*, hoje em dia é em preparar e formar profissionalmente indígenas para bem gerir o futuro de seu povo. Particularmente, ela prevê o fim dos recursos de compensação destinados pela Vale. O que fazer neste cenário? Hoje essa empresa paga cerca de oitenta mil reais mensais aos *Akrãtikatêjê*. No ano de 2018, eles se reuniram e decidiram fazer uma experiência de três meses, na qual cada membro deixaria de receber o valor individual que a comunidade recebe do convênio com a Vale. Os recursos seriam aplicados na coleta da castanha, e somente aqueles envolvidos diretamente no processo da coleta, no final da safra, receberiam seus pagamentos. Segundo *Tônkyre*, essa foi uma forma encontrada de experimentar que se pode viver sem o “recurso” da Vale. Além disso, essa seria uma maneira de experimentar desde já uma situação, na qual, muito possivelmente, as novas gerações terão que viver sem os convênios firmados em função dos impactos provocados pelos empreendimentos, conforme vamos tratar no próximo capítulo.

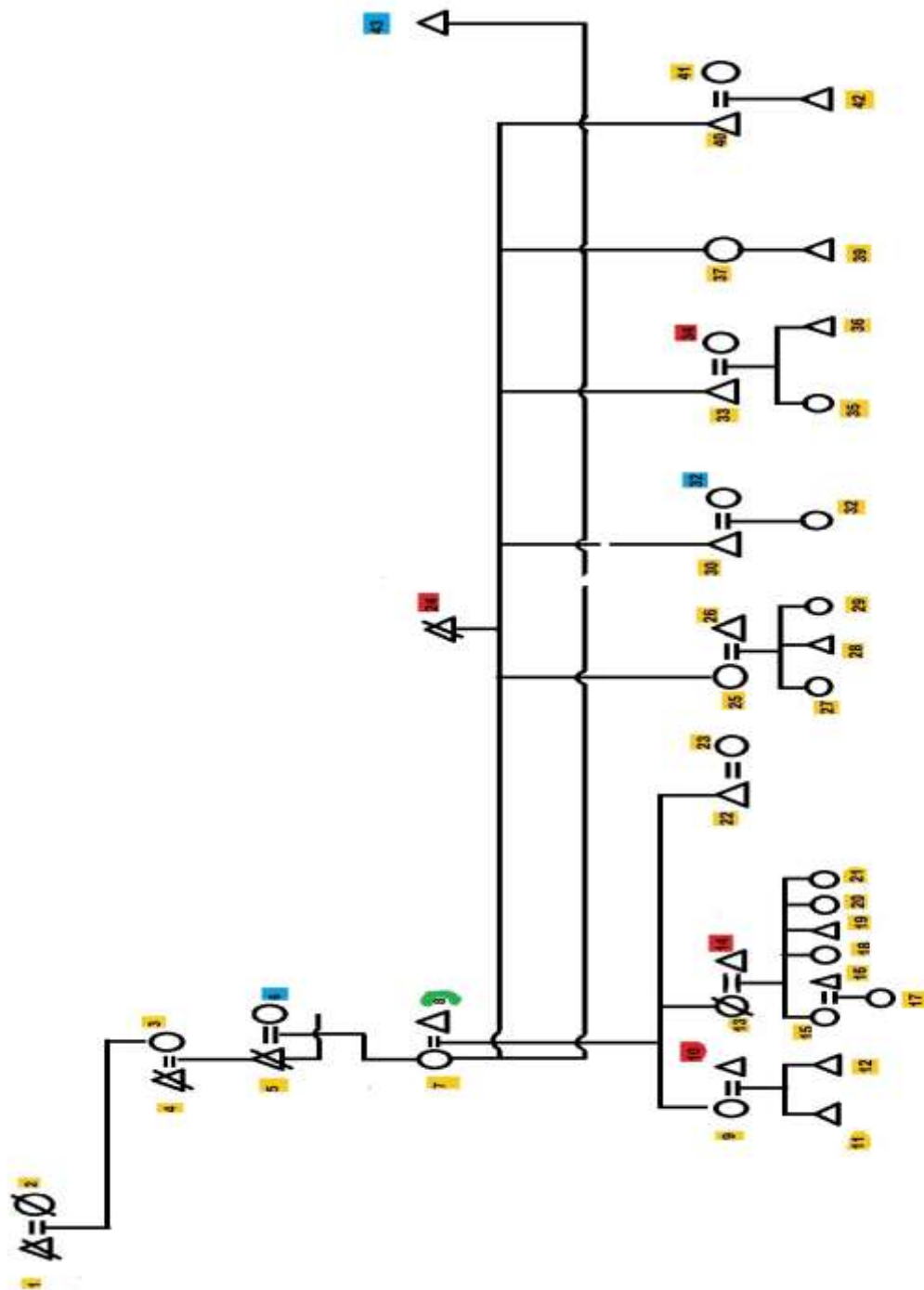
Em resumo, a distribuição da chefia na aldeia dos *Akrãtikatêjê*, que venho analisando aqui, é compartilhada entre: *Tônkyre*, que é formalmente a cacique; *Takwyiti*, que dirige a escola; *Katekahôrôti*, que coordena as atividades produtivas⁶⁹, dentre elas, o plantio e a coleta da castanha; Xuxu, que é o responsável pelo Posto de Saúde. No Genograma abaixo podemos ver a composição familiar desta

⁶⁸ É importante mencionar que a Missão Novas Tribos do Brasil promoveu a evangelização e a alfabetização dos *Akrãtikatêjê*, quando eles ainda estavam na sua aldeia em Tucuruí, nos anos sessenta. Mais tarde, quando os três povos já estavam juntos na Terra Indígena Mãe Maria, os missionários das “novas tribos” tentaram sem sucesso permanecer a longo prazo junto com os *Kyikatêjê* (FERRAZ, 1983).

⁶⁹ São consideradas as atividades produtivas hoje na aldeia *Akrãtikatêjê*: os projetos manejados sob a coordenação da associação da aldeia, tais como piscicultura (três tanques e um grande açude); roças de bananas e mandioca; coleta de castanha (com implantação de processo de industrialização); criação de animais silvestres. É importante ressaltar que o povo *Akrãtikatêjê*, na visão de Silva Araújo (2017, p. 11), tem redesenhado “suas estratégias de manejo da natureza, por meio de ações em diferentes dimensões, como a piscicultura, a ampliação da coleta da castanha do Pará, a criação de animais silvestres em cativeiro, a implantação e ampliação de cultivos anuais, perenes e semiperenes”.

estrutura de poder na aldeia (os símbolos de cor amarela representam os *Akrãtikatêjê*; de cor azul, os *Kupê*; de cor vermelha, os *Parkatêjê*; de cor verde, os *Kyikatêjê*. O símbolo representado pelo número 3 é Rõnõre (a componente mais idosa dos “Gavião”), avó de *Tônkyre* (7).

Figura 5: Genograma Akrãtikatêjê - Tônkyre



Organizado por Ribamar Ribeiro Junior e Kupepramre Valdenilson (2020)
(Os nomes representados pela numeração constam nos anexos desta Tese)

A aldeia *Amtàti K̀̀yatêjê*

Um dos principais objetivos desta tese é, a partir do relato de casos etnográficos, problematizar o uso de certas categorias que foram usadas na descrição da história do povo “Gavião”. A “cisão” dos grupos é uma delas, categoria muito empregada nas descrições etnográficas sobre os processos de transformação dos “Gavião”. Ao longo de seu processo de contato com os brancos, a queda e, depois, o aumento demográfico, os aspectos de sujeição vividos pelos *K̀̀yatêjê*, são fatores que já apontavam para uma busca de maior autonomia, de um lugar específico para se reorganizar enquanto povo, não mais como apenas um “grupo” que compartilhava de um mesmo espaço, mas chefiado por um “outro”.

Ora, esse é o caso vivido também pelos *K̀̀yatêjê*, que guarda semelhanças e diferenças com o caso da formação de uma aldeia em busca de autonomia vivido pelos *Akr̃atikatêjê* em 2009, e descrito anteriormente. Porém, em ambos os casos, devemos repensar a categoria “cisão”, no sentido de cindir, separar, fracionar ou subdividir. O que quero insistir aqui é que há várias razões para essa “divisão”, que está ocorrendo entre os *K̀̀yatêjê* - e os outros dois povos “Gavião” -, sobretudo a partir de 2012.

Ou seja, há uma complexidade nestas “cisões”, e elas ocorrem em direções distintas. No contexto de formação das aldeias na TI Mãe Maria, os *K̀̀yatêjê* foram protagonistas na reorganização e na recomposição dos “Gavião” no interior do território. Em 2001, a fundação da aldeia *Amtàti* ou do “vinte e cinco”, como muitos a chamam em referência à sua localização no quilômetro 25 da BR 222, deu início ao processo de autonomização do povo *K̀̀yatêjê* diante da situação de domínio dos *Parkatêjê*, com os quais conviviam juntos por mais de trinta anos numa mesma aldeia.

A criação da aldeia *Amtàti*, que significa **guerreiro protetor de seu povo**, teve um papel importante na reorganização dos *K̀̀yatêjê*, no sentido de aglutiná-los num mesmo local. Pelo menos essa era ideia inicial, pois o sistema de arranjos de casamentos já estabelecido desde a chegada desse povo naquele território no final dos anos sessenta, colocou dificuldades nesta nova aglutinação. Não obstante, num primeiro momento, podemos dizer que os mais jovens e solteiros se entusiasmaram e se colocaram na empreitada de organização da nova aldeia. Se houve uma relação conflituosa e duradoura nos anos de viver junto com os outros dois povos

“Gavião”, agora, para os *Kyikatêjê*, o tempo tinha chegado para sua autonomia. As motivações para isso são relatadas pelas principais lideranças que se encarregaram de reorganizar o povo: dentre elas, *Kuwêxêre Kaipeiti* e *Pepkrakte Jakukreikapiti* (Zeca Gavião).

Na verdade, *Kykyiré Kutampré Jokahynti* – conhecido pelo apelido de “Governo” - foi o primeiro cacique escolhido para liderar os *Kyikatêjê* na aldeia *Amtáti*. A escolha se deu em assembleia, no período em que estava sendo discutida a criação da nova aldeia, em 2001. Um dos mais velhos de seu povo, o cacique *Kyikyiré* sempre compartilhou a liderança política com *Pepkrakte Jakukreikapiti*. Devido à sua habilidade na gestão de recursos, *Pepkrakte Jakukreikapiti* logo se tornou uma liderança com grande poder de articulação, e em 2010 assumiu de fato a chefia. Ele foi sucedido, em 2012, por *Kuwêxêre*, que passa a dirigir seu povo na nova aldeia.

O relato de *Kuwêxêre* abaixo, ainda, trata das razões para a saída do seu povo da aldeia dos *Parkatêjê* (aldeia do quilômetro trinta) para a constituição da *Amtáti Kyikatêjê* (aldeia do quilômetro vinte e cinco). Ele traz alguns elementos para a compreensão dos conflitos que existiam no fato do “estar juntos”:

Primeiro, eu vou contar assim, desde a minha saída, não desta Ladeira Vermelha, porque não sei bem da história da Ladeira, de nós virmos se juntar com o povo *Parkatêjê*, quando era antiga aldeia, chamada Quilometro trinta. Que ficava na BR mesmo, onde é o cemitério hoje. Então, da saída do povo *Kyikatêjê* da aldeia *Akrâkaprêkti* para o quilômetro trinta, que era os *Parkatêjê*, conhecido como Mãe Maria. A gente, foi pra lá, eu não tenho bons relatos de lá! Mas depois que a gente se juntou no quilometro trinta, que inclusive eu falava mais no nosso idioma, falava bem! Aí começavam a frequentar a escola as crianças, as aulas nos *Parkatêjê*. Aí, começaram a zomba de nós porque as crianças, os jovens *Parkatêjê* olhavam pra gente, que não falávamos bem o português! E, que a gente falava enrolado, que era nossa cultura, nossa linguagem. Depois que começou a frequentar a escola, indo pra escola diretamente, aí fomos aprendendo a falar, e aí com o passar do tempo, nós fomos aprender a falar bem o português e começamos tendo vergonha de nossos pais. Porque os nossos pais não falavam bem o português. Eles falavam enrolado! Já os mais velhos dos *Parkatêjê* falavam bem o português, até hoje você vê que eles se expressam bem. E você vê o povo *Kyikatêjê* já não se expressando bem o português, já arrastado, algumas coisas eles falam. Então o sotaque ou dialeto forte mesmo do *Kyikatêjê*, é nosso dialeto, é o nosso idioma, é a nossa linguagem. Aí nós fomos tendo vergonha de nossos pais, porque eles não falavam português! Aí, deixamos de falar nosso idioma. Aí nós pegamos e mudamos para essa aldeia *Parkatêjê*, que é onde é hoje lá o centro, fora já da BR [...]. A aldeia que a gente morou ali todo mundo junto, nessa época meu pai ainda era vivo, o *Kinaré*. E eu falava pra ele, eu dizia assim: pai porque a gente não volta pra aldeia que a gente morava lá, a ladeira vermelha? O que ele falava pra mim, era o seguinte Riba: Olha, eu já falei pra vocês, lá já tem dono! O dono de quem ele fala era uma vida

espiritual, entendeu? É uma vida espiritual lá dentro viu? (*KUWÊXÊRE*, 27 de fevereiro de 2018 – grifo meu)

Nesta narrativa de *Kuwêxêre*, podemos ver que a condição do exercício e domínio da língua (falar ou não falar bem o português, ou ainda falar a língua materna) é um importante marcador de diferença entre os dois povos; fato que também aponta para uma temporalidade, para uma indicação daquele povo (os *Parkatêjê*) que já tinham se habituado às relações com o *kupê* - e podia utilizar bem a língua portuguesa – e aquele (os *Kyikatêjê*) que ainda não dominava bem essa língua e a relação com o mundo dos brancos.

A aldeia *Amtàti*, localizada no quilômetro 25 da BR 222, tem uma população de 171 pessoas⁷⁰. No grande círculo do denominado padrão Jê Timbira, há 44 casas construídas em alvenaria, sendo 38 de frente para o círculo. Nos fundos, de frente para uma rua que circula o núcleo central, estão as outras 06 casas, fora, portanto, do círculo: dentre elas, a casa do cacique, o alojamento da equipe de futebol, a sede da associação, a casa da “mamãe grande (*Rônôre*). Ainda fora do círculo central, há a Escola Estadual de Ensino Fundamental e Médio *Tatakti Kyikatêjê*, o Posto de atendimento à saúde, uma igreja evangélica (Assembleia de Deus) e um alojamento para os professores *kupê*. O pátio central denominado *Kajipôkre* continua sendo o principal espaço cerimonial. Neste lugar é que acontecem as grandes cerimônias, como a festa da castanha (*Parxô kaxuwa Amijikin*) e a festa do milho verde (*Põhytetet*)⁷¹ []. O *kàpê pry jikwa* é o caminho que liga as casas ao centro da aldeia.

Às margens da aldeia, no início da floresta, fica o acampamento que é ainda preferido pelos *mẽprekre* para se reunir e confeccionar flechas e arcos. Ali também confeccionam uma embira para a proteção do pulso dos competidores, denominada de *Jatiê*. Devido ao fato de que este acampamento tem uma temperatura mais amena em relação às demais construções (trata-se de um *tapíri* coberto de palha), ali é o ponto de encontro para as discussões e decisões políticas, bem como local de recepção dos visitantes.

⁷⁰ Dados da SESAI/CASAI (Polo Marabá) para 2017.

⁷¹ Vamos tratar com detalhes deste assunto no quarto capítulo.

Imagem 6: Aldeia Amtàti K̀̀yikatêjê (vinte e cinco)



Foto de Magno Barros: vista área da aldeia.

Quando alguém é convidado para “brincadeiras”, deve-se entender que a pessoa recebeu um convite para uma festa, seja aquela mais tradicional, seja aquela ressignificada como a disputa de “jogos”. Nos últimos dois anos a festa da safra da castanha – *Parxô kaxuwa Amijikin* – teve uma repercussão bem maior com a ampla divulgação e participação de outros povos Jê Timbira, e também Tupi. Numa edição que pude acompanhar, em 2018, parte do acampamento foi transformado para receber os visitantes. De uma forma bastante simbólica, três “ocas” foram construídas, nominadas de *Amjitykatê Jõrkre* (para pinturas), *Mpa Jõkukrê Jõrkre* (para artesanato) e *Mpa Jõkrut Katê* (espaço cultural), esta última destinada à exposição da cultura material *k̀̀yikatêjê*. Os mēprêkre se concentraram numa das barracas, onde faziam pinturas e vendiam artesanato. Os grupos eram denominados de “delegações”, que, por sua vez, eram membros de aldeias da TIMM e dos povos Jê Timbira do Maranhão e do Tocantins. Era uma noite de domingo, uma chuva caía, mas não dispersava os presentes naquele início de evento.

O período que antecedeu a abertura da competição propriamente dita foi marcado por um cerimonial de boas-vindas aos convidados, dentre eles, representantes da Vale e da Prefeitura, membros de grupos esportivos da região,

professores. O palco cerimonial foi improvisado no campo de futebol⁷². Os cantos, aos poucos, foram entoados e, logo em seguida, as “delegações” entraram em campo. No espaço da cerimônia, cada grupo tinha um cantor que puxava seu canto representando ou o povo ou a aldeia de origem⁷³. Já os representantes da aldeia *Hackti Jô Krĩ* do povo *Kyikatêjê* entraram no campo em silêncio e não estavam pintados, já que se encontravam em período de luto⁷⁴. Nesse ambiente comunicativo, o maracá – *inkaká* – era o principal instrumento usado para acompanhar os cantos. Já a cabaça – *kônkôn* – e as sementes de *pãmtihy* eram manuseadas para produzir um som e acompanhar o ritmo dos indígenas.

Numa entrevista concedida em 2007, para uma pesquisa de Cardoso (2009), *Pepkrakte* assim expressou quanto à unificação do povo *Kyikatêjê* com os povos *Parkatêjê* e *Akrâtikatêjê*, frisando o impacto negativo desta “união”: “aí quando unificou, quem falava a língua foi esquecendo”⁷⁵. Já durante o diálogo com *Pepkrakte* no contexto da pesquisa para esta tese, procurei focar nos elementos da atual situação relativa aos novos aldeamentos. Aqui há uma percepção positiva, revelando um tipo de arranjo que permite a afirmação da identidade dos povos de acordo com os antigos processos de fragmentação, antes do chamado “contato”. Se no contexto “dos que foram perdendo a língua” (por estarem vivendo juntos dentro de uma mesma aldeia) havia um certo desconforto, agora o problema é como pensar o povo “espalhado”.

No depoimento abaixo, podemos ver bem o posicionamento de *Pepkrakte* (Zeca Gavião) sobre o processo de divisão, confirmando uma certa preocupação das lideranças frente a esse novo modo de se reorganizar. Por isso mesmo, no ano de 2017, houve uma tentativa de criar um conselho de caciques que, num primeiro momento, reuniria cerca de nove aldeias, um blocopolítico mais alinhado a chefia do Zeca. Porém, não se entenderam logo de início, e permaneceram apenas seis nesta tentativa de “união” para representação do povo “Gavião”. Faltava-lhes, ao que parece, a liderança de *Krôhokrenhum* (que faleceu em 2016), quem de certa forma

⁷² Já na edição de 2019, o palco foi colocado no *kàjipôkre*.

⁷³ *Aikewara; Canela-Rankokamekra; Krijôhêrekatêjê; Krãpeiti-Jê; Krĩpêi; Hackti Jôkrĩ; Krikati; Karajá*. Vale ressaltar que as representações das aldeias *Akrâtikatêjê* e *Parkatêjê* não participaram da festa.

⁷⁴ Dias antes desta festa havia morrido um tio da esposa do cacique. E a comunidade dessa aldeia resolveu sustentar o luto, manifestando silêncio na abertura dos jogos.

⁷⁵ Este depoimento foi dado no dia 27 de julho de 2007 para Cardoso (2007, p. 53). Trata-se da separação e busca de autonomia dos *Kyikatêjê* frente aos *Parkatêjê*. É importante ressaltar que *Pepkrakte* fala das consequências dramáticas vividas pelo povo em uma mesma aldeia, e não de uma forma em geral.

ainda “unia” os três povos, apesar das especificidades e dos conflitos internos. Pois bem, a narrativa abaixo de *Pepkrakte* revela alguns detalhes desse processo de divisão-união, expondo inclusive os agentes externos presentes na vida cotidiana do povo “Gavião”.

O povo está fragmentado, assim todo mundo está dividido, todo mundo, mas [eles] são muitos induzidos ao erro neste sentido aí. Por exemplo, a Vale do Rio Doce, ela acha melhor conversar com um de cada vez, com cada comunidade, do que conversar com todo mundo. Já com nós seis, os seis caciques, a conversa muda totalmente! Porque toda vez que a Vale vem, eu chamo o Ministério Público Federal, a FUNAI e os nossos advogados, e representantes de cada uma das seis comunidades: *Kyikatêjê; Krâpeiti-Jê; Krîpei; Kojakati; Krijamretijê e Krîjoherê*. Eram nove, mas três desistiram: *Akrôtikatêjê, Akrã e Akrâtikatêjê*. Até nisso também, eles não estão tendo essa visão indígena, estão tendo visão de política de branco mesmo! Achando em termos de poder, não funciona! Pelos comentários que sai quando a Vale senta com os seis é diferente, mas com outros não! Eles tentam, como é que fala? Manipular - eu dou tanto para vocês! Me ofereceram não sei quantos mil, porque estou com uma ação contra a Vale do Rio Doce. O que que aconteceu, uma época a Vale do Rio Doce chegava e fazia assim: “nós temos esse valor para esse ano e aí vocês fazem o planejamento de vocês, e aí apresentam para nós, para ver se a gente entra em acordo”. E assim, nós íamos fazendo! O que que eles faziam, mês de outubro era o mês que terminava, aí, em setembro, eles apresentavam a proposta: “olha esse ano nós vamos trabalhar dessa forma, o valor ‘xis’ é esse e se alterar a gente negocia”. Tá! Aí foi para toda a comunidade (todas as aldeias da TI). Aí, quando chegou em nós, está bom, nós dissemos: “vamos fazer o nosso planejamento para mostrar para vocês”. Aí nós fizemos dentro do que é necessário [...] E a Vale vai, marca uma reunião com todas as aldeias, aí nós fomos pra reunião, e a Vale foi e disse: “olha, vocês querem invadir a linha do trem porque não tá dando certo a nossa conversa, nós vamos cortar o convênio, agora vamos cortar o convênio”. Assim o trilho continuava, continuava passando, só o recurso financeiro que seria cortado. Mas se vocês não forem, porque vocês tão vindo conversar, nesse tempo já funcionava os seis caciques! Os seis que tão conversando, nós não vamos mexer com vocês. Aí tudo bem, nós fomos para a reunião, mostramos o planejamento, deu tudo certo e tal, ficamos só esperando a nossa aprovação. [...] eu entrei com uma ação contra a Vale do Rio Doce. Eu e mais três, os outros não entraram, que é o *Kojakati, Krijamretijê* e nós. Então, o que acontece, entramos na justiça, tentamos, conseguimos reverter via terceira instância, que foi em Brasília. E a vale deposita recurso para nós via judicial, até enquanto que saia a sentença final, que não é final, a Vale pode querer recorrer, né? Então, o que, que a gente percebe, é que a Vale do Rio Doce agora tá trabalhando por aldeia: quem apoia eles, quem oferece tal coisas para poder apoiar, e assim vai indo, e quando chega em nós, aí esbarra. Nós estamos tentando segurar. Porque é justamente porque estou chamando a Unifesspa para trabalhar um plano de vida, esse plano de vida é que vai dizer se a gente aceita. Porque a Vale do Rio Doce quer trabalhar o PBA, que é o plano básico, é temporário! (PEPKRAKTE JAKUKREIKAPITI, 13 de janeiro de 2018)

Esse estímulo para o fortalecimento do conselho de caciques é parte dessa estratégia de alianças como expressão política. A primeira ação é a elaboração de

um Plano de Vida⁷⁶, que já foi demandado para Unifesspa, que consiste em pensar a TIMM para além das relações com os convênios de medidas compensatórias. Este Plano ainda está em fase de elaboração, na qual parceiros (professores, estudantes, pesquisadores) têm discutido com as lideranças das aldeias: caciques, professores e estudantes indígenas. Para o cacique *Pepkrakte*, o Plano de Vida é para “daqui há duzentos ou trezentos anos, nós queremos ver ‘Gavião’ doutores, mas com sua essência ainda viva dentro de si, queremos ver médicos, queremos ver doutorados indígenas, mas com sua essência mantida dentro do seu coração”.

Nesse contexto, é visível como os “Gavião” estão tentando se organizar em torno de suas lideranças políticas, mesmo não dividindo o mesmo espaço como antes. Agora, num cenário de fragmentação das aldeias e dispersão dos povos, há uma conjuntura que, se mantém de certa forma a marca dos conflitos internos, procura conciliar ou levar em conta as iniciativas de dois “grupos políticos”: por um lado, um grupo de aldeias mais próximas dos *Parkatêjê*, sob a liderança de *Akrojarêre*, também conhecido como *Kuia*⁷⁷; por outro, o grupo que congrega o esforço em legitimar um conselho de caciques, sobretudo liderado pelo cacique *Pepkrakte Jakukreikapiti*.

Hoje o cacique *Pepkrakte Jakukreikapiti* (Zeca Gavião) tem uma percepção de que é necessário abrir as portas para a universidade, dando acesso às pesquisas e também às demandas postas pela comunidade da aldeia. Sua esposa, que atualmente faz mestrado⁷⁸ na Unifesspa, tem contribuído nesse estreitamento de relações. Os fatos que permitiram essa “nova” percepção estão relacionados à realização de trabalhos acadêmicos na escola da aldeia⁷⁹. A maioria tem como objetivo a produção de material didático e a formação complementar dos professores que atuam nesta escola. Na opinião do cacique, é preciso realizar pesquisas voltadas para a realidade local e que produzam resultados pragmáticos:

Porque nós indígenas não temos um banco de dados sobre o histórico dos povos indígenas, mas as pesquisas estão sendo feitas dentro das aldeias, as pesquisas estão indo lá, estão vindo! Porque foi que eu questionei: “olha eu aceito vocês virem aqui, mas as pesquisas não são pesquisas feitas para

⁷⁶ Quando estávamos fechando a redação deste capítulo, recebi a informação de que o Plano de Vida seria denominado de Plano Bem Viver.

⁷⁷ *Akrojarêre* é o atual cacique das aldeias *Parkatêjê* e *Rôhokatêjê*, ele que substituiu o antigo “capitão” *Tôpramre Krôhokrenhum*, após a sua morte em outubro de 2016.

⁷⁸ No Programa de Pós-Graduação Dinâmicas Territoriais na Amazônia (PDTSA) da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará.

⁷⁹ São teses, dissertações e TCCs que apresento no primeiro capítulo deste trabalho.

engavetar, as pesquisas têm que trazer soluções para as comunidades [...]” (PEPKRAKTE, 26 de março de 2019)

A prática do futebol, que ocorre cotidianamente no interior das aldeias da TIMM, costuma causar preocupação entre os *měprêkre*, que dizem que o futebol não é “cultura” e, portanto, sua onipresença poderia deixar de lado o fazer das brincadeiras e das cerimônias tradicionais. Porém, ao analisar o significado dado de forma geral a essa prática, podemos observar que ela é um mecanismo de aliança e de manutenção de uma sociabilidade tradicional. Num contexto social no qual a disputa é fortemente marcada, a prática do futebol acaba por catalisar um tempo de paz para os *Parkatêjê*, os *Kyikatêjê* e os *Akrâtikatêjê* na TIMM. Se o tempo de ‘guerra’ [ou de acirrada disputa] é o permanente conflito na ordem do dia, instituído pelas relações que vem se desencadeando pelo fracionamento dos três povos nas várias aldeias, o futebol acaba por promover a distensão e o fortalecimento das relações.

A ideia de formar um time profissional de futebol pode não ter sido bem aceita pelos *měprêkre*, porém ganhou adesão em várias aldeias, dentre elas a *Amtáti*. Para um dos jovens da aldeia, *Kokiniré*, o futebol é a “forma de trazer os jovens para interagir”. Quando, em 2009, o cacique *Pepkrakte* conseguiu a profissionalização do primeiro time de futebol indígena do Brasil, isso propiciou ampla divulgação nos meios de comunicação e deu visibilidade ao povo *Kyikatêjê*. Em seu relato, *Pepkrakte* fala como a formação de um time profissional indígena foi uma resposta a um desafio:

Eu sempre gostei do esporte! Primeiro, quando eu era novo, minha vontade era ser um profissional de futebol, e nunca tive a oportunidade, por causa dessas coisas mesmas da ditadura. Tudo a Funai não deixava, às vezes as pessoas pensavam assim: “ah, nós vamos fazer um teste em tal lugar, a Funai não deixava! – não, não pode, não pode, não pode!” [...] O que motivou mesmo [foi] quando eu levei o irmão dela [da sua esposa], o Aru [cunhado] e o Atiuai. Aí, quando nós chegamos lá, o rapaz falou assim, que era do “time negra”, na época, era o time “b” do Paysandu. E aí o vice-presidente do Paysandu disse assim: “olha, você não pode dizer que é indígena, sem antes sair a convocação”. E aquilo mexeu comigo. (PÉPKRAKTE, 13 janeiro de 2018)

Por um lado, se essa afirmação dos “Gavião” no cenário futebolístico mais amplo, levou a uma maior visibilidade do povo e aumentou a sua rede de alianças com os *kupẽ*, por outro lado, isso gerou ponderações de algumas lideranças indígenas, temendo que os mais jovens não quisessem mais participar das atividades cerimoniais tradicionais. Por exemplo, o cacique *Pepkrakte*, quando perguntado sobre essa situação, respondeu:

Então assim, essa problemática não é de hoje, ela vem de muito tempo, só que agora que começou a ficar mais claro para as pessoas. Aí o pessoal fala: “poxa é por causa do dinheiro – o dinheiro é só para esconder de fato o que é mesmo, mas o problema é da pessoa.

A aldeia *Akrãkaprêkti*

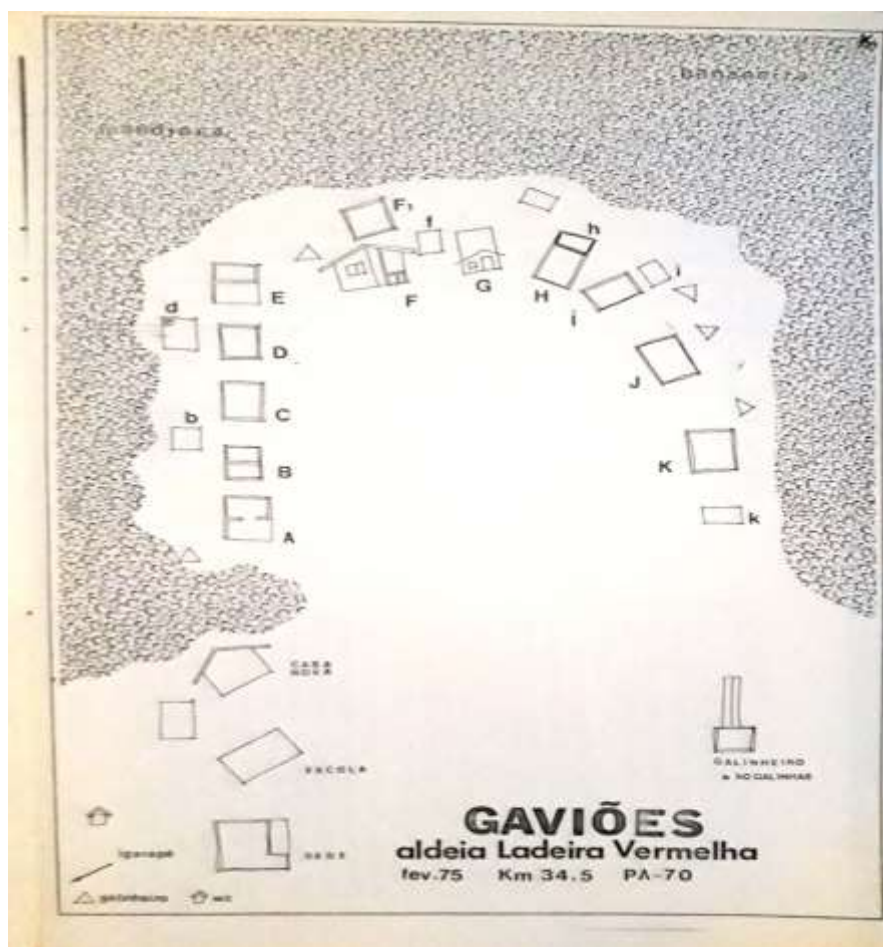
A fundação da aldeia *Akrãkaprêkti* representa a retomada de um antigo local de moradia, sonho esse realizado por *Kuwêxêre*, até mesmo contra ao que falava o seu pai *Kinaré* (*Katêkapônêti*⁸⁰). *Kinaré* era também uma liderança xamânica e justificava que a antiga aldeia “ladeira vermelha” (conforme figura 6, na próxima página) era lugar dos espíritos, os mortos estavam ali, era outra morada. *Kuwêxêre* conta que um dos motivos para os *Kyikatêjê* se juntarem aos *Parkatêjê* na aldeia do “trinta”, no início dos anos oitenta, foi o medo dos *mekarõ* após a morte de dois *mẽprêkre*⁸¹.

O retorno à antiga aldeia desencadeou uma cisão entre os próprios *Kyikatêjê*. De todo modo, o lugar escolhido para abrigar a nova aldeia já havia se modificado com o tempo, outra paisagem constelava o ambiente, o lugar do antigo cemitério foi tomado por árvores (algumas inclusive frutíferas).

⁸⁰ *Katêkapônêti*, também chamado de *Kinaré*, era uma liderança expressiva, conforme já mencionado no capítulo anterior. O significado do nome dele é: “aquele que pacifica e faz o índio ser amigo do *kupẽ*”.

⁸¹ Os dois anciãos *Paneti* e *Kwântykre* morreram em setembro e outubro respectivamente de 1979, eles eram também chefes tradicionais.

Figura 6: Aldeia Ladeira Vermelha



Fonte: Iara Ferraz (1975)

Imagens 7 e 8: Aldeia Akrãkaprêkti – Ladeira Vermelha



Aldeia no início da abertura e primeiras casas construídas em 2012.

Fonte: Projeto Político Pedagógico da Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental *Katêkapônêti*

Alguns cacos de cerâmicas foram encontrados durante a construção das novas casas, além de muitos outros objetos vistos naquele lugar, fato que

demonstra a passagem dos *mẽprêkre*, dentre eles alguns que decidiram ir para a nova aldeia e que já haviam morado no mesmo lugar quando da criação da primeira Ladeira Vermelha. Na minha primeira visita ao local pude perceber que grande parte dos *mẽprêkre* que estavam na aldeia, de fato, eram ainda os que restavam vivos remanescentes da antiga aldeia dos frades (no Maranhão). Antes de tudo, era de interesse do cacique que estes anciãos estivessem juntos, o que respaldava tanto a liderança como a decisão de criação da nova aldeia, além da “reocupação” da área que já haviam habitado no período recente da chegada à TIMM, no início dos anos setenta.

Para que essa mudança ocorresse, em abril de 2012, uma movimentação na aldeia *Amtáti* de um grupo de *Kyikatêjê*, insatisfeito com a gestão do cacique *Pepkrakte*, começou a ser organizada e, assim, ocorreu uma cisão dentro da TIMM: o jovem *Kuwêxêre* se tornou cacique desse grupo em separação. Assim ele me narrou os fatos que antecederam à saída para a constituição da nova aldeia dos *Kyikatêjê*, tratando de detalhar as particularidades de sua eleição, ainda na aldeia *Amtáti*:

Aí eu fui e falei pro Zeca: “olha Zeca, eu quero te contar uma história real”. contei uma história bíblica pra ele, que foi o que aconteceu, aí eu falei assim: “só que nessa aldeia, eu não fico mais, Zeca”! Tu vai pra esquerda e eu vou pra direita! Aí ele disse assim: “não, fica aí, a gente vai ajeitar teu salário”. Aí eu disse, não! “Eu não quero saber de dinheiro, não, só quero paz para mim morar e trabalhar, e vocês tomem conta do que for ficando aí! Quero que Deus perdoe tudo que vocês fizeram de bom e de ruim, e quero que Deus me perdoe também”! Isso foi em 2012! Aí, eu pego, volto com meu primo, eu disse assim: “Oh *Kutapti*, eu resolvi sair daí, daqui, e nós vamos procurar um lugar pra morar! Aí a mulher dele disse assim: “rapaz, eu já falei pro *Kutapti*, se vocês quiserem ir para Ladeira Vermelha, que vão, porque eu não vou não! Porque eu vou ficar por aqui mesmo!” Eu disse: “não, lá a gente vai fazer uma nova vida, a gente vai trabalhar”! Aí, não, pois é, aí, quando foi no outro dia seguinte, aí meu primo chega novamente, eles dois né, o *Kutapti* e o *Kiniré*, [...] eu disse: “bom dia”! E eu, “bom dia”. Aí, eu conversando com meu primo, mas desconfiado dele. Mas querendo estudar a mente dele, pra ver o que ele estava querendo! E, realmente ele fez o que ele disse: “se o governo não me dar a presidência, eu vou pegar a presidência!” E ele pegou mesmo, na marra, mas ficou! Ficou por um mês com a presidência! Ele disse assim: “*Kuwêxêre*, nós viemos aqui conversar contigo, se tu não tem coragem de ser nosso cacique!” Eu disse, só olhei pra eles dois e: “olha se é da vontade primeiramente de Deus e do povo, eu estou pronto”! Eu só disse isso e mais nada! Ele disse: “então tu já é nosso cacique! Então hoje à noite nós vamos fazer reunião, reunir todo mundo vai lá.” Eu disse: “onde vai ser a reunião”? E ele disse: “não, vai ser lá na igreja Nova Aliança”! Aí fomos pra lá, chegamos lá, estava todo mundo, tudo lotado! Começamos a reunião às 7 horas, aí fomos fazer primeiro a escolha do presidente da associação; aí o que nós fizemos, pegamos só a diretoria, que foi aprovada na associação. A associação lá do vinte e cinco [*Amtáti*], Aí só pegaram aquela diretoria, escolhemos e montamos pra essa que tá

hoje comigo! Mudamos! Aí foi aprovado, conversa vai e vem; entre passa café e vai; quando fomos decidir a escolha do cacique, foi quatro e meia da manhã! Olha a inteligência, olha, eu só fui analisar as coisas [...] depois que tudo isso passou. Quando foi quatro e meia da manhã, aí o Bira (Sompré) estava com a gente, o Ubiratã, ele disse: “olha pessoal, agora nós vamos fazer a escolha do cacique”! Aí o *Kutapa* levanta e diz assim: “olha, antes da escolha do cacique, vamos dar uma pausa pro pessoal esticar as pernas e pra gente tomar um cafezinho, e depois a gente volta!” Aí o pessoal tá. E o galo cantando, já de madrugada. Rapaz, sabe o que ele fez, o *Kutapa*? Ele, na nesta pausa que ele deu, ele mandou um dos irmãos dele chamar todos irmãos dele; os cunhados dele; que estavam dormindo. Aí vieram tudinho, rapaz, chegaram tudo de manhã. Quando chegaram, também não desconfiei de nada, porque eles foram na minha casa, entendeu? Eu fui com um ato de confiança! Quando chegaram e começaram, [...] e o pessoal votando! Aí, o primo dele aqui, chamado *Kroa*, ele disse assim: “olha aí pessoal, deixa eu falar uma coisa pra vocês, o *Kutapa*, já não é o presidente? Cada um [deve] ficar num cargo, pra não ficar com dois e ficar se atrapalhando! O *Kutapa*, não é o presidente da nossa associação? Por que que agora querem escolher ele para ser cacique? Ah, pra mim não concordo, não! pra mim, quem tem que ser o cacique da nossa aldeia aqui e do nosso povo aqui, é o *Kuwêxêre*”. Ele não falava comigo não, o *Kroa*, pra mim, e os outros foram e acompanharam também: “não, o meu voto vai pro *Kuwêxêre*”. Aí outro vai, não vai, aí o Bira levanta e fala o seguinte: “como tá querendo ser essa divisão e estamos começando, vamos fazer o seguinte, vamos por votação, vamos fazer a coisa organizada”. E eu fiquei lá! Aí, quando o *Kroa* falou isso, assim, “quem vai ser o nosso cacique da nossa aldeia, do nosso povo, é o *Kuwêxêre*”, [...]Aí, todo mundo levantou, o pessoal levantou as mãos e aí contaram: um, dois, três, quatro.... deu dezesseis votos. Só que na minha visão e da minha esposa, nós vimos, parece que as mãos todinhas [estavam] levantadas, e tinha uma minoria, aí ela disse assim: “*Kuwêxêre*, tu não ganhou não, tu perdeu”. Aí eu fiquei assim, calado, olhando, igual o *Krôhôkrenhum* quando estava zangado. Aí fiquei olhando, pensando, né?, mas rapaz! Aí o Bira foi, contou e deu dezesseis votos, aí falou assim: “agora vamos fazer o seguinte, aquele que votou não vota mais, não pode levantar a mão”. E eu vi pouca gente mesmo que não tinha levantado a mão. Aí o Bira disse: “quem quer que o *Kuwêxêre* seja nosso cacique?” Aí ele pegou, e o pessoal foi levantando a mão, aí foi contando: “uma, duas três, quatro, cinco... deu 23 votos”! Rapaz eu me espantei, aí ele disse: “olha quem é o nosso cacique é o *Kuwêxêre*” (*KUWÊXÊRE*, 27 de fevereiro de 2018 – grifo meu).

O modo de se fazer cacique, conforme alude *Kuwêxêre* acima, leva em conta a maneira pela qual o grupo se encontra dividido, as possibilidades das relações políticas serem cortadas, ainda que momentaneamente, na tentativa de se organizar enquanto um grupo específico do povo *Kỳikatêjê*, que se separa, mas que ainda se reconhece como *Kỳikatêjê*. Mas essa divisão não reduziu a capacidade de organização para a criação de uma nova aldeia, pois uma outra articulação importante, ter o reconhecimento da liderança maior, *Krôhôkrenhum*, foi entabulada. Ele reconheceu ser aquela uma decisão acertada para que os integrantes da aldeia *Akrâkaprêkti* (Ladeira Vermelha) tivessem sua autonomia. Interessante ainda lembrar que esse não era o seu próprio posicionamento quando ocorreu dez anos

antes, em 2001, a saída dos *Kỳikatêjê* da aldeia que era liderada por *Krôhônrenhum*. Aqui o contexto apontava para a busca de uma maior autonomia enquanto povo dos *Kỳikatêjê*, que afirmavam sua diferenciação e construíam um mecanismo para agregar todos que se reconhecessem enquanto tal. Lembremos que esse povo tinha sido fragmentado desde a sua chegada à TIMM no final dos anos sessenta, foram também compulsoriamente morar juntos com os demais na aldeia liderada pelos *Parkatêjê*.

A nova aldeia (*Akrâkaprêkti*), reunindo os *Kỳikatêjê*, foi abeta numa localidade coberta por grandes árvores, dentre elas, as castanheiras onde, distante apenas de dois quilômetros das margens da rodovia BR 222, entre a aldeia *Parkatêjê* e a guarita de entrada da aldeia *Rôhônkatêjê*. Na primeira visita que pude fazer ao local, constatei a instalação de um posto de atendimento à saúde, a presença de uma associação indígena denominada *Jê Jôkrĩtyiti*, algumas casas ainda em barracos improvisados, e dezesseis casas construídas de madeiras, conforme imagem. Já a escola ficou mais afastada, próxima a um local onde foram encontrados inúmeros objetos que pertenciam à antiga “ladeira vermelha”, já no interior da mata.

A primeira aglutinação dos *Kỳikatêjê* em torna de uma nova e específica aldeia reuniu quarenta e cinco famílias. “Essa divisão foi necessária para que o povo *Kỳikatêjê* voltasse a viver seus costumes”, nos contou o cacique deste povo, contestando alguns boatos de que havia uma motivação pelo “dinheiro”. Não, acentua *Kuwêxêre*, a decisão de instalação da nova aldeia tinha suas razões na insatisfação de parte do povo *Kỳikatêjê* em viver junto com outros povos e na constatação de que precisava tomar um novo rumo.

Aos poucos, no novo local de moradia, algumas iniciativas foram dadas para retomar algumas festas e cerimônias tradicionais. Uma delas foi a festa da cabeça da onça⁸² - *Ropkrâkaxuwa hakre* –, quando os “Gavião” celebram a morte de uma onça, com pintura corporal, fogueira e cântico⁸³. Outra preocupação das lideranças

⁸² Este fato foi documentado no Projeto Político Pedagógico (2014, p. 07) como fundamental para a retomada dos costumes tradicionais. Ali é enfatizado que, no processo de reorganização a partir da aldeia *Akrâkaprêkti*, os *Kỳikatêjê* têm tido uma preocupação com o fortalecimento da cultura. *Rop* (onça) é o grande depositário do *mekarô* (espíritos dos mortos), por isso esse ritual é muito importante para proteger o matador (na caçada).

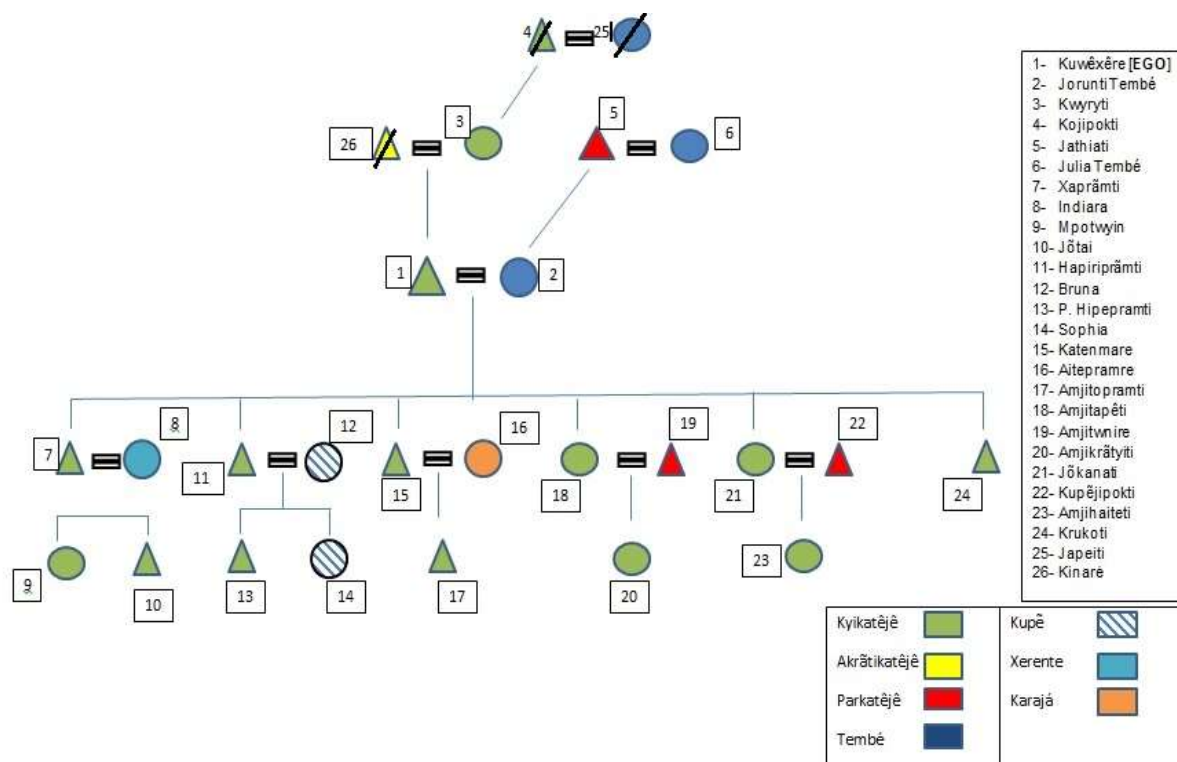
⁸³ Esse ritual tem seus preparativos imediatamente após o anúncio da morte do animal, portanto, não há uma preparação longa, é tudo muito de repente.

se voltava para a construção e manutenção na nova aldeia do equipamento básico de atenção à saúde e à educação.

Em 2014, junto com alguns professores do IFPA, tive a ocasião de participar de algumas reuniões para assessorar a equipe de professores que elaborava o Projeto Político Pedagógico da Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental *Katêkapônêti*. Nesta ocasião a escola tinha acabado de receber autorização de funcionamento pelo Conselho Estadual de Educação, e comunidade comemorava esse feito e buscava apoio externo. Era uma tarefa nova e desafiadora para os recém-contratados professores indígenas e *kupê*, por isso nos foi demandado contribuir na proposta pedagógica em consonância com os princípios da interculturalidade. Como segui-los de forma eficaz, e ainda contar com a participação dos *kupê*? Essa era uma das aspirações do líder *Kuwêxêre*, que gostava de chamar aquele tempo na recém-criada aldeia como “uma nova história”, que respeita a diferença.

Contudo, um ano depois, houve nova cisão na aldeia *Akrãkaprêkti*: o grupo liderado por *Kuwêxêre* decidiu criar outra aldeia (*Hakti jô krĩ*), levando para lá grande parte dos alunos e de professores. Além disso, muitas casas de *Akrãkaprêkti* ficaram vazias, e outras foram desmontadas e levadas para o novo local de moradia. Com isso, a aldeia *Akrãkaprêkti*, desde 2017, passou a ser liderada por uma outra pessoa, *Jõprara*, a segunda mulher cacique na Terra Indígena Mãe Maria. Esta cisão também afetou a associação indígena, que ficou sob o comando da nova aldeia e, com isso, a comunidade de *Akrãkaprêkti* teve que criar uma nova associação.

Figura 7: Genograma Família Kuwêxêre



Neste breve olhar sobre esta cisão, podemos observar que ela acarreta a um fracionamento das escolas e associações. Diante disso, o desafio para as lideranças indígenas é constituir alianças que permitam o acolhimento dos estudantes em escolas já existentes ou a criação de unidades novas. No caso dos *Kyikatêjê*, que saíram da aldeia *Amtáti*, em 2002, a aliança feita foi com o ‘capitão’ *Krokrenum*, que disponibilizou imediatamente a Escola *Pêptykre* na aldeia dos *Parkatêjê* para os estudantes que migraram para a nova aldeia. Já uma outra escola, na Vila São Raimundo⁸⁴, recebeu parte dos alunos que estavam no terceiro ano do ensino médio. Essa situação não deixa de ser bastante delicada, já que ela impõe a dispersão dos alunos e a dificuldade no deslocamento – fato ao qual voltaremos mais à frente, na apresentação de outros casos similares.

⁸⁴ A vila São Raimundo, que fica a dez quilômetros do limite leste da Terra Indígena Mãe Maria, é um importante núcleo urbano, que recebe com frequência a visita dos “Gavião”, tanto para a participação em cultos evangélicos quanto para o acesso ao comércio.

Imagem 9: Cacique Jõprara



Atual cacique *Jõprara Kwykre Tahoti* da aldeia *Akrãkaprêkti*, aos fundos *Kaipeiti* esticando uma flecha.

Fonte: PPP da EEIEM Katêkapônêti

A aldeia *Akrôtikatêjê*

“Mas a gente sempre, sempre barrava nisso: olha tu não é *Kyïkatêjê*, é *Akrãtî!*”. Esta fala está no contexto de uma conversa que procura compreender o discurso e a prática dos “nativos” sobre suas tomadas de decisão no período dos neoaldeamentos na TIMM. No caso, a fala é do cacique *Awpjêti Burjack*, que responde a uma pergunta inicial durante uma roda de conversa, na qual também estava presente o seu irmão *Katêjuprê Burjack*. Os dois são lideranças da aldeia *Akrôtikatêjê*, que pode ser traduzida como “lugar de cipó”. A pergunta pontuava sobre o quê os tinha levado a abrir uma nova aldeia, tendo em vista que já haviam abandonado recentemente, em 2012, a aldeia *Amtáti*, e agora novamente outra decisão de dispersão, com a cisão da aldeia *Akrãkaprêkti*, que ocorreria em 2015.

O jovem cacique *Awpjêti* nos descreve nessa trajetória de cisão seus passos depois de conviver com vários povos em diferentes aldeias. Primeiramente, junto com os *Parkatêjê*, onde passou a maior parte da sua vida. Aqui, cresceu e observou

que havia uma diferença. Para explicá-la, ele se lembra da composição da aldeia, risca no chão fazendo um desenho, mostrando como se estabelecia a divisão dos três povos dentro do círculo: os “de cima” eram os que moravam num conjunto de casas, os *Parkatêjê*; os “de baixo” eram os moradores denominados *Kỳikatêjê* e *Akrâtikatêjê*.

O padrão dessa distinção não se limitava, todavia, à estrutura espacial composta pelos habitantes da aldeia, pois havia um tratamento diferenciado no cotidiano das atividades entre os *Parkatêjê* e os demais povos na TIMM, marcado por uma condição de domínio dos primeiros sobre os últimos⁸⁵. Esta situação, se engendrou uma convivência conflituosa, resultou num aumento e reorganização demográfica a partir do alargamento do circuito de alianças matrimoniais, afetando igualmente a composição dos grupos domésticos⁸⁶.

O surgimento de uma nova aldeia no interior da TIMM é sempre percebido como um fator de cisão, quando um grupo rompe com a chefia e resolve fundar uma aldeia e se reorganizar novamente. No caso da aldeia *Akrôtikatêjê*, essa cisão veio acompanhada de um novo elemento, que tem fundamento na diferenciação: se não eram considerados *Kỳikatêjê*, então se afirmaram como *Akrâtikatêjê*.

[...] Lá dentro, eu creio, já surgiu a aldeia *Akrôti*, neste sentido, porque a gente fazia, a gente morava na aldeia, mas a gente já olhava nossos parentes, sabia nossos parentes, tínhamos o anseio mesmo de ser *Akrâti akrâtikatêjê*. Quanto mais preconceito tinham, que nós não éramos *Kỳikatêjê*, aí que o anseio de si, de aflorar isso, né?, vinha, surgia e sempre conversava, né? (AWPJÊT BURJACK, 16 de março de 2018).

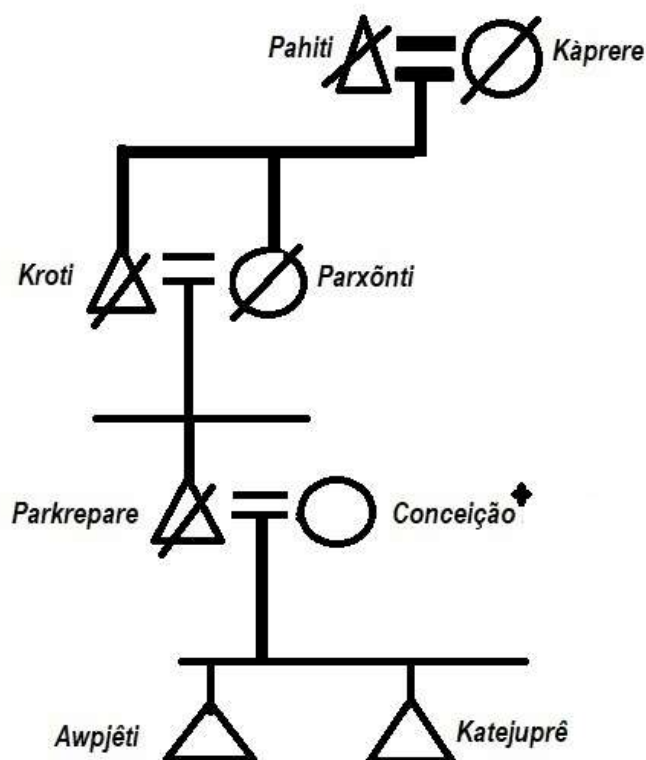
Assim, a decisão de fundação de uma nova aldeia se complementou com a decisão desses componentes de se reivindicarem como povo *Akrâtikatêjê*. Esta identidade agora é marcada com o novo lugar (a nova aldeia) e com os remanescentes de grupos domésticos que, se antes assumiam enquanto *Kỳikatêjê*, agora passam afirmar a identidade *Akrâtikatêjê*. A genealogia apresentada abaixo traça a descendência do memorável chefe *Pahiti* dos *Akrâtikatêjê*, antes do contato/aproximação. Tal descendência é agora enfatizada pelos componentes da aldeia *Akrôtikatêjê*, como estratégia para reivindicar sua “nova” identidade. Essa luta

⁸⁵ É importante ressaltar que essa situação de domínio dos *Parkatêjê* é, também, resultado das políticas do SPI/FUNAI relativas à exploração da castanha dentro das reservas indígenas.

⁸⁶ No primeiro capítulo desta tese, apontamos, por um lado, uma grande quantidade de jovens solteiros (tanto *Kỳikatêjê* quanto *Akrâtikatêjê*) e, por outro lado, um grupo reduzido de jovens *Parkatêjê*, no início dos anos setenta.

pela afirmação identitária é igualmente uma luta territorial, que deve culminar com a conquista de uma nova terra pelos *Akrâtikatêjê*, conforme tem sido determinado pela Justiça como forma de compensação à perda de um antigo território⁸⁷.

Figura 8: Genealogia Akrâtikatêjê da Aldeia Akrôtikatêjê



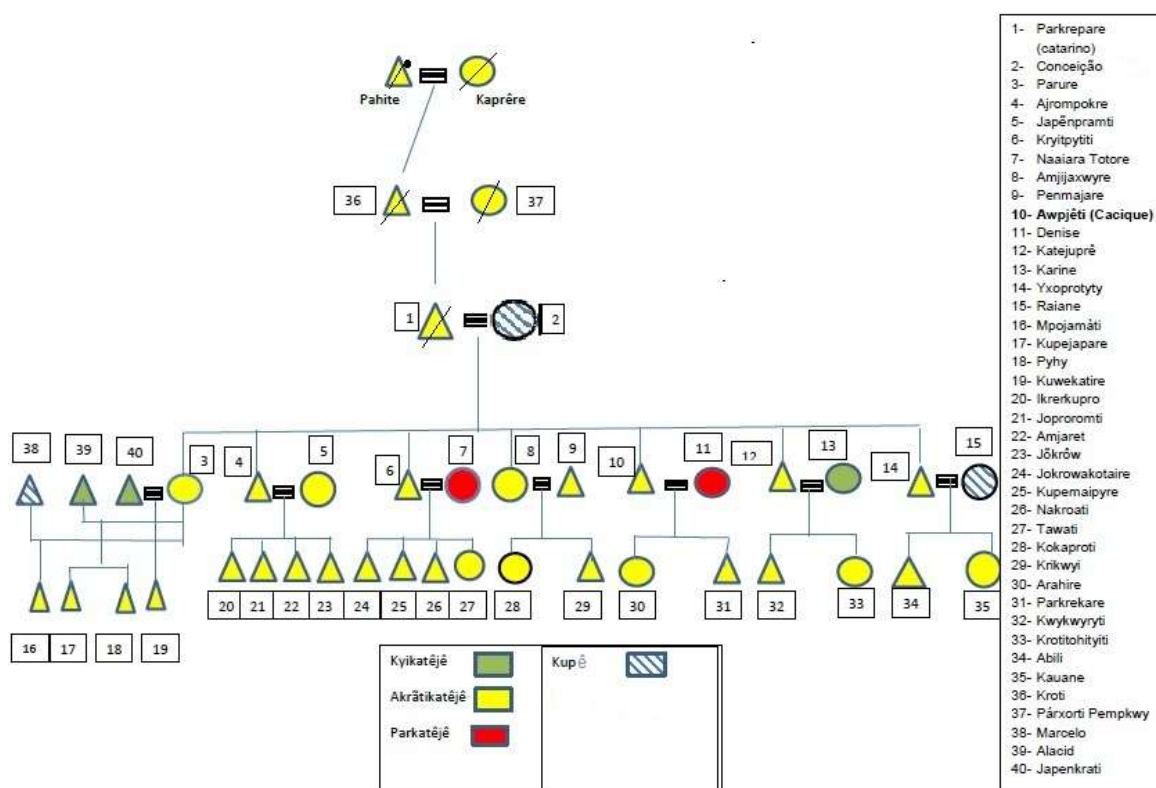
*kupê

Elaborado com dados de campo: auxiliado por *Katêjuprê Parkrepare*

Ao analisar o trabalho de conclusão de curso em ciências sociais de um estudante indígena “Gavião”, *Katêjuprê*, pude constatar nitidamente, sobretudo na sessão “Não somos *Kyîkatêjê*?”, que a justificava para a cisão com a aldeia *Akrâkaprêkti* está fundada numa razão identitária: “O não reconhecimento pelos *Kyîkatêjê*, foi fundamental para decidirmos sair da aldeia *Akrâkaprêkti* em 2015, para constituir uma nova aldeia e assumir quem realmente sempre fomos: *Akrâtikatêjê*” (*KATÊJUPRÊ*, 2017, p. 43).

⁸⁷ Essa nova terra vem sendo denominada de *Mãmkatêjê*. É uma área de 3.600 hectares que, provavelmente, será anexada à TI Mãe Maria, como “devolução” das terras tomadas pela Eletronorte para a construção da Hidrelétrica de Tucuruí, e onde viviam até os anos setenta os “Gavião” da Montanha, ou, *Akrâtikatêjê*. Esta terra está em processo de registro de escritura pública pela ELETRONORTE em nome da “comunidade indígena Gavião da Montanha” (representação jurídica do povo *Akrâtikatêjê*), de acordo com o mandado de cumprimento de sentença publicado em 28/08/2019. Ver Processo 2109-45.1989.4.01.3900.

Figura 9: Genograma da aldeia Akrôtikatêjê – Parkrepare (Catarino)



É preciso lembrar que esta tendência à divisão (e, em seguida, à reunião) pode ser verificada não somente no tempo presente, ela pode ser vislumbrada na guerra que marcou os grupos num passado bem recente (até os anos cinquenta do século XX), que pode ser lida na chave do “estranhar e agrupar” ou “dividir e unir”. Na verdade, como nos conta *Katêjuprê*, “o Gavião antes do contato com o não indígena, ele não se dividia, ele já vivia em grupo, em grupos separados, uma hora ele estava bem com o próprio parente, outra estava de mal, então, ele saía, se distanciava e depois voltava, e é como nós estamos fazendo hoje”.

A aldeia *Akrôtikatêjê* conta hoje com sete famílias, cerca de trinta e três pessoas (ver imagem abaixo). Aqui ainda não há escola, e as crianças em idade escolar estão frequentando as escolas da aldeia *Akrâkaprêkti* e da vila São Raimundo. No caminho que liga a BR 222 à aldeia, cerca de dois quilômetros de estrada de chão, se observa a mata ainda protegida. Antes de chegar à aldeia, nas proximidades, foram construídas a casa dos trabalhadores (*kupê*) e uma casa de farinha. Mais abaixo, um pequeno córrego com água limpa tem servido como ponto de lazer para a comunidade.

Imagem 10: Vista da aldeia Akrôtikatêjê



A aldeia Kojakati

A aldeia *Kojakati* é constituída por dezesseis famílias lideradas pelo cacique *Ropré Kwykykre Homprynti*. A maior parte delas morava anteriormente nas aldeias *Amtáti* e *Akrâkaprêkti*. Depois de alguns desentendimentos internos, elas resolveram organizar a *Kojakati* em outra área no final do ano de 2014. Ali nesse novo aldeamento, os *Kyikatêjê* (e outros membros de etnias como os *Karajá*, que contrairam casamentos com os *Kyikatêjê*) caçam, fazem roça de mandioca e também sobrevivem, assim como os demais “Gavião”, de recursos de compensação financeira dos empreendimentos que impactaram suas terras desde a década de 1970.

Na primeira vez que fui à *Kojakati*, para conversar com o cacique *Rõpré Homprynti*⁸⁸, a área para a aldeia definitiva já estava aberta, era uma grande clareira no meio da mata, mas as casas e a escola ainda estavam improvisadas e não eram construções definitivas. Ali fui recebido pelo enteado (Dorivan *Karajá*), pois o cacique estava no mato. Havia ido caçar, mas não demorou a chegar. Trouxe quatro jabutis e anunciou que naquele dia os moradores iriam comer *berarubu* – alimento também conhecido na língua como *kuputi*. Logo, as mulheres começaram a preparar a massa de mandioca para assar junto com a carne do jabuti. O objetivo do

⁸⁸ Neto de Kwyintykre, (chefe cerimonial e xamã dos Kyikateje, falecido em 1979 na aldeia Ladeira Vermelha). Rõpre é um dos melhores interpretes dos “Gavião”, sempre chamado para participar das reuniões.

Berarubu, naquele fim de tarde, foi explicitado pelo cacique Ropré: o seu neto havia nascido há poucos dias atrás, a mãe estava no resguardo, era necessário interromper o tabu alimentar.

Imagem 11: Mulheres preparando o berarubu



Foto de Ribamar Ribeiro Junior (julho de 2016)

Em meio aos preparativos, *Rõpré* ia-me narrando a história de seu povo, desde os tempos do Igarapé dos Frades⁸⁹ até a cisão na aldeia *Akrãkaprêkti*, no final de 2014, quando um grupo de noventa pessoas, sobretudo, liderado por *Rõpre* e *Kutapa* (seu genro), decidiu fundar *Kojakati*. Como estava no período de muitas chuvas, foi feita uma primeira aldeia de forma improvisada, conforme consta no croqui abaixo. O nome *Kojakati* foi escolhido a partir de um repertório de nomes de antigas aldeias do passado, e significa “lugar de água limpa, água branca”.

Na época, quando iniciei essa aldeia, tinha uma pessoa que falou pra mim, e aí eu tive que correr atrás. Então, se for assim, eu quero pegar desde quando nosso bisavô vinha usando, aí eu vou puxar! Aí, eles foram procurar, e eu botei de cada aldeia, botei o nome das aldeias, tudinho. Aí eles escolheram esse nome, que é *Kojakati*. Ah, vai ser essa então! Aí, já tem, tem tudo. Ele foi escrevendo tudo, aquilo que o pessoal chama na nossa língua de *Xexetjoko*. Tem a *Krikrakoiti*, tem a *Kokaprekti*, tem a *Kojakati* mesmo, tem a *Krokoti*, têm várias aldeias, e aí eu fui botar no caderno, tudinho, e aí eles escolheram esse nome, nós botamos aqui como *Kojakati*! (*RÕPRÉ HÕMPRYNTI*, 27 de julho de 2016)

⁸⁹ Aldeia em que viviam no Maranhão, antes de serem deslocados para a Terra Indígena Mãe Maria.

Essa tomada de decisão, escolhendo o nome para a nova aldeia a partir de um repertório de nomes antigos conhecidos pelos *měprékre*, foi importante para manter entre os jovens a memória do passado ativa no presente.

Figura 10: Croqui da primeira aldeia Kojakati (2016)



Desenho em conjunto com *Ropré* (junho de 2016)

“Eu sou *Kỳikatêjê* e a aldeia é *Kojakati*”, essa é a força do relato de *Rōpré* ao afirmar sua identidade étnica e revelar o que é ser *Kỳikatêjê*. Ele recupera, assim, a trajetória de longos percursos e deslocamentos de seu povo, para afirmar as diferenças que constituem sua especificidade perante aos outros coletivos gavião. Por isso, ele insiste: “eu não vou deixar de contar a história do meu bisavô”, pois ela reflete a história do seu povo, a trajetória desde a “guerra”⁹⁰ com os *Parkatêjê* até o reencontro no tempo da “paz”, bem como os sucessivos conflitos que vivenciaram e vivenciam ainda hoje, diante de outro cenário, que é estar “juntos” no mesmo território, mas no qual ainda permanecem as marcas do ressentimento.

Por outro lado, Deuzimar *Tarracana*, que atualmente é o diretor da escola na aldeia *Kojakati*, enteado de *Rōpré*, viu o processo de criação da aldeia como um desafio diante do atual contexto de reconhecimento étnico. Afinal, quem os

⁹⁰ Até os anos de 1950, os “Gavião” estavam localizados em vários grupos e em guerra, conforme narra *Krôhókrenhũm*: “quando eu nasci, quando vim crescendo, quando eu estava escutando, o povo já falava sobre a guerra: matando outro, matando outro, até quando cresci [...]”. Mas a verdade é que a primeira vez que vi a guerra foi com a turma do *prekêêre* (dos mais velhos).” (KRÔHÔKRENHUM, 2011, p. 41/42)

reconhece? Internamente, há a luta para conformar uma outra realidade social e espacial, que vai desde a escolha do local para o novo aldeamento até o seu reconhecimento pelas lideranças das outras aldeias, principalmente pela aldeia de origem. Externamente, por um lado, os empreendimentos, principalmente da Vale, tendem a desencorajar esse tipo de iniciativa, já que isso implica numa nova contabilidade para a “redivisão” dos recursos oriundos da compensação. Por outro lado, isso gera uma disputa entre as aldeias, pois a fragmentação desdobra numa série de efeitos nas relações internas e no modo de gestão que cada aldeia faz dos recursos. No entanto, quando se trata de criar novas aldeias, o pensamento de *Tarracanã* é que a Vale joga a responsabilidade para os indígenas na possível inadequação entre o convênio inicial de compensação e a nova realidade:

Porque a Vale fala: olha nós temos convênio [...], ela não fala aldeia, ela fala com o povo, com o povo *Parkatêjê*, *Kyikatêjê* e *Akrâtikatêjê*, com esses três. A partir daí, o que for dividindo, tem que ser dividido lá. Porque ela fala: aldeia *Parkatêjê*, que é o povo *Parkatêjê*; aldeia dos *Kyikatêjê*, que é o povo *Kyikatêjê*; e a aldeia *Akrâtikatêjê* do povo *Akrâtikatêjê* mesmo! Então, vocês são três povos [...], nós temos convênios com os três, que a gente reconhece! Se dividir daí, vai dividir igual, foi [assim] com os *Kyikatêjê*. Ladeira já está dividido, mais do que seis. *Parkatêjê* em dois. E a “Katia” (dos *Akrâtikatêjê*) vai para três já, os *Akrã*. Então, a Vale fala: “pode fazer quantas aldeias quiserem, mas ela só paga para os que assinaram o convênio. (DEUZIMAR TARRACANÃ, 17 de março de 2018)

Além disso, o reconhecimento oficial de uma nova aldeia pelo Estado, representado pela Funai, exige uma série de procedimentos: designação do nome da aldeia, do cacique, levantamento por servidores da instituição oficial de pontos de GPS e inclusão na sua base de dados. Em seguida, para obter atendimento à saúde, por meio da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), é necessário a elaboração de um cadastro e de um censo populacional. Por fim, algumas lideranças de aldeias ainda têm a preocupação de informar ao Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes (DNIT) a localização dos novos aldeamentos que sejam fixadas placas com os seus nomes nas margens da rodovia (BR 222).

A escolha do lugar para um novo aldeamento envolve uma série de critérios, desde o tempo de uso da área até a facilidade para comunicação. Este é o caso, por exemplo, da aldeia *Kojakati*, que foi situada num local onde o sinal de celular é adequado: coube aos mais jovens realizar uma “perícia” para verificar este sinal, e, depois, convencer o cacique de qual era o melhor ponto. Pela própria vontade do

cacique *Rõpré*, a aldeia devia estar próxima a um Igarapé e, dessa forma, poderia melhor sintonizar o nome da aldeia com a garantia de acesso à água.

É que meu filho, que é o Deuzimar, na época, quando eles tiravam castanha aqui, eles conheciam o local, mas só que eu já conhecia que a questão era a água, né?, que era difícil. Aí, o que é que vamos fazer? Não, mas vamos dar uma olhada lá, o lugar é muito bom. Aí, nós viemos para cá, e um dos meninos trouxe o celular. Eles estavam bebendo água e estavam mexendo no celular. Aí eles viram: rapaz, isso aqui dá bem sinal aqui! Eu fui e falei: vai ser aqui mesmo! Aí, uns falaram: rapaz o negócio é água. Aí, eu disse: não, nós vamos fazer é um poço, está bom! Então, nós viemos para cá. Aí, fomos lá, ali, e fizemos outro teste: não, é aqui mesmo! Não interessa se tem água, nós vamos fazer é um poço. Então, eu disse: está bom! Eu fui pela vontade deles! Nós queríamos ficar num lugar que tem igarapé, mas esse negócio de sinal de celular marcou o lugar! E nós ficamos aqui. (*RÕPRÉ HÕMPRYNTI*, 27 de julho de 2016)

Se esse critério, a necessidade de comunicação pelo celular, acabou prevalecendo na escolha do local, um grupo de indígenas *Parkatêjê* não gostou, e tentou impedir a construção da aldeia ali, argumentando que isso provocaria um desmatamento. No entanto, o cacique *Rõpré* recorreu ao Ministério Público Federal (MPF) e à Funai para intermediar um acordo junto ao povo “Gavião” para liberar o novo aldeamento. Cabe ressaltar que esse tipo de conflito específico não é comum, mesmo sabendo que toda nova aldeia envolve a supressão de parte da floresta⁹¹ para a construção de novas casas.

Sobre a composição de sua comunidade de acordo com o critério de pertencimento étnico, dado ao número crescente de outros povos dentro da TIMM, *Rõpré* prefere relatar e justificar sua própria experiência e trajetória, tendo em vista que sua primeira esposa era *Akrãtikatêjê* e a atual é *Karajá*.

É uma coisa complicada, vai depender dos filhos! É que nem naquela vez que aconteceu, só que a mãe pegou de volta, só que eu sou uma pessoa que sempre usa a cabeça. Eu disse não! Eu não vou dizer, igualmente, tem uma pessoa que ela, quando nasce, fica torcendo num time: ah tu vai ser Flamengo, ah tu vai ser Vasco, tu vai torcer pro Vasco. A pessoa já não gosta, a escolha vai ser dos filhos! Foi isso que eu botei na minha cabeça! Não, a escolha vai ser do filho, ou se ele vai querer, né? Fica na direção como *Parkatêjê*, ou fica como *Akrãtikatêjê*, ou vai ter que usar os dois. Que nem eu, eu sempre falo assim: se fosse pra mim sentir, se fosse meu pai como *Parkatêjê* e minha mãe como *Kyikatêjê*, eu dizia “não, eu sou dividido”. Mesma questão quando a gente é neutro, né? Tem que dar a direção para as duas, ou como *Akrãtikatêjê* ou *Parkatêjê* ou *Kyikatêjê*. [...]

⁹¹ Conforme pude constatar, as áreas nas quais foram construídas essas novas aldeias não são de floresta densa. Mesmo que situadas em locais de antigos castanhais, as árvores de grande porte não foram suprimidas.

Aí, foi com essa decisão que eu tomei. *Takwyiti* mesmo, tomou a decisão de ficar com a mãe, Tõnkyre. (*Rõpré Hõmprynti*, 27 de julho de 2016)

Pode parecer um pouco ambíguo, mas é essa a forma como *Rõpré* tem conduzido seu povo, para evitar que os permanentes conflitos também estejam nessa esfera da composição social. Na vida social dos “Gavião”, a dinâmica que tem sido estabelecida nos últimos anos é essa de “misturar-se”, por meio de arranjos matrimoniais, seja entre os três povos gavião, seja entre outros povos Jê, como os *Karajá*, os *Krikati*, os *Canela*, os *Xerente* e os *Xikrín*; ou até mesmo entre os *Guarani*, os *Tembé*, os *Guajajara* e os *Pukobiyê*. Portanto, podemos dizer que, embora em cada novo aldeamento haja uma predominância de um determinado povo gavião, forma-se ali composições de um aspecto multiétnico.

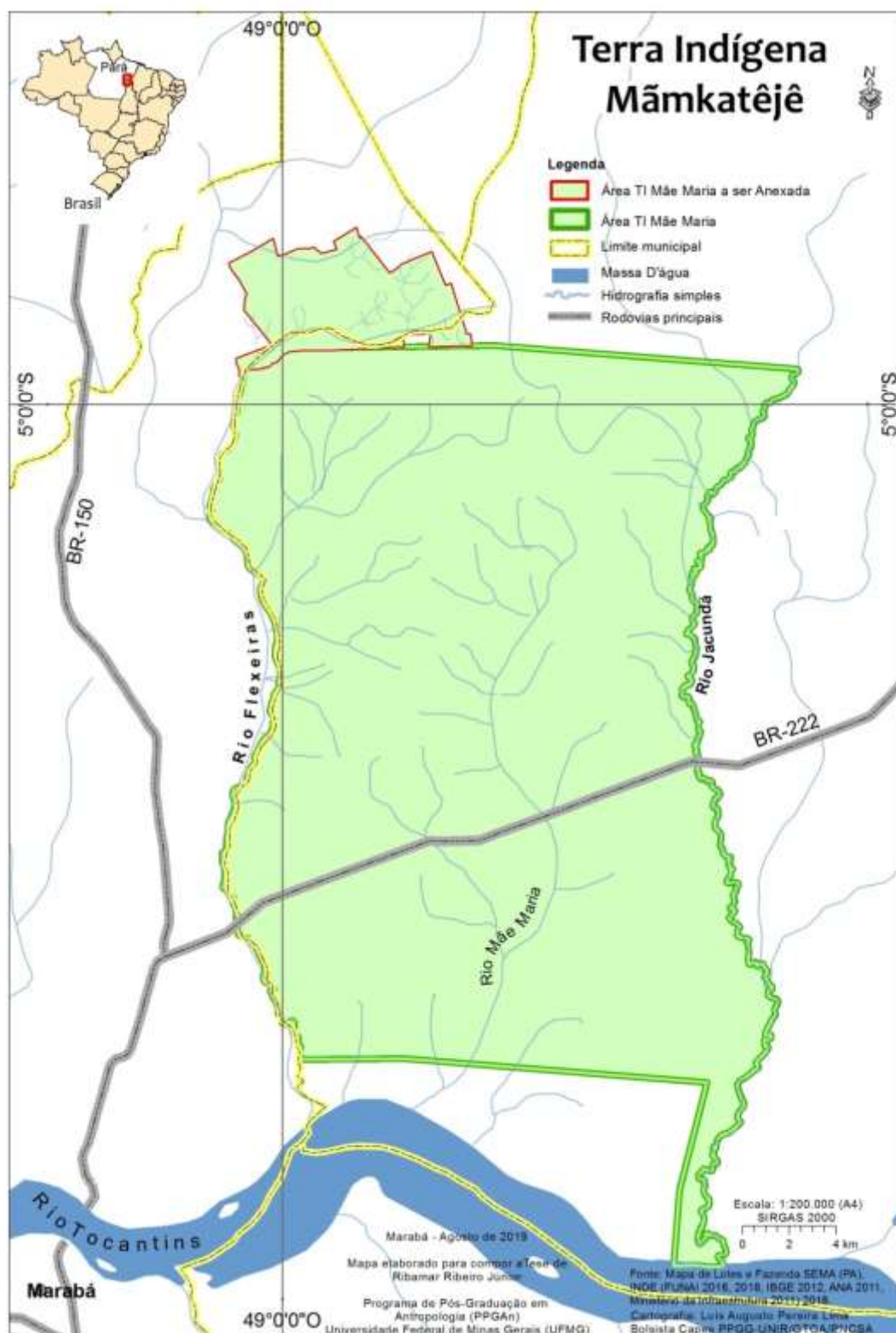
Neste capítulo foram contextualizadas as aldeias *Akrãtikatêjê*, *Amtáti*, *Akrãkaprêkti*, *Akrôtikatêjê* e *Kojakati*, onde procurei apresentar resumidamente, a partir dos dados etnográficos, a composição destas aldeias na TIMM. Porém, como se pode perceber, muitas outras aldeias foram deixadas de fora desta apresentação, já que não houve fôlego etnográfico para fazer um levantamento mais amplo. No quadro abaixo, segue a cronologia geral da fundação de aldeias na TIMM de 1966 até 2020, no qual podemos perceber uma ampliação considerável nos últimos anos.

Quadro 6: Cronologia das aldeias na TIMM a partir de 1966

Aldeia	1966	1976	1986	1996	2006	2016	2019
Kwràtykti							
Krĩnkrakroiti							
Akrãkaprêkti ⁹²							
Kaikoturê							
Kupējipôkti							
Kỳikatêjê Amtáti							
Parkatêjê							
Rôhôtatêjê							
Akrãtikatêjê							
Akrãkaprêkti (2012)							
Krijamretijê							
Akrãti							
Kôjakati							
Akrôtikatêjê							
Krãpêiti-jê							
Krijôhêrekatêjê							
Krĩpêi							
Hakti jôkrĩn							
Krintuwakatêjê							
Hôpryre							
Prĩtipàra jô krĩkatêjê							
Mějôkrĩkatêjê							

⁹² Aldeia mais conhecida na época como Ladeira Vermelha. Esse primeiro aldeamento foi estabelecido entre 1970 e 1980; em 2012 ocorreu a primeira cisão, mas o nome foi mantido para o novo local.

Mapa 5: Terra Indígena Mãmkatêjê – anexa a TIMM



Elaborado (2020) a partir de informações georeferenciadas da Secretaria Estadual de Meio Ambiente do Pará.

CAPÍTULO III

“AGORA A VALE FALA QUE NÓS SOMOS EXEMPLOS”: A DINÂMICA DA RESISTÊNCIA E PRÁTICAS DE NEGOCIAÇÃO FRENTE AOS EMPREENDIMENTOS

Antes de iniciar este capítulo é preciso dizer que não tenho pretensões de fazer uma análise aprofundada sobre esse tema, semelhante ao que fez Cezar Gordon (2003; 2006) em sua tese⁹³ e na obra “Economia Selvagem”. Seu trabalho é importante para pensar as relações entre indígenas e a mineradora Vale S/A, que o etnólogo denomina como uma “relação predatória”. Nesta perspectiva, os *Xikrin-Mêbêngôkrê* etnografados por Gordon se assemelham aos “Gavião”. Esse ponto em comum certamente se estende a outros povos indígenas, que também foram impactadas por grandes projetos extrativistas e, por isso, receberam compensações financeiras.

Porém, o tema principal de pesquisa de Gordon (2006) é construído em torno do valor que os *Xikrin-Membêngôkrê* atribuem aos objetos dos brancos. Desvelar o significado das mercadorias e do dinheiro, compreender a divisão monetária e a distribuição das mercadorias, o consumismo como desejo expansivo, são esses de fato os objetivos traçados pelo seu trabalho. Certamente é uma etnografia que dialoga com os mecanismos de interação intensa entre os índios e o mundo dos brancos (GORDON, 2003), notadamente, como os primeiros incorporam os objetos e meios (mercadorias e dinheiro) dos últimos no seu mundo interior.

Segundo Gordon (2006, p. 292), os *Xikrin-Membêngôkrê* “não acumulam o dinheiro que obtém em suas relações com o branco porque o convertem rapidamente em bens e mercadorias”. Observando por esse lado, podemos afirmar que os “Gavião”, da mesma forma, não têm acumulado bens ou mercadorias na sua relação de dependência com o mundo dos brancos. Ao contrário, o que chama a atenção é o acúmulo de dívida no comércio local.

Como já venho propondo deste o início, este trabalho pretende analisar os processos de cisão/fissão do povo Gavião. Neste sentido, meu interesse pela circulação dos recursos financeiros oriundos de compensação/mitigação vai até onde isso pode ser um fator de dispersão ou divisão das comunidades. O que nos

⁹³ Tem o título de “Folhas Pálidas: Ritual e Mercadoria entre os índios *Xikrin-Membêngôkrê*”, defendida em 2003 pelo PPGAS-MN.

interessa ressaltar é que, se o acesso ao sistema monetário parece ter, sem dúvida, provocado grande impacto e induzido grandes transformações ao modo de vida “Gavião” isso me parece não ter tornado os “Gavião” gente igual à *kupẽ*. O que se pode dizer é que, ao longo do tempo, eles foram obrigados a adotar diversas estratégias de sobrevivência e, hoje, querem viver no território como gente “Gavião”, sem abdicar dos recursos de compensação pelos impactos dos grandes empreendimentos.

Neste capítulo, busco discutir como os empreendimentos na TIMM têm sido vistos pelos “Gavião”, sem perder de vista a crítica aos impactos causados para o povo. A dinâmica que envolve as relações com o exterior da terra indígena, capitaliza dispositivos de discursos e práticas de negociação, bem como as mudanças internas que ocorrem desde a penetração, em suas terras, de parte dos grandes projetos na região.

Estes empreendimentos ou “grandes projetos” afetam não apenas os indígenas, mas também outras populações tradicionais como os ribeirinhos, quilombolas. Na região do Sudeste Paraense é bastante conhecido o Programa Grande Carajás (PGC)⁹⁴, que abarca uma série de grandes projetos vinculados ao processo da mineração, agropecuária e infraestrutura: a Hidrelétrica de Tucuruí (UHT); a Estrada de Ferro Carajás (EFC); as linhas de transmissão de energia da ELETRONORTE e as Rodovias. Vale ressaltar que, além do impacto destes grandes projetos, outro “empreendimento” muito prejudicial para os “Gavião” foi o assentamento de famílias de trabalhadores rurais dentro da terra indígena, implantado na época pelo órgão fundiário chamado GETAT⁹⁵. É importante frisar que, de acordo com Miranda (2017, p.116), “com a implantação do PGC houve uma política de migração realizada pelo governo federal que contribuiu para o crescimento populacional substancial ao longo da EFC”, e isso levou a um aumento substantivo das ocupações de terras por gente vindo de fora da região, incluindo neste caso específico parte da TIMM.

⁹⁴ O Programa Grande Carajás (PGC) foi criado pelo Decreto de Lei nº 1813, de 24 de novembro de 1980. Ele abrangia uma área de 900.000 mil quilômetros nos estados do Pará, Maranhão e Tocantins, e compreendia uma tríade de projetos nas áreas de: mineração e metalurgia; agropecuária e recursos florestais; infraestrutura.

⁹⁵ O Grupo Executivo de Terras do Araguaia e Tocantins (GETAT), criado em Decreto Lei 1.767 de 1º de fevereiro de 1980, tinha como finalidade a regularização fundiária no sul do Pará, norte de Goiás (hoje estado do Tocantins) e oeste do Maranhão. O GETAT foi extinto em 1987, pelo Decreto 2328 de 05 de maio de 1987, sendo incorporado pelo INCRA.

Mais recentemente, a partir do ano de 2005, se intensificaram discursos e iniciativas para construção de uma hidrelétrica no município de Marabá, incluindo audiências públicas para apresentação do projeto.

No quadro abaixo, apresentamos um quadro geral dos impactos de grandes projetos nas terras indígenas da parte paraense da região do vale do Araguaia-Tocantins.

Quadro 7: Impacto dos Grandes Projetos nas terras indígenas do sudeste do estado do Pará

TERRA INDÍGENA (Povo e número de aldeias)	MUNICÍPIO	POPULAÇÃO	EXTENSÃO (ha)	SITUAÇÃO ATUAL	SITUAÇÃO CONF	INCIDÊNCIA DE GRANDES PROJETOS
Trocará (Asurini), 04 Aldeias	Tucuruí e Baião	526	21.722,51	Registrada		Projeto Carajás na área à jusante da UHE Tucuruí; área cortada pela rodovia PA156; plano estratégico de recursos hídricos nas bacias hidrográficas dos rios Araguaia e Tocantins; UHE Tucuruí e proposta de ação de compensação; hidrovía Araguaia-Tocantins.
Ararandewa (Amanayé), 01 Aldeia	Goianésia do Pará	37	260.000	Sem providências e reservada de acordo com Decreto Estadual 306, de 21 março de 1945.	Madeireiras e grandes fazendas na área	Projeto de manejo florestal empresarial sustentado da Madeireira CIKEL; hidrovía Capim-Guamá.
Parakanã (Parakanã) 06 Aldeias	Itupiranga e Novo Repartimento	1.000	317.000	Registrada		Projeto Carajás; Plano estratégico de recursos hídricos nas bacias hidrográficas dos Rios Araguaia e Tocantins; pavimentação da BR230 (Transamazônica); ALPA; Mineração Buritirana; UHE Tucuruí; hidrovía Araguaia-Tocantins.
Sororó(Suruí-Aikewara) 06 Aldeias	São Geraldo do Araguaia	400	26.257	Registrada		Projeto Carajás: área cortada pela BR153; Programa de Aceleração do Crescimento (PAC): pavimentação das rodovias; rodovia PA222; ferrovia Carajás e linhas de transmissão de energia da Eletronorte e da Celpa; UHE Marabá; ALPA; duplicação da estrada de ferro Carajás; hidrovía Araguaia-Tocantins; Mineradora nos fundos da TI; pendência de Demarcação.
Nova Jacundá (Guarani Mbyá) 01 Aldeia	Jacundá	46	480	Terra de uso dominial		Plano estratégico de recursos hídricos nas bacias hidrográficas dos rios Araguaia e Tocantins.
Guajanaíra (Guajajara) 01 Aldeia	Itupiranga	66	1.346	Terra em área de assentamento da Reforma Agrária	Área ocupada por indígenas no PA Rio da Esquerda do INCRA	Projeto Carajás; Mineração Buritirana; ALPA.
Ororobá (Aikum) 01 Aldeia	Itupiranga	63	1.160	Terra em área de assentamento da Reforma Agrária	Área ocupada por indígenas no PA Buritirana do INCRA	Projeto Carajás; Mineração Buritirana; ALPA.

Kanaí (Atikum) 01 Aldeia	Canaã dos Carajás	27	100	Terra em área de assentamento da Reforma Agrária	A expansão da mineração pressiona pequenos produtores a vender terras	Projeto Carajás; Mineração Sossego.
Mãe Maria (Parkatêjê, Kyikatêjê e Akrâtikatêjê) 18 aldeias	Bom Jesus do Tocantins	614	62.488,45	Registrada		Projeto Carajás: área cortada pela rodovia PA222; pela ferrovia Carajás e pelas linhas de transmissão de energia da Eletronorte e da Celpa; UHE Marabá; ALPA; duplicação da estrada de ferro Carajás; Hidrovia Araguaia-Tocantins.

Fonte: Conselho Indigenista Missionário (CIMI), equipe de Marabá, outubro de 2010. Reproduzido originalmente por RIBEIRO JUNIOR (2014), adaptado por MIRANDA (2017). Observação: dados atualizados para o número de aldeias.

Os linhões e outros empreendimentos na TIMM

Vejamos a fala da cacique *Tônkyré*, expondo seu ponto de vista diante do que vivenciou com a Vale no processo de criação de sua aldeia, juntamente com seu, *Paiaaré*.

Nós viemos em dois mil e sete. Em dois mil e sete nós já estávamos aqui! Em dois mil e seis nós já estávamos fazendo roça aqui. Foi a primeira negociação da Vale, nós tínhamos feito a roça, é assim, nós estávamos em transição, nós já estávamos escolhendo o lugar, nós abrimos aqui em dois mil e seis. [...] A Vale falou assim: índio só quer dinheiro! A Vale não quis nem papo com nós, dizendo que nós éramos mais um que queria comer do bolo, mais um povo que queria dinheiro, porque ela já tinha visto pelo *Kyikatêjê*, tinha visto pela *Parkatêjê*. Mas rapaz, nós somos um povo, nós queríamos também que vocês dessem oportunidades, não? Vocês são mais um. Agora a Vale fala que nós somos exemplos, que não era o que eles pensavam, que agora eles estão vendo que nós somos o único povo que fez o investimento que era pra fazer. Aí tu pergunta pra Vale, como tu, agora tu viu que nós estamos fazendo, e aí vai dar? Ah mas isso aí é outra conversa, é em outro nível, outro momento. Então, agora nós vamos exigir o que é nosso! (TONKYRE, 12 de Julho de 2016)

Essa fala mostra o descontentamento em via dupla: por um lado, a empresa com a visão de não atender às reivindicações dos *Akrâtikatêjê*, e por outro, os *Akrâtikatêjê* buscando se afirmar enquanto povo diante dos impactos gerados pela força da Vale. Até aquele momento, a empresa só reconhecia o direito de dois povos (*Parkatêjê* e *Kyikatêjê*) serem “compensados” pelos danos causados pelo empreendimento. Após intensas negociações entre os *Akrâtikatêjê* e a Vale, e após o uso de recursos financeiros para implantar projetos na aldeia, os *Akrâtikatêjê* passaram a ter um melhor tratamento nesse processo.

Outros trabalhos elaborados sobre os “Gavião” têm refletido sobre os impactos dos empreendimentos na TIMM, conforme já vimos. Este capítulo, em específico, procura compreender os desdobramentos desses empreendimentos sobre os neoaldeamentos. Para isso lançaremos mão de dados documentais e etnográficos que contextualizem os resultados dessas transformações na TIMM. Antes de tudo, é importante salientar que não é o barulho do trem que incomoda mais, apesar de ser esse um dos argumentos utilizados para indicar que os impactos da construção da ferrovia trariam graves consequências à fauna. A abertura de um corredor com desmatamento possibilitou o fácil acesso de caçadores, ou seja, o comboio ferroviário já assustava, e ainda permitiu que outros processos violentos

ocorressem na área. Essa visão sobre as consequências graves, desde a forte penetração dos empreendimentos na TIMM, alimenta entre os indígenas a necessidade permanente de compensação pelos danos.

Segundo dados do Conselho Missionário Indígena (CIMI), 519 empreendimentos ou grandes projetos de desenvolvimento atingem as terras indígenas no Brasil, em um total de 437 áreas, cujo foco de impacto mais acentuado é do setor energético⁹⁶. Destes 519 empreendimentos, 120 ficam na região norte, incluindo a área da TIMM, que é uma das mais impactadas do Brasil. Nos mapas abaixo, podemos visualizar a situação da TIMM com seus 62 mil hectares de terra, bem como a dimensão dos empreendimentos que cortam o território ou que estão no entorno: as linhas de transmissão de energia da Eletronorte e de baixa tensão da CELPA – Centrais Elétricas do Pará; a Estrada de Ferro Carajás (VALE); a Rodovia BR 222 (DNIT); e, na parte sul, a ameaça de represamento com o projeto da construção da Hidrelétrica de Marabá (ELETROBRÁS).

Imagem 12: Aldeias e o reflexo dos impactos

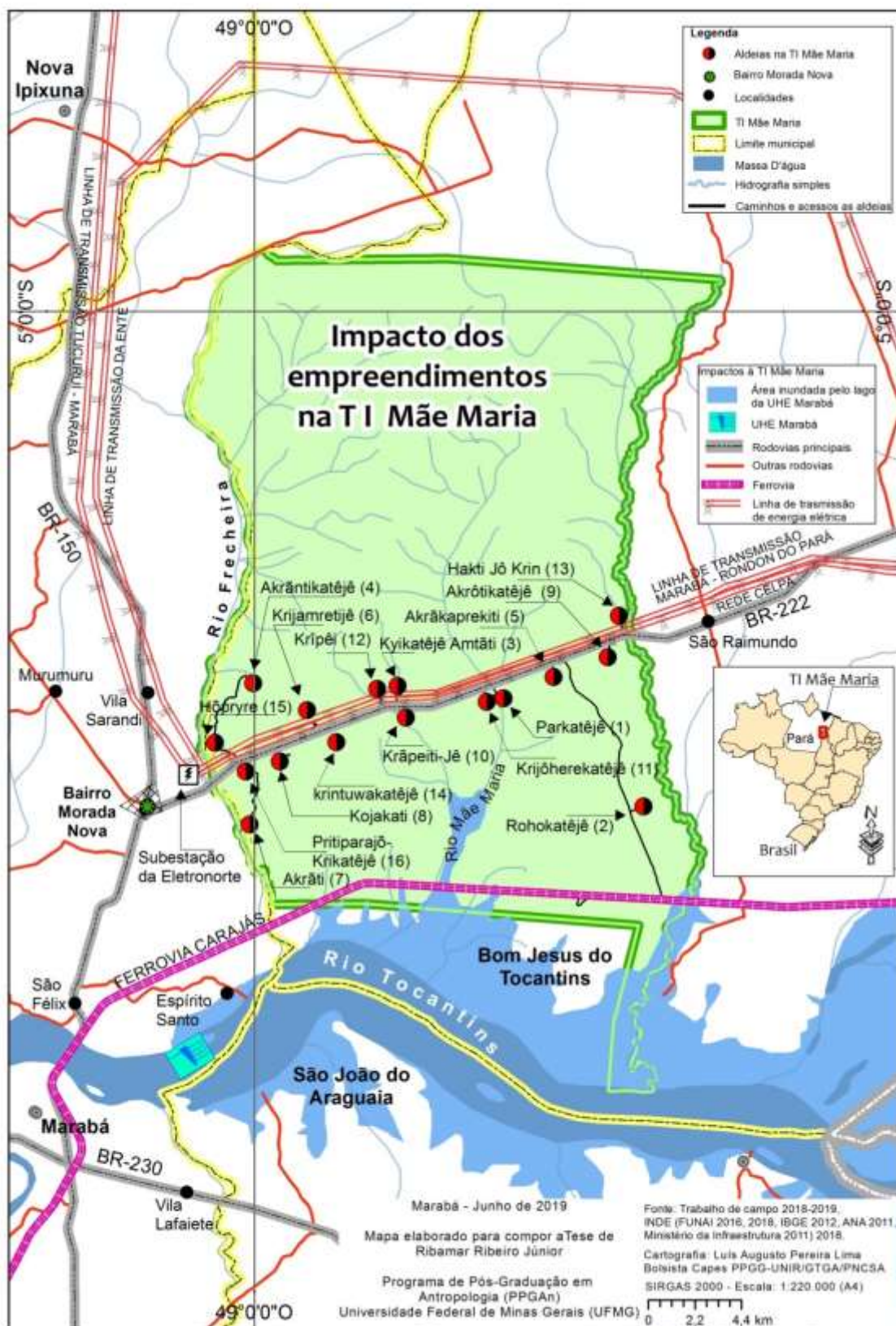


Imagem das aldeias Krijôhêrekatêjê (seta azul) e Parkatêjê (seta vermelha), parte da área desmatada para a construção da rodovia e das linhas de transmissão.

Fonte: página do <https://www.facebook.com/parkatejeoficial/> Acesso em: 20 de maio de 2019

⁹⁶ O relatório “Empreendimentos que Impactam Terra Indígenas” (2014) arrola 204 povos indígenas atingidos por diferentes projetos de desenvolvimento e de expansão capitalista no país, como usina de açúcar, criação de gado, plantação de soja, centrais elétricas e linhas de transmissão, rodovias e ferrovias.

Mapa 6: Empreendimentos na TIMM



Logo depois da construção da rodovia Belém-Brasília, houve o início das obras da rodovia PA-70 (hoje BR-222), no final dos anos sessenta. Isso representou um marco para a integração dos municípios do entorno de Marabá com a capital, interligando-os com a BR-010 (Belém–Brasília). A obra foi o primeiro grande empreendimento que afetou a TIMM. As marcas do impacto desta obra são consideráveis, já que foi feita uma abertura de um trecho no sentido leste a oeste na terra indígena, favorecendo um forte tráfego de veículos por seus 22 quilômetros de estrada. Isso trouxe grandes desafios e preocupações para os *Parkatêjê*, que haviam sido deslocados para essa área há pouco tempo antes do início da obra. A tal política de integração da Amazônia, por meio de obras de infraestrutura, começara a atingir diretamente os “Gavião”.

É importante mencionar que desde a década de 20 (século XX) os “Gavião” passaram a presenciar um avanço intenso sobre seus castanhais, estimulado pelo rentável comércio da castanha, quando então os brancos (*kupê*) se aproximaram. Todavia, sem tolerar tal fato, os indígenas partiam para o enfrentamento, o que fortalecia a ideia, no conjunto da sociedade regional, de que eles eram extremamente violentos. Na narrativa de *Krôhokrenhum* (2011), o que não pode deixar escapar é sua visão de pertencimento: *Mê Ikwy Tekjê Ri* – Isso pertence ao meu povo. Ao mesmo tempo, por um lado, a construção da estrada (BR 222) possibilitou o fácil escoamento da castanha que era produzida na TIMM para Marabá e Belém, em plena fase em que se constata o êxito da produção, que foi a década de setenta. Por outro lado, se olharmos a imagem abaixo, podemos facilmente imaginar as perdas que os “Gavião” tiveram ao longo da rodovia, que se apresentam com maior intensidade quando um linhão de transmissão de energia elétrica é ali instalado.

Imagem 13: Rodovia 222 e o Linhão da Eletronorte



Fonte: Ribamar Ribeiro Junior (maio 2019)

Para a construção da estrada não houve um estudo etnoecológico, como foi realizado em outros empreendimentos posteriores na TIMM, nesta época não havia dispositivos jurídicos para isso. Os levantamentos de campo se basearam apenas na topografia de acesso entre a cidade de Marabá e a capital. Portanto, todos os procedimentos que ocorreram para o licenciamento, e suas medidas mitigadoras, não estavam na proposta de construção da estrada. Isso permitiu que a estrada fosse construída de forma acelerada e com consequente impacto sobre grande parte do castanhal.

Cabe ressaltar que, diferentemente das trilhas empreendidas pelos “Gavião” em sua área, a estrada se tornou um novo caminho, de encontros e desencontros. Além disso, ela favoreceu os atropelamentos de animais e trouxe queimadas às margens da rodovia, ora por ato criminoso ora por descuido. Podemos ainda listar alguns outros impactos graves mais gerais: a alteração nos cursos hídricos e na qualidade do ar, a alteração da mata que margeia a rodovia e o fácil acesso de caçadores.

A partir de 1977, foi construído um sistema duplo de transmissão de energia com seus 500 kW, chamado de 1º e 2º circuitos, com a linha de transmissão Tucuruí-Presidente Dutra. Para isso foi utilizado uma faixa de 500 metros, prosseguindo paralelamente à BR-222 até o município de Açailândia (MA), se integrando ao município de Presidente Dutra - MA, que faz parte do circuito nacional

denominado de SIN (Sistema de Integração Nacional). Esse corredor de grandes torres de energia foi construído diretamente pela Eletronorte e, além de atravessar a TI Mãe Maria, também cortou outras três terras indígenas no Maranhão: *Krikati*, Morro branco e Cana Brava.

O terceiro circuito foi objeto da política de concessão do Governo Federal através da Agência Nacional de Energia Elétrica (ANEEL), que cedeu a concessão para a empresa vencedora do leilão, a Empresa Amazonense de Transmissão de Energia (EATE), que passou operacionalizar o sistema a partir de 2003. O quarto circuito foi concedido também através de leilão à Empresa Norte de Transmissão de Energia (ENTE), a partir de 2006.

É importante observar que esses dois últimos circuitos foram construídos fora da TIMM, mas sua travessia passa pela área do complexo Fazenda Mabel que, de acordo com o mapa 5, onde será a Terra Indígena *Mãmkatêjê*.⁹⁷ Portanto, mesmo com a alternativa no traçado para evitar passar por dentro da TIMM, essas duas linhas impactarão diretamente a nova terra indígena.

Além dos quatro circuitos mencionados acima, existe ainda uma linha de transmissão de alta tensão erguida em postes de concreto, e não no sistema de torre, paralela à BR -222, até a cidade de Rondon do Pará. Este sistema de abastecimento de energia elétrica é destinado às cidades e vilas mais próximas à TIMM, administrado pela CELPA, que atende também a maioria das aldeias da TIMM hoje.

Quando estava escrevendo este capítulo, me deparei com a notícia de que a TIMM estava em chamas, em virtude das queimadas iniciadas nas áreas das linhas de transmissão. O cacique *Pepkrakte*, da Aldeia *Kyikatêjê Amtáti*, esboçou a seguinte reação: “a Eletronorte não fez o devido asseio para atear fogo [...] já denunciemos várias vezes no Ministério Público Federal e vou denunciar de novo”⁹⁸. Ao que tudo indica, o fogo descontrolado tem sido iniciado por funcionários das companhias elétricas quando da limpeza e manutenção das linhas de transmissão.

Essa preocupação me remeteu ao estudo realizado por Dodde (2012, p. 75)⁹⁹, no qual a autora chama a atenção para as “queimadas periódicas feitas por

⁹⁷ Conforme dito no capítulo anterior, essa terra faz parte de uma indenização aos Akrãtikatêjê pela perda de seu antigo território para a construção da Hidrelétrica de Tucuruí.

⁹⁸ Fala transcrita do *Jornal Correio de Carajás*, edição de 29 de agosto de 2019.

⁹⁹ A pesquisa de Paula Dodde tratou dos impactos ambientais causados às populações indígenas por rodovias construídas em Terras Indígenas. No seu trabalho, é apresentado um estudo de caso da

motivo de manutenção para o não crescimento de vegetação embaixo da LT. Constantemente esse fogo invade a área da TI, afetando o crescimento das árvores próximas à estrada”. Cabe ainda ressaltar que algumas medidas mitigadoras a esse tipo de dano, como o programa de prevenção aos incêndios “Prev-Fogo”, foram suspensas pelos empreendedores responsáveis nos tempos mais recentes, facilitando situações como essa

Ainda sobre os impactos relacionados às linhas de transmissão, chamou-me atenção um estudo realizado nos anos noventa, pautado nos casos de câncer que apareceram na TIMM. As ocorrências da doença conduziam para suspeitas decorrentes dos campos magnéticos das linhas de transmissão de energia, onde uma equipe especializada da Fiocruz chegou à conclusão de que não era aconselhável ocupar um raio de duzentos metros de cada lado da LT, pois já havia sido comprovado que determinado tipo de câncer era provocado pela exposição ao campo magnético. (FERRAZ & SOMPRÉ, 2016)

Devido à instalação do primeiro circuito de LT em 1980, e do segundo em 1984, houve medidas mitigadoras e indenização aos “Gavião” da TIMM. No caso do segundo circuito, após duradouras e intensas negociações, foi assinado um termo de compromisso onde a Eletronorte se comprometeu a realizar, na TIMM, a implantação de energia elétrica na aldeia *Kaikoturé* (hoje *Parkatêjê*) para atender os indígenas¹⁰⁰.

Quadro 8: Compensações pelos impactos

Linha de Transm.	Empresa	Ano de impl.	Compensação
LT – 1º Circuito ¹⁰¹	Eletronorte	1980	Cr\$ 40.000.000,00 pela derrubadas das castanheiras e a entrega de toda madeira derrubada ¹⁰² .
LT – 2º Circuito	Eletronorte	1987	Alguns bens e a instalação de rede de energia gratuita na aldeia ¹⁰³ .
LT – 3º Circuito	EATE	2002	R\$ 60.000,00 em equipamentos, acordado pelo Termo de Compromisso Nº 001/2004 EATE/FUNAI ¹⁰⁴ .
LT – 4º Circuito	ENTE	2006	Não consta recurso.

pavimentação da BR-230 no estado do Pará e seus impactos sobre os povos das Terras Indígenas Mãe Maria, Nova Jacundá e Sororó.

¹⁰⁰ Cf. FERRAZ (1998).

¹⁰¹ Cf. MIRANDA (2015, p. 152) o decreto nº 80.100 de 08 de agosto de 1977, concedeu à Eletronorte autorização para construção da referida linha de transmissão.

¹⁰² Cf. MIRANDA *apud* ARNAUD (2015, P. 153-156).

¹⁰³ Cf. FERRAZ, Iara & SOMPRÉ, Concita (2016, no prelo).

¹⁰⁴ Cf. Estudo Etnoecológico da Terra Indígena Mãe Maria (p. 07, 2006).

LT – Marabá/Rond	Celpa	1986	Instalação de energia na aldeia.
------------------	-------	------	----------------------------------

Estes recursos financeiros negociados como compensação, parecem-me, estão muito aquém de toda a destruição causada ao longo do tempo pelos empreendimentos, que têm efeitos graves sobre os povos indígenas, como a perda de parte de seu território e as eminentes ameaças de caçadores e coletores de castanha dentro da TIMM. Cabe ressaltar, ainda, que as linhas de transmissão são parte apenas de um empreendimento maior, a construção da Hidrelétrica de Tucuruí¹⁰⁵, que, como já mencionado na introdução desta tese, foi a causadora da expulsão dos *Akrätikatêjê* do Posto Indígena “Gavião” da Montanha em Tucuruí, forçando-os ao deslocamento para TIMM e a convivência com os *Parkatêjê* e com os *Kyikatêjê*.

De qualquer forma, a implantação das linhas de transmissão foi muito impactante para os “Gavião”, pois as torres passaram por cima das roças, castanhais, cemitérios e, ainda, por cima da antiga aldeia do “trinta”, onde havia sido instalado, desde a década de sessenta, o posto de atração (Posto Indígena Mãe Maria).

A Estrada de Ferro Carajás

Conforme mapa dos empreendimentos na TIMM, (página 120) a Estrada de Ferro Carajás corta cerca de 17 quilômetros da TIMM, na sua parte sul. A estrada foi construída a partir de 1982, entrou em operação em 1985, com a finalidade de escoar minério das jazidas da Serra dos Carajás até o Porto de Itaqui, no Maranhão. Além da TIMM, outras terras indígenas também foram afetadas diretamente (*Awá-Guajá e Guajajara*) e indiretamente (*Asurini, Apinayé, Pukubiê, Krikati, Parakanã, Suruí-Aikewara e Xikrín*).

¹⁰⁵ De acordo com Ação movida pelos *Akrätikatêjê*; “O reservatório da hidroelétrica ocupa uma área de 2,430 Km², com 45,8 bilhões cúbicos de água. A instalação deste reservatório provocou a inundação parcial dos municípios de Tucuruí. Itupiranga e Jacundá submergiram 14 povoados, duas reservas indígenas e 160 quilômetros de rodovias federais, deslocando 28.871 pessoas, além dos povos indígenas Parakanã e Gavião da Montanha” (1989, p. 02).

De acordo com um documento da Vale¹⁰⁶, os recursos para a construção da ferrovia foram obtidos através de um empréstimo junto ao Banco Mundial. Uma das condições do empréstimo era que parte dos recursos, no valor de US\$13.600.000,00 (conforme quadro 9 abaixo), fosse aplicado em projetos de apoio aos povos indígenas situados na área de abrangência de cerca de 100 km da ferrovia. Desse modo, a Companhia do Vale do Rio Doce (antigo nome da Vale, antes de sua privatização pelo Estado brasileiro, em 1996) passou a realizar reuniões de negociação com os indígenas para aplicação destes recursos e mitigação dos impactos da obra.

Contudo, cabe ressaltar, nem todos os impactos foram previstos nos termos de mitigação, como as faixas de domínio, que provocaram desmatamento em ambos os lados da ferrovia. Este fato, além do decreto presidencial¹⁰⁷ que autorizou a construção da ferrovia e a exclusão de uma faixa de terra da área indígena onde houvesse empreendimento dentro da TIMM, provocou muito o descontentamento dos “Gavião”. Além disso, a obra tornava ainda mais vulnerável a TIMM, abrindo flanco para sua invasão. Na verdade, houve um aumento do número de caçadores e terceiros coletando castanha dentro da TIMM, a partir da construção da ferrovia - além da baixa da qualidade do ar e do barulho ensurdecador das locomotivas.

Quadro 9: Convênios

Ano	Convênio/Acordo	Finalidade
1982	059/82 CVRD/FUNAI	“Prestação de apoio financeiro para projetos socioeconômicos beneficiando as comunidades indígenas localizadas na área do Projeto Grande Carajás”. Garantindo um valor de treze milhões e seiscentos mil dólares ¹⁰⁸ .
1984	Acordo entre CVRD/Comunidade Parkatêjê	Três bilhões de cruzeiros pelos danos causados pela passagem na ferrovia. ¹⁰⁹
1990	0333/90 Convênio CVRD/Comunidade	Compreendia apoio à saúde, educação, atividades produtivas, vigilância da Terra Indígena

¹⁰⁶ Estão registradas no Manual Explicativo do Convênio CVRD/FUNAI, 1984, as normas para discutir com as lideranças indígenas e a FUNAI sobre o andamento dos projetos no âmbito do convênio, já sinalizando uma eventual mudança com a participação dos indígenas.

¹⁰⁷ O decreto número 93.148/1986, que homologa e faz a demarcação administrativa da TIMM, no seu artigo terceiro, cita: “excluem-se da área indígena as faixas territoriais correspondentes à linha de transmissão da ELETRONORTE e à ESTRADA DE FERRO CARAJÁS, conforme especificações contidas no Decreto Nº 80.100, de 8 de agosto de 1977 e no Decreto Nº 91.078, de 12 de março de 1985, respectivamente, bem como a faixa da Rodovia BR-222, que corta a aludida área indígena numa extensão de 20,8km e com abrangência de 80m de largura”.

¹⁰⁸ Conferir Convênio 059/82, p. 01

¹⁰⁹ Cf: Povos Indígenas do Brasil (1985, p. 96).

	Parkatêjê	e administração do Projeto ¹¹⁰ .
1999	Acordo entre CVRD/Comunidade Parkatêjê	Estabelece um TAC (Termo de Ajuste de Conduta) que institui a gestão financeira pela associação indígena ¹¹¹ .

A partir de 2004, iniciou-se o processo de duplicação da Estrada de Ferro Carajás em todo seu trajeto, no entanto, as obras dentro das terras indígenas ainda não foram iniciadas. Essa expansão da capacidade ferroviária sobre o interior da TIMM sofre veementes questionamentos por parte dos “Gavião”, que temem sofrer ainda mais os impactos do empreendimento. Com o apoio ambíguo da Funai, desde 2007, eles têm negociado a liberação da obra. Depois de uma série de contestações sobre aspectos do licenciamento, em 2017 foi concluído o Estudo do Componente Indígena (ECI).

No entanto, nem todas as comunidades “Gavião” reconheceram o referido estudo, alegando superficialidades e informações imprecisas para consolidação do Plano Básico Ambiental (PBA), instrumento que contém o plano de mitigação. Diferentemente da composição dos anos oitenta e noventa, agora as representações das aldeias e dos três povos se articulam com mais autonomia nas negociações. Isso quer dizer que, mesmo que uma aldeia ou um povo decida a favor do empreendimento, o acordo final para sua liberação só pode ser definido com a anuência de todos. Agora não há mais uma liderança única para decidir, definir e pactuar intervenções e empreendimentos dentro da TIMM.

Quadro 10: Histórico de relacionamento entre a Vale e os “Gavião”

1981	Início das negociações entre os “Gavião” e a Vale	Permitir a abertura da linha férrea que atravessaria a TI em 20 quilômetros.
1982	Convênio 059/82 (até 1987)	Atendimento dos índios localizados na área de influência da EFC até que eles se tornassem “autossuficientes”.
1984	Novas negociações, ameaças de paralisar as obras e Termo de Acordo.	Os Gavião queriam um “pedágio mensal”. Fechou-se um acordo por perdas e danos para a criação de um fundo especial para projetos de interesse da comunidade.
1986	Resolução 331	Estabelece as cláusulas obrigatórias para o apoio/amparo das populações indígenas nas proximidades da área.
1987	Responsabilidade de apoio aos índios é do Governo	A resolução 331 diz o contrário.
1989	Interdição da EFC	Pressionar a Vale para manter o Convênio.

¹¹⁰ Cf : Cláusula segunda do Convênio 0333/90, p. 02.

¹¹¹ Cf: Estudo Ambiental e Plano Básico Ambiental (2011, p. 373).

1990	Convênio 0333/90	Manutenção do apoio aos índios Gavião para ações de saúde, educação, atividades produtivas, vigilância da TI e apoio administrativo.
1999	TAC (Termo de Ajustamento de Conduta)	A gestão dos recursos passa a ser feita pela Associação Parkatêjê.
2001		Gestão dos recursos passa a ser feito pela Associação Parkatêjê e Kyikatêjê
2001	Interdição da EFC	Pressionar pela retomada do pagamento pela passagem da ferrovia por dentro de suas terras.
2003	Interdição da EFC	Pressionar por aumento no valor mensal a ser pago pela Vale.
2003	Separação da Associação Kyikatêjê	Os recursos para o sub grupo Kyikatêjê passam a ser repassados diretamente para a conta da sua Associação.
2004	Termos de Compromisso Anuais	Planos anuais de apoio aos Gavião passam a ser formalizados entre a Vale, Funai, Associações Indígenas e Ministério Público Federal.
2007	Termos de Compromisso	Acordo de 5 anos.
2007	Visita dos Gavião a Carajás	Aproximação Vale e Gavião.
2007	Planos de duplicação da ferrovia são citados na imprensa	
2008	Termo de Acordo	Conceder maior autonomia no gerenciamento do Fundo Especial (criado em 1984).
2011	Projeto Cultural Krôhokrenhum	Resgate e valorização cultural.
2011	Centro de Educação Bilíngue	Espaço para manifestação cultural, através da realização de pesquisas e produções com vídeo e fotografia de seus antepassados e de incentivo à manutenção do acervo cultural e histórico.
2015	Interdição da EFC	Suspensão do convênio.
2015	Ação judicial impetrada pelas aldeias <i>Amtàti</i> , <i>Kojakati</i> e <i>Krîpêi</i>	Contra a suspensão do convênio.

Elaboração: ARCADIS Tetraplan, 2009, com adequação feita por Ribamar Ribeiro Júnior em pesquisa de campo.

Figura 11: Matéria sobre suspensão do Convênio



Como pode ser lido neste recorte da imprensa local, de 2015, após uma das barreiras e interdições na ferrovia dentro da TIMM, promovidas pelos indígenas, a Vale resolveu interromper o repasse de recurso nos termos do Convênio. Mais uma vez, a maneira pela qual o fato é noticiado na mídia expõe de forma pejorativa e preconceituosa os “Gavião”, que são tratados como privilegiados na negociação com a empresa, vista, por sua vez, como paternalista. Neste caso, importa ressaltar que os “Gavião” ocuparam a ferrovia com o objetivo exatamente de pressionar a mineradora a renovar o Termo de Compromisso pelos danos e impactos ambientais.

A questão do GETAT: O loteamento ‘Flexeiras’ dentro da TIMM

O limite sul da TIMM foi lugar de disputa entre os “Gavião” e trabalhadores rurais, ali assentados pelo Grupo Executivo de Terras do Araguaia-Tocantins (GETAT). Para conter os ânimos, depois de uma longa batalha de retomada desta

parte do território ocupada pelo GETAT, foi criado um grupo de estudo¹¹² a fim de solucionar o conflito. Vale ressaltar que o caso só agravou e tornou mais conhecido após o início da construção da ferrovia Carajás. No entanto, de acordo com Ferraz (1998, p. 158), o processo de ocupação por parte dos posseiros vinha desde os anos setenta.

Em 1980, ou seja, à mesma época do início da construção da Estrada de Ferro Carajás, o GETAT (Grupo Executivo de Terras do Araguaia-Tocantins) promoveu o assentamento de 46 famílias de colonos em lotes de 50 hectares no “Loteamento Flecheiras”, parcialmente incrustado na porção sudoeste de Mãe Maria, uma área cuja ocupação efetiva tivera início ao final da década de 70.

Os posseiros acreditavam que a área ocupada pertencia, antes, ao espólio do fazendeiro João Anastácio de Queiroz, que era detentor de dois títulos confrontantes com a TIMM. Na época, havia na região um avanço da frente agropecuária e, em resposta, uma organização sindical dos trabalhadores rurais, sobretudo aqueles migrantes para essa parte da Amazônia, por meio de ocupações de terra. Neste contexto, os posseiros avançaram sobre a TIMM, ocupando todo o limite sul. O GETAT reconheceu e demarcou a gleba para os trabalhadores rurais, incluindo dentro dela uma parte da terra indígena¹¹³. A ELETRONORTE¹¹⁴ também foi envolvida nesta disputa, já que os indígenas ameaçavam “destruir” as torres caso não se solucionasse o problema do “assentamento”. Havia uma responsabilização da Eletronorte pelo conflito fundiário, ainda que indiretamente, por causa das linhas de transmissão dentro da TIMM (FERRAZ, 1983; 1998).

¹¹² Grupo de Trabalho Interministerial formado por representantes do MIRAD e do INCRA.

¹¹³ De acordo com a Coordenadoria de Terras Indígenas do MIRAD, no documento sobre a “Situação de Regularização Fundiária de Mãe Maria” (Informação Técnica nº 74, pag. 01).

¹¹⁴ Em 1986, a correspondência enviada pelo então presidente da Eletronorte, senhor Miguel Rodrigues Nunes, ao então ministro da Reforma e Desenvolvimento Agrário, Nelson Figueiredo Ribeiro, dizia o seguinte: “Como se pode ver nas atas de reuniões, havidas na cidade de Marabá- PA, para tratativas relacionadas com a retirada de ocupantes de parte da Reserva Indígena “Mãe Maria”, a ELETRONORTE, **por não ter mais nenhum compromisso com a comunidade dos “Gaviões”**, participou das reuniões apenas como ouvinte, aguardando uma solução para o impasse então criado com a comunidade”. Ou seja, uma clara tentativa de não reconhecer a responsabilidade da empresa por parte do conflito, no caso das ameaças dos “Gavião”.

Em 1987, depois de sete anos de luta dos “Gavião”, as famílias dos camponeses foram indenizadas e transferidas para outra área, dando fim à questão que envolvia o assentamento irregular dentro da TIMM. É importante perceber que, nesse processo de reassentamento das famílias, a CVRD assume parte nas indenizações por meio do convênio 059/1982¹¹⁵, como a construção de estradas vicinais, escola e posto de saúde aos camponeses que foram reassentados no Castanhal Arara (município de São João do Araguaia, PA). Ou seja, parte dos recursos, um grande volume oriundo do programa de apoio às comunidades indígenas impactadas pela construção da Estrada e Ferro Carajás (EFC), foi utilizada nesse processo.

Figura 13: Matéria de capa do jornal local anunciava a saída da TIMM



Fonte: Edição nº 92 6-11 dez, 1985

¹¹⁵ Mais especificamente, 52% do total para a infraestrutura necessária ao novo assentamento foi bancado pela CVRD por meio de um convênio com o MIRAD.

Ontem *Kaikoturé* e *Kupējipôkti*, hoje aldeia *Parkatêjê*

O embate contra os empreendimentos dentro da TIMM e por compensações pode ser melhor compreendido se olharmos a política interna e os novos arranjos que se dá na organização “Gavião”, que, em alguns casos, assumem contornos jurídicos.

No período desses graves conflitos que envolviam a implantação dos empreendimentos - linhas de transmissão de energia, construção da rodovia BR 222, construção da Estrada de Ferro Carajás e o assentamento do GETAT - o povo “Gavião” (*Parkatêjê*, *Kỳikatêjê* e *Akrătikatêjê*) estava reunido em apenas uma aldeia. Na época alguns a denominavam de aldeia do “trinta”, em referência ao quilômetro da BR 222. Com as primeiras indenizações pela ELETRONORTE, foi construída a aldeia *Kaikoturé*, em formato de círculo com casas em alvenaria. Era um sonho de *Krôhokrenhum*, que dizia: “eu preciso morar usando casa bonita, a comunidade mora neste barraco, como porco. Não quero isto não”¹¹⁶.

Inaugurada em junho de 1984, *Kaikoturé* apresentava uma concepção de distribuição espacial¹¹⁷ de seus componentes. A partir do modelo proposto pelo cacique *Krôhokrenhum*, as casas foram ocupadas pelos três povos no grande círculo, onde se dividiam em três partes: a ocidental ficou com os *Parkatêjê*, a oriental com os *Kỳikatêjê*, e o norte com os *Akrătikatêjê*. Essa segmentação residencial estabelecia a forma como se configuravam as práticas cotidianas, sobretudo na distinção do modo como o cacique ordenava os afazeres. Isso fica implícito na fala de *Kuwexere*, que expõe a insatisfação de como os *Kỳikatêjê* eram tratados pelos *Parkatêjê*: “Aí o tempo foi passando, e algumas coisas eram negadas para nosso povo *Kỳikatêjê*: transporte, e o que a gente fosse fazer não tinha aquela liberdade”¹¹⁸.

Os *Kỳikatêjê* e *Akrătikatêjê* manifestavam, na maioria das vezes de forma velada, uma insatisfação em relação a esse modelo de aldeia¹¹⁹ que agrupava os

¹¹⁶ Transcrito da narrativa de Toprãmre *Krôhokrenhum* Jôpaipaire (2011, p. 71).

¹¹⁷ Cf FERRAZ (1998, p. 157).

¹¹⁸ Fala transcrita da entrevista realizada no dia 27 de fevereiro de 2018, na aldeia *Hackti Jôkrîm*.

¹¹⁹ Há uma contradição no relato de *Pepkrakte* sobre os que estavam localizados acima e abaixo, segundo o cacique *Pepkrakte*: “eles constituíram uma só aldeia, dividida ao meio por uma linha imaginária: na parte de cima ficava os *Akrătikatêjê* e os *Kỳikatêjê* e, do lado de baixo, os *Parkatêjê*, juntos começaram também a revitalizar e fortalecer sua hegemonia cultural” – trecho de uma entrevista transcrita do livro documentário “Marabá, ontem e hoje” 2013, p. 170. No entanto, isso não

três povos. Eles se sentiam desprivilegiados, tendo em vista que esse formato atendia melhor aos *Parkatêjê*. Ou seja, o quê os deixava descontentes era a questão da localização mais ocidental da aldeia, que tinha um relevo mais alto, o que marcava o estereótipo dos “de baixo” e os “de cima”.

Nos anos noventa, a aldeia passa a ser denominada de *Kupëjipôkti* (os que estão lutando no meio dos brancos), quando é construída uma guarita (imagem abaixo), onde uma equipe se reveza fazendo a segurança na entrada¹²⁰. Essa estrutura de segurança faz parte das reivindicações feitas junto ao convênio dos anos 80, quando o território se tornou mais vulnerável diante da circulação de veículos e pessoas.

Imagens 14 e 15: Entrada da aldeia Parkatêjê – Quilômetro trinta da BR 222



Fotos de Ribamar Ribeiro Junior e William Bruno Silva Araújo (2016 e 2017)

O espaço social tradicional, localizado no centro da aldeia, foi por muito tempo o principal lugar das reuniões e decisões políticas da aldeia. Hoje, esse espaço destina-se às atividades esportivas e às cerimônias dos jogos “meia maratona”. Enquanto as reuniões são feitas no acampamento, um espaço sombreado onde tem um grande tapiri. Conforme já dito, é ali também que os anciãos gostam de passar boa parte do dia, jogando e confeccionando flechas, recepcionando as visitas e acomodando os convidados.

Com o advento do neoaldeamento, a partir de 2012, a aldeia *Kupëjipôkti* passou a ser chamada de *Parkatêjê*, considerando que a saída dos *Kyikatêjê* e *Akrâtikatêjê* (que já tinham saído em 2001 e 2009, respectivamente) fortaleceu essa

invalida as outras falas sobre essa insatisfação, que não estava limitada apenas à forma como os três povos foram dispostos nas casas da aldeia.

¹²⁰ Vale ressaltar que a entrada da aldeia sempre foi, no senso comum da população não-indígena, objeto de comentários sobre a “ostentação” dos Gavião.

noção de aldeia representada pelo próprio nome do povo. Igualmente, o coletivo de moradores dali passou a ser conhecido como “comunidade Indígena *Parkatêjê*”. Essa identificação interessava ao antigo cacique *Krôhokrenhum*¹²¹, já que ela articulava os interesses do povo “Gavião” diante do contexto relacional com as instituições e empresas baseado na noção de que havia uma unidade dos três povos. Foi a partir dos anos setenta que essa unidade foi sendo constituída e alimentada, inclusive do ponto de vista jurídico¹²², quando os “Gavião” ganharam uma relativa autonomia frente à gestão das safras de castanha.

Hoje, a aldeia *Parkatêjê* tem como cacique *Akrôjarêre* (mais conhecido como *Kuia*), filho do *Krôhokrenhum*, que se autodenominou cacique logo após a morte do pai, em outubro de 2016. Na época, alguns dos anciãos (*mêprekre*) e outras lideranças contestaram essa autonegação, mas o clima foi ficando pacífico quando, por ocasião da abertura da “meia maratona”, em dezembro de 2016, *Akrôjarêre* apareceu ao lado da mãe, *Pôjararêtêti* (mais conhecida como Madalena), entrando na arena com a tocha na abertura dos jogos e sendo anunciado como novo cacique. Esse momento, com a presença da mulher de *Krôhokrenhum* e mãe de *Kuia*, sinalizou que ele havia conseguido o consentimento para assumir a chefia da aldeia.

Akrôjarêre também é cacique da aldeia *Rôhokatêjê*, que é uma espécie de extensão da aldeia *Parkatêjê*, apesar da distância de vinte e um quilômetros entre uma e outra. Ali era o lugar onde o antigo cacique gostava de morar e estar, já que era mais distante e calmo. Mais conhecida como “negão”, devido ao fato de que havia um trabalhador negro que plantava mandioca para fazer farinha naquele local, a aldeia *Rôhokatêjê* não tem autonomia em relação à aldeia *Parkatêjê*.

De qualquer forma, até a década de oitenta, a aldeia *Parkatêjê* funcionava como núcleo do povo “Gavião”, no período de maior intensidade das negociações com os empreendedores de grandes obras no interior da TIMM. Portanto, reunidos na aldeia *Parkatêjê* e, mais próximos um do outro, os três povos apresentavam uma maior unidade, que foi se dissolvendo aos poucos com os neoaldeamentos.

¹²¹ “No decorrer dos últimos vinte anos, a capacidade conciliadora de *Krôhokrenhum* diante das rivalidades existentes vem sendo revelada através do controle centralizado de recursos materiais e simbólicos, em nome da “Comunidade” *Parkatêjê*; a intensificação das operações monetárias e a necessidade de dominar códigos distintos de comunicação envolveram outros indivíduos” (FERRAZ, 1998, p. 04).

¹²² Passa a valer como uma “associação”, onde convênios, contratos e acordos são assinados em nome da “comunidade indígena *Parkatêjê*”.

O caso das associações: *Parkatêjê Amjip Tar Kaxuawa* e *Kupêjipôkti Parkatêjê*

Em 2015, um grupo de indígenas, residentes no segundo círculo da aldeia *Parkatêjê*, resolveu fundar uma segunda associação e lutar pela repartição dos recursos provenientes do convênio com a Vale. Essa nova associação e seu ingresso na justiça para adquirir o direito à separação resultou na criação da aldeia *Krijôhêrekatêjê*, que passaria a ser denominada de “o segundo círculo” (conforme imagem abaixo). Essa cisão chama atenção pelo fato dela não apelar para uma mudança de local, assim, o grupo separatista permaneceu no mesmo lugar até a decisão final da justiça. Esse processo de separação envolveu um conflito mais amplo, pois as atividades da escola tiveram que ser suspensas até o pessoal da nova aldeia construir sua própria escola.

Outro fato marcante é que nos primeiros meses da situação que envolvia a disputa entre duas associações, os membros do segundo círculo (aldeia *Krijôhêrekatêjê*) estavam impedidos de entrar pelo portão de acesso (imagens 14 e 15 acima) e tiveram que construir uma nova estrada para acesso à aldeia. O laudo antropológico realizado pela antropóloga Dalila Miranda (2017) - a pedido da justiça federal¹²³ a fim de verificar a legitimidade política do grupo requerente (Associação *Kupêjipôkti Parkatêjê*) - tinha como um dos elementos investigar se havia necessidade de aldeamentos diferentes, pois pelo questionamento do grupo requerido (Associação *Parkatêjê Amjip Tar Kaxuawa*), era necessário que a aldeia *Krijôhêrekatêjê* construísse seu próprio espaço, que fosse reconhecida e tivesse acesso à parte dos recursos da Vale oriundos da compensação. Em maio de 2017 os componentes da *Krijôhêrekatêjê* interditaram a ferrovia¹²⁴, reivindicando o mesmo da mineradora Vale em relação à partilha feita para as outras aldeias. É importante perceber que essa cisão não corresponde, no olhar da antropóloga, como uma diferenciação étnica:

Esses grupos que estão em disputa judicial se autodenominam predominantemente *Parkatêjê* ou Gavião, portanto, as referencias ao grupo

¹²³ No andamento do processo (número 5601-31.2015.4.01.3901, Ação Ordinária de 15/02/2016 do TRF-1) há uma decisão do juiz do caso que “ressaltou a necessidade de realização de estudo antropológico para fins de comprovar se a cisão de tribo era legítima ou apenas decorrente de interesses econômicos”. Fonte: <https://www.arquivojudicial.com/processo/cD7B8hfKp> acessado em 19/04/2018.

¹²⁴ Fonte: <https://www.diarioonline.com.br/noticias/para/noticia-419126-indigenas-bloqueiam-estrada-de-ferro-carajas.html> acessado em 19/09/2019

Krijôhêrekatêjê e ao grupo *Parkatêjê* realizadas no presente laudo, não correspondem a uma diferenciação étnica, mas configura-se, sobretudo como um recurso para entendimento do contexto e dos grupos envolvidos na questão, uma vez que as alusões às associações são estas as requeridas no processo geram diferentes confusões” (MIRANDA, 2017, p. 12).

Segundo *Piaré*, um dos que estimulou os componentes do segundo círculo a se organizarem em torno de uma nova associação, antes de se juntarem ao “grupo” do *Krôhokrenhum* na aldeia do Cocal (Itupiranga, PA), havia uma aldeia *Krîjohêrê* que ficava perto do rio Moju, e alguns dos mais velhos reivindicavam agora essa posição tendo em vista o fato de que no passado eles teriam vivido mais distantes dos *Parkatêjê*.

Sempre nós éramos poucos, mas encrencavam um com outro, e muitos foram embora. Já tinha uns espalhados. Toda vida nós tudo era só um! Mais se espalhavam. Eles foram embora e eu fiquei lá com a minha irmã, com as duas irmãs. Eles foram embora, e nós fiquemos lá! Pensando! Nós estávamos pensando de voltar [...]. Desde desse tempo pra cá, ele, o capitão (*Krôhokrenhũm*) já se considerou cacique de todo mundo, de tudim! Aí, pronto, o pessoal tinha medo, tinha muito medo dele, e quando viram ele novo, novinho, tomando a frente, a turma ficava com medo. E aí, depois disso, nós ficamos lá Praialto, onde ele estava. Aí, eu fui embora com uma rede, fui lá pra Marabá. Primeiro eu fui pra Itupiranga, mas nós estávamos no Praialto antes. (JATHIATI PIARÉ, 23 de março de 2018)

O que nos chama a atenção nesse episódio envolvendo as duas associações é que, por um lado, haja membros que se reivindicam como pertencentes à nova associação, morando no círculo da aldeia *Parkatêjê*, por outro lado, há quem mora no círculo da *Krijôhêrekatêjê* e que não se identifica com o grupo dissidente. Observei que as pessoas que moram nesse segundo círculo e não querem aderir à aldeia *Krijôhêrekatêjê* defendem a ideia de que realmente os “dissidentes” devem procurar outro lugar para instalar a própria aldeia. Na verdade, foi isso o que ocorreu com parte do grupo que iniciou o processo na Justiça em 2018: antes da decisão judicial e do acordo feito entre as duas associações, um grupo de *Parkatêjê* da aldeia *Krijôhêrekatêjê* criou uma nova aldeia, denominada de *Prîti para jôkrikatêjê*, liderada pelo *Pàrkrejimôkre* e seu filho *Tokrykré*, que se tornou então cacique. Em dezembro de 2018 veio a decisão da justiça com a homologação de um acordo¹²⁵.

¹²⁵ “No dia 13 deste mês de dezembro, por exemplo: o juiz Marcelo Honorato, da 1ª Vara da Justiça Federal em Marabá, homologou acordo entre a Associação Indígena *Kupejipôkti Parkatêjê* para repartição de recursos com a Associação Indígena *Amijip Tar Kaxuawa Parkatêjê*. Com isso,

Ressalta-se que há uma rearticulação dos indígenas em torno de uma espacialidade e da criação de uma nova associação indígena. Ou seja, na visão de muitos é uma novíssima nova aldeia – uma aldeia dentro de outra aldeia – a partir do dispositivo jurídico, que é a associação. Assim, esse caso não se assemelha aos demais processos de cisão que ocorrem dentro da TIMM. De maneira mais clara, essa situação envolveu todo um processo na Justiça para garantir não apenas o direito de partição dos recursos, mas também do reconhecimento de uma nova aldeia dentro de uma aldeia antiga. Essa disputa me leva necessariamente a uma pergunta que perpassa essa tese: até que ponto os impactos dos empreendimentos estão implicados na criação de novas aldeias?

Imagem 16: Aldeias Parkatêjê e Krijôhêrekatêjê



Foto de Magno D'Leon. A seta vermelha indica a aldeia *Parkatêjê* e a seta azul a aldeia *Krijôhêrekatêjê*.

O primeiro contato com o mundo monetário pelos “Gavião” pode ser descrito por dois momentos distintos que antecederam o deslocamento de parte de seu território tradicional para o “confinamento” na reserva destinada a essa finalidade pelo Estado: o caso dos *Parkatêjê* que moravam na aldeia do “Cocal”, no município de Itupiranga (PA); e o dos *Akrâtikatêjê*, em Tucuruí (PA). A imersão no mundo do branco é parte de um longo processo de contato/aproximação, a partir do início dos anos sessenta, que foi estimulado pelos agentes do Estado, missionários e

determinou que a Vale proceda o repasse de valores às associações na forma por elas pactuada, 29,95% para a Associação Indígena *Kupêjipôkti Parkatêjê* e 15,55% para a Associação Indígena *Amjip Tar Kaxuawa Parkatêjê*. Fonte: <http://mbaagora.blogspot.com/2018/12/para-fatiar-repasse-da-vale-indios.html?m=1> (acessado em 18 de dezembro de 2018).

comerciantes regionais que, na prática, utilizaram o método da sedução por via de sua inserção no campo monetário¹²⁶.

Por exemplo, no deslocamento do “Cocal” para Mãe Maria, o SPI fez uma série de promessas como forma de garantir a ida dos *Parkatêjê* para a nova área. Segundo Ferraz (1983, p. 47-48), o relato do cacique *Krôhokrenhum* sobre a forma de persuasão feita por um dos agentes apontava para o fácil acesso ao dinheiro: “[...] Vamos lá, rapaz! Vamos lá, lá [Mãe Maria] é bom, tem muita colocação [pontos de coleta de castanha] grande, muita castanha, eu quero [ver] vocês recebendo dinheiro de grosso, vocês enricam! Lá é bom pra vocês [...].”

De forma resumida, podemos apontar três fases que marcam a circulação de recursos financeiros no interior da Terra Indígena, os quais os “Gavião” foram capazes de explorar de forma relativamente eficaz até os dias de hoje: a) coleta da castanha; b) convênios das mitigações; c) serviços prestados às escolas e postos de saúde.

A primeira fase ocorreu em dois momentos distintos: o período em que os “Gavião” foram intensamente explorados sob a gestão do SPI/FUNAI¹²⁷ e a o período de relativa exploração autônoma. Esse primeiro período se exauriu com a insatisfação dos “Gavião” diante da exploração a que foram submetidos durante dez anos (1966 a 1976). Já o segundo período, que chamo de etapa de busca de autonomia, pode ser caracterizado a partir de uma ruptura gradual com o órgão tutelar, desconstrução da tutela sistemática que os submetia à exploração e, por fim, articulação com outros atores que possibilitaram essa autonomia.

A fase dos convênios é um desdobramento dos processos de implantação dos empreendimentos descritos neste capítulo. Não foi tão fácil lidar com a proporção de problemas decorrentes dos recursos financeiros oriundos das compensações, que se avolumaram na década de oitenta: a complexidade dos impactos dos empreendimentos e as repercussões da reação dos “Gavião” foram cruciais para sua reorganização interna.

¹²⁶ “Os agentes do SPI incentivaram os índios a coletar castanha, em troca de facões, machados, munições e gêneros alimentícios [...]. Os contatos sistemáticos com os habitantes de Tucuruí, situada a meia hora de barco da sede do posto indígena, fizeram com que os Gavião deixassem de ser vistos como saqueadores e passaram a abastecer o mercado local com caça, peixe e castanha [...]” (FERRAZ, 1985, p. 62)

¹²⁷ Esse período também é de transição entre a extinção do SPI e a criação da FUNAI. Vale ressaltar que, conforme FERRAZ (1983, p. 65), esse sistema de exploração denominado pelo líder *Krôhokrenhum* como o ‘tempo da FUNAI’, consistia em transformar os indígenas em trabalhadores mediante o incentivo da agência tutelar.

A transição da fase 1 para a fase 2 não foi feita de forma pacífica, ao contrário, houve muita disputa e tensão. A experiência vivida na fase 1, vivenciada nos anos setenta, sobretudo nas negociações com a Funai pela busca de autonomia, possibilitou criar estratégias de diálogo com os empreendedores, luta e resistência em busca dos direitos (na fase 2). Por exemplo, num convênio pactuado em 1982 (059/82), a gestão dos recursos financeiros ficou por conta da Vale e da FUNAI, fato que fez os “Gavião” temerem a volta do tempo sombrio de submissão. De acordo com Ladeira (1985), em um dos relatórios de avaliação do convênio, pode-se verificar facilmente a persistência do regime tutelar no discurso oficial: “Daí a FUNAI não permitir que os índios administrem e apliquem os recursos do Convênio, daí as afirmações tantas vezes escutadas de que ‘com índio’ não se discute dinheiro’ e de que “não se deve dar dinheiro na mão dos índios” (LADEIRA, 1985, p. 04).

Pode-se dizer que, por muito tempo, os acordos entre indígenas e empreendedores como a Vale e a ELETRONORTE não eram cumpridos ou o eram somente parcialmente. Além disso, tais acordos não previam, no início, a gestão dos recursos pela própria associação indígena.

Por isso, os indígenas lançaram mão de vários instrumentos de pressão, com a ocupação da ferrovia, para se fazerem ouvir. Neste caso, ainda alertavam que esse “estado de guerra” (ocupar a ferrovia) era o último recurso, quando faltava o diálogo com os empreendedores. Por exemplo, em 2001, os “Gavião” ocuparam a ferrovia reivindicando os repasses que estavam atrasados, mesmo com a negativa da mineradora, que “afirmava não entender a razão do bloqueio¹²⁸”. No final de junho e início de julho de 2003, foi realizada outra atividade de bloqueio da ferrovia, já que empreendedor e indígenas não chegaram a um acordo sobre os termos do convênio: os *Parkatêjê* discordavam do valor repassado de R\$ 122.000,00, e exigiam um repasse de R\$ 250.000,00.

Hoje, os “Gavião”, depois de conquistas e derrotas, aprenderam a negociar, que é igualmente necessário cobrar dos que “metem” e querem destruir parte de seu território, e querem fazer da “renda compensativa” uma parte de sua reinvenção. Nesse sentido, voltando à fala de *Tônkyré*, “agora a Vale fala que nós somos exemplos”, podemos lê-la na chave do amadurecimento dos mecanismos do diálogo

¹²⁸ Conferir publicação da Agência Estado (15/03/2001), transcrita do Povos Indígenas do Brasil (2006, p. 536).

e da negociação, o que tem levado também a um fortalecimento das organizações e lideranças indígenas, junto com uma reorganização social a partir da diferenciação dos grupos.

Na terceira fase, relativa ao acesso e gestão de recursos financeiros pela comunidade indígena, temos que mencionar aqueles advindos particularmente do sistema escolar. Pode-se dizer que o sistema social e político “Gavião” tem-se fortalecido e renovado como o aperfeiçoamento da escola indígena e do ensino formal, que possibilita um maior engajamento dos jovens na vida da aldeia, eles que têm tido cada vez mais acesso tanto à formação básica quanto à superior¹²⁹. Hoje os próprios indígenas têm participado da gestão administrativa e pedagógica das escolas nas aldeias, bem como negociado diretamente com a Secretaria de Estado de Educação do Pará (SEDUC/PA) os recursos necessários ao pagamento de salário dos professores e ao funcionamento da escola.

Vale lembrar que parte dessas atividades de prestação de serviços pelos indígenas já ocorre desde os anos oitenta, quando já havia indígenas “empregados” na chefia do posto da FUNAI, no atendimento à saúde e, sobretudo, na escola. Ressalta-se também que, com os processos de neoaldementos na TIMM, houve uma articulação crescente em torno da reivindicação de novas escolas. Das dezesseis aldeias, nove contam com escolas, todas autorizadas pela SEDUC/PA, e a maioria delas a partir de 2018. Apesar de não contar com todos os professores indígenas, há um quadro significativo de contratados, alguns em formação superior, outros já formados, além dos *mẽprêkre*, que dão aulas de “cultura”.

Ao longo do tempo, o incremento das atividades geradoras de renda e o modo de lidar com o sistema financeiro dos *kupê* renderam aos “Gavião”, perante à sociedade envolvente, a imagem estereotipada de “índios ricos” e, ao mesmo tempo, de “endividados”.

O sistema de dívidas operado pelos Gavião-Parkatêjê é, atualmente, parte constituinte de seu próprio modo de se relacionar com os comerciantes das redondezas e com os *kupê* ‘brancos’, em geral. Deve ser ainda entendido como um sistema fortemente sujeito a pressões de toda ordem, uma vez que a falsa imagem de ‘índios ricos’ chega a ser veiculada pelos próprios agentes governamentais. (FERRAZ, 1986, p.03)

¹²⁹ Tratamos desses dados no capítulo anterior, com base na presença dos indígenas nas universidades.

Há, assim, uma imagem difundida entre os agentes governamentais que lidam diretamente como os “Gavião”, compartilhada pela imprensa em geral e pela população local, de que “índio só quer dinheiro” – imagem que esconde, de fato, os enormes prejuízos ambientais e às práticas econômicas e sustentáveis dos indígenas causados pelos grandes empreendimentos. Dessa forma, num documento denominado “Relatório Inventário do Baixo do Araguaia-Tocantins” (1992), elaborado pela ENGEVIX¹³⁰, podemos ver, nitidamente, essa imagem do Estado e dos empreendedores sobre os indígenas:

A Eletronorte, que havia negociado amigavelmente ou obtido a cessão de direito pela passagem da quase totalidade da faixa de domínio pelo sistema de transmissão, enfrentou difíceis negociações, com os silvícolas. A cada proposta, os índios contrapunham com o aumento do preço estipulado para indenização, por esta travessia. Alegaram, inclusive, perdas das castanheiras que teriam de ser abatidas para construção da linha” (pag. 151).

Num diálogo registrado¹³¹ entre *Pàrkrejimõkre* (Cotia) e *Krôhônkrenhum*, em 1983, *Pàrkrejimõkre* afirma: “Não é que nós estamos jogando dinheiro fora [...] nós estamos aplicando, nós estamos comendo!”. *Pàrkrejimõkre* continua: “[...] Mas que nada! Deram dinheiro, a FUNAI tomou conta, a FUNAI que anda gastando nosso dinheiro, ganhando juro [...]”. Esta fala revela tanto as relações assimétricas entre índio e branco, quanto a tentativa dos índios em compreender e controlar o sistema de convênios e compensações ou mitigações pelos grandes empreendimentos, rompendo com a política tutelar. Ao longo do tempo e do aprendizado em lidar com o mundo dos brancos, ao mesmo tempo em que adquiriam mais controle na gestão dos recursos monetários ou de infraestrutura (através do comércio da castanha, das compensações ou da prestação de serviços) por meio de suas associações e lideranças, os “Gavião” se reorganizavam internamente.

As transformações ocorridas no interior da TIMM não podem ser vistas apenas do ponto de vista de uma “assistência sistemática”¹³², impulsionada pelas políticas de compensações, mas também a partir do modo de operar e aplicar os recursos no contexto local. Nesse sentido, vale a pena observar as estratégias

¹³⁰ Empresa responsável por elaborar Estudos de Impactos Ambientais, no caso da Hidrelétrica de Tucuruí, foi uma das que elaborou o estudo de viabilidade em 1974.

¹³¹ O registro foi feito pela antropóloga Iara Ferraz e pode ser consultado no texto “Conversa de Varanda”, gravação no P. I. Mãe Maria, 12 de abril de 1983 (p. 01/04).

¹³² Essa categoria, utilizada para definir as ações do Estado a partir das agências tutelares e das empresas, é tratada por Ferraz (1983).

levadas a cabo pelos três povos com suas perspectivas de diferenciação e busca de autonomia diante do crescimento populacional, sobretudo os *Kyikatêjê* e *Akrâtikatêjê*, que, antes, estavam sob o domínio dos *Parkatêjê*, o “povo” que controlava a associação indígena e os recursos até 2001.

Minha intenção, como já havia dito anteriormente, na introdução deste capítulo, não era fazer uma análise na perspectiva da antropologia econômica, como foi feita por Gordon (2006) para a sociedade *Xikrin-Membengokrê* - que tem uma dinâmica de incorporar e transformar os recursos econômicos-financeiros externos semelhante aos “Gavião”. Neste capítulo quis, sobretudo, descrever o modo de circulação do dinheiro a partir dos convênios e da sua gestão para melhor compreender os processos internos de cisão dos “Gavião”. Espero ter demonstrado que a “briga não é só pelo dinheiro”, e que a gestão deste tipo de recurso pelas associações indígenas implica necessariamente na reorganização dos três povos dentro da TIMM.

Novos impactos: Hidrelétrica de Marabá

Por fim, cabe mencionar, cabe sinalizar que esse processo de reorganização não chegou a um final e não tem uma data para finalizar. Em parte isso ocorre por que a relação com o mundo dos brancos e dos empreendimentos (que nunca param) é dinâmica. Vejamos um último exemplo.

A hidrelétrica de Marabá, planejada para ser construída no Rio Tocantins, no município de Marabá, de acordo com o EIA-RIMA, deverá formar uma área alagada de aproximadamente 660 km² - ou, de acordo com o Movimento dos Atingidos por Barragem (MAB), uma área de 1115 km². A AHE Marabá¹³³ é um projeto antigo, que consta dos relatórios dos anos oitenta como parte integrante do Programa Grande Carajás (PGC), com o argumento da necessidade de produção de energia a partir do chamado “aproveitamento hidrelétrico” dos rios com potencial de correnteza e aprisionamento de água. No entanto, foi a partir de sua inclusão no Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), do governo Lula, que reascenderam as discussões e expectativas de concretização do projeto.

¹³³ De acordo com o Movimento de Atingidos por Barragem (MAB, 2015), se concretizado, o Aproveitamento Hidrelétrico de Marabá (AHE) contará com potência média de 1.850 megawatts (MW), com energia firme de 1.020 (MW). Ele será localizado no município de Marabá (PA), entre as comunidades Vila Espírito Santo e Landi, que devem ser totalmente atingidas, além de mais 12 municípios dos Estados do Pará, Maranhão e Tocantins.

Os estudos ambientais foram concluídos em 2010, e sua viabilidade aceita pela ANEEL. No entanto, seguem paralisadas as discussões que foram intensas ao longo dos anos que antecederam 2015. Os indígenas, ao tomarem conhecimento do empreendimento, logo aguardaram a empresa para fazer os devidos questionamentos. Conforme mapa (dos empreendimentos) da página 117, parte da porção sul da TIMM seria inundada na proposta original. Esta é justamente a maior preocupação dos “Gavião”, que, por hora, não aceitam a realização do projeto.

Quando tomou conhecimento do projeto de construção da hidrelétrica, a reação de *Paiaé*¹³⁴ foi dizer com firmeza: *Wakymãhã mekto kônhito nxàkaka* (nós não aceitamos a construção da barragem de jeito nenhum), com a clareza de que mais uma intervenção no território “gavião” demandaria novas lutas contra a empresa por danos causados. Foi assim que a Associação Indígena *Parkatêjê Amjip tãr Kaxuwa* se posicionou, enviando documento para a Funai com uma série de considerações sobre os transtornos deste tipo de empreendimento na TIMM. A inquietação maior fica sempre por conta da possível manipulação feita pelos órgãos de governo e pelas consultorias a cerca dos impactos, desde o processo inicial para a elaboração dos estudos ambientais até as audiências públicas, onde os indígenas nunca foram devidamente consultados e ouvidos.

A previsão para o início das obras era 2015, com a conclusão prevista para 2023. Porém, sua execução foi cancelada no auge da crise política da operação “lava jato”. A concessionária do empreendimento, Camargo Correa, recuou, assim como a Eletrobrás. Ao que tudo indica, este recuo não significa a total paralisação da obra, e que é uma questão de tempo para que o setor energético disponibilize recursos financeiros possíveis para tal empreitada. A seguir apresento um quadro-síntese dos empreendimentos impactantes sobre a vida e o território dos povos “Gavião”.

Quadro 11: Cronologia dos impactos

Data	Acontecimentos frente aos “empreendimentos”
1974	Início do Programa Grande Carajás.
09/10/1977	Os Gavião Parkatêjê reivindicam indenização da Eletronorte pelos danos causados pela construção da linha de transmissão em seu território.
01/11/1978	Os Gavião Parkatêjê afirmam estar dispostos a impedir a construção da linha da transmissão caso a Eletronorte não assine um contrato de indenização.
14/06/1979	Os Gavião Parkatêjê pedem na Justiça indenização pela construção da

¹³⁴ Conferir a publicação feita pelo Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (2010, p. 04).

	linha de transmissão pela Eletronorte.
06/10/1979	Os Gavião Parkatêjê pedem nova indenização na Justiça pela pretensão da Eletronorte em derrubar 1150 castanheiras para a construção da linha de transmissão no seu território.
04/06/1980	Os Gavião Parkatêjê obtêm na Justiça indenização e garantia da Eletronorte que a linha de transmissão vai contornar a maior parte dos castanhais do seu território.
17/02/1982	Encaminhado ao Banco Mundial relatório informando que a Ferrovia de Carajás cortaria o território dos Gavião Parkatêjê.
12/03/1982	Os Gavião Parkatêjê reivindicam indenização da Companhia Vale do Rio Doce (CVRD) em função dos danos causados pela construção da ferrovia em suas terras.
23/04/1982	Os Gavião Parkatêjê e a Companhia Vale do Rio Doce (CVRD) chegam a um acordo sobre o valor da indenização em função dos danos causados pela construção da ferrovia que cortaria suas terras.
13/09/1984	Ao reivindicar parte do uso da verba do Banco Mundial para a assistência indígena, os Gavião solicitam diálogo com a CVRD.
21/09/1984	Os Gavião Parkatêjê aceitam a entrada no seu território dos trabalhadores responsáveis pela construção da ferrovia.
05/10/1984	Os Gavião Parkatêjê e a CVRD iniciam nova rodada de negociações.
09/11/1984	Os Gavião Parkatêjê e a CVRD chegam a um acordo.
14/03/1985	O presidente da República assina decreto autorizando a CVRD a construir a ferrovia no território Gavião Parkatêjê.
20/08/1986	O presidente da República homologa a Terra Indígena (TI) Mãe Maria e excluem as faixas de domínio da BR 222, linhas de transmissão e da EFC.
20/11/1987	A Eletronorte inicia a construção da segunda linha de transmissão na TI Mãe Maria.
1989	Os Akrâtikatêjê interpõem uma Ação Judicial contra a Eletronorte.
15/03/2001	Os Gavião Parkatêjê interditam a Ferrovia Carajás em função do não cumprimento do acordo entre a Vale e os indígenas.
20/05/2002	Começa o julgamento no Tribunal Regional Federal de Brasília sobre a compensação requerida pelos Gavião Akrâtikatêjê pela perda de suas terras, submersas pela UHE Tucuruí.
2002	Sentença dada pelo TRF de Brasília a favor dos Akrâtikatêjê.
05/02/2003	Um Plano de Desenvolvimento Sustentável é firmado para a aldeia Kÿikatêjê.
20/05/2003	O Tribunal Regional Federal de Brasília reconhece direito dos Gavião Akrâtikatêjê a novas terras.
26/06/2003	Os Gavião Parkatêjê interditam a Ferrovia Carajás em função do não cumprimento do acordo entre a CVRD e os indígenas. No mesmo dia, a Justiça concede liminar a favor da empresa.
01/07/2003	Os Gavião Parkatêjê e a CVRD realizam novo acordo para liberação da ferrovia.
31/12/2003	A justiça autoriza a PM a impedir a ocupação da Ferrovia Carajás pelos "Gavião" Parkatêjê.
12/02/2004	A CVRD responde a inquérito na Polícia Federal e é alvo de processo administrativo na Procuradoria Federal por espionagem aos Gavião Parkatêjê e ao prédio-sede da Procuradoria Federal em Marabá (PA).
05/05/2004	Assinado Extrato de Compromisso entre a FUNAI e a Empresa Amazonense de Transmissão de Energia (EATE) para a compensação por danos à TI Mãe Maria decorrentes da implantação de linha de transmissão de energia.
11/12/2006	Aberto no IBAMA processo para licenciamento da UHE Marabá.
10/07/2007	O Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES) aprova financiamento para a ampliação da Ferrovia Carajás.
01/05/2010	O Diretor de infraestrutura de energia elétrica e licenciamento ambiental do IBAMA afirma que a UHE Marabá atingiria 3% da TI Mãe Maria.
29/03/2011	O Ministério Público Federal no Pará envia manifestação à Justiça exigindo

	que a Eletronorte adquira imediatamente terras a título de compensação aos Gavião Akrãtikatêjê, que perderam seu território para a construção da UHE Tucuruí.
02/06/2011	O Ministério Público Federal instaura procedimento administrativo para analisar o termo de ajustamento de conduta que estipula obrigações da CVRD com as populações indígenas da TI Mãe Maria.
15/09/2011	O Ministério Público Federal instaura inquérito civil público, levando em conta os possíveis impactos da duplicação da Ferrovia Carajás para a TI Mãe Maria.
28/10/2011	Emissão de licença/autorização (ABio 009/2011) pelo IBAMA para a UHE Marabá. Se construída, a hidrelétrica afetaria diretamente a TI Mãe Maria.
10/04/2012	A Agência Nacional de Energia Elétrica (Aneel) aprova os estudos de viabilidade técnica e econômica da UHE Marabá.
01/05/2012	Em audiência na Câmara Municipal de Marabá, os vereadores demonstram seu desacordo com a construção da UHE Marabá.
11/05/2012	O Ministério Público Federal instaura processo administrativo para apurar denúncia contra a Eletrobrás, feita pelos Gavião Parkatêjê, de que a empresa não cumpria o acordo de instalação de energia elétrica na TI Mãe Maria.
17/08/2012	A Rede Justiça nos Trilhos lança pedido de apoio contra a duplicação da Ferrovia Carajás.
26/10/2012	O IBAMA concede licença de operação para a duplicação da Ferrovia Carajás.
13/11/2012	O Ministério Público Federal instaura processo administrativo para acompanhar ação judicial dos Gavião Akrãtikatêjê contra a Eletronorte, no âmbito do processo de compra de nova área a título compensatório pela perda de seu território para a construção a UHE Tucuruí.
23/05/2013	Os Gavião fecham a Ferrovia Carajás em protesto contra a precariedade no atendimento à saúde.
29/10/2013	Em visita da Presidente da FUNAI à TI Mãe Maria, as lideranças manifestam preocupação em relação aos empreendimentos que impactam seu território.
19/02/2015	O Ministério de Minas e Energia prevê o início da construção da UHE Marabá para 2015, e sua conclusão em 2023.
27/02/2015	Os Gavião ocupam a Ferrovia Carajás e reivindicam a renovação do convênio com a Vale.
01/03/2015	Interrupção do convênio entre a Vale e os Gavião.
13/03/2015	O Ministério Público Federal pede à Justiça o retorno imediato do apoio da Vale aos serviços de saúde dirigidos aos Gavião.
04/05/2015	A Vale não comparece à audiência judicial cujo objetivo era solucionar a interrupção do convênio com os Gavião.
18/05/2015	Ação da Advocacia Geral da União paralisa obras de drenagem das águas pluviais do Núcleo Morada Nova, em Marabá (PA), uma vez que a obra poderia afetar diretamente a TI Mãe Maria.
20/07/2015	A justiça federal suspende a duplicação da ferrovia Carajás.

Fonte: Mapas de Conflitos com adaptação Ribamar Ribeiro Junior. Disponível em: <http://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/?conflito=pa-povos-indigenas-da-ti-mae-maria-lutam-para-garantir-seus-direitos-e-seu-territorio> Acessado em 09/12/2019

CAPÍTULO IV

OS NOVOS “CERIMONIAIS” – RESSIGNIFICANDO AS “BRINCADEIRAS” COM OS JOGOS DOS KUPÊ

Houve um tempo entre os “Gavião” no qual as práticas rituais ou cerimoniais deixaram de ser realizadas, pelo menos de forma mais constante. Segundo Ferraz (1983), os agentes tutelares entendiam que o mais importante era a dedicação à coleta e comercialização da castanha na TIMM, e exigia que o tempo fosse destinado ao trabalho e não às festas.

Hoje, estas práticas voltaram a ser valorizadas. As “brincadeiras”, como costumam chamar as suas festas¹³⁵, são hoje realizadas de diversas formas e invenções que tendem sempre a integrar os povos que habitam toda a TIMM, apesar das suas desavenças políticas. A vida cerimonial “Gavião” guarda muitas semelhanças com aquelas que já foram descritas para o restante do conjunto timbira. Neste capítulo irei explorar as “brincadeiras” na modernidade, ou seja, como os três povos “Gavião” realizam diversos tipos de “jogos” e colocam em cena suas rivalidades e “cisões” internas.

Voltando ao tempo da “sem cerimônia” entre os “Gavião”, não seria interessante afirmar como outros autores da literatura etnológica “Gavião” fizeram, levando em consideração apenas os *Parkatêjê*. O que é sempre importante relembrar que os “Gavião” no seu conjunto estavam separados, desagregados, dispersos, um povo distanciado do outro, e isso dificultava a realização de atividades cerimoniais de forma mais constante. Esta situação modificou-se muito a partir do processo de “ajuntamento” ou integração compulsória na mesma “reserva”.

¹³⁵ Fernandes (2010, p. 39-40) diferencia “festas” de “brincadeiras” a partir do relato de *Kykyiré* (cacique da aldeia *krîpêi*): “As brincadeiras são compostas por elementos culturais comuns como pinturas corporais, corridas de toras, dança com maracá no pátio da aldeia (...). Há uma brincadeira para cada grupo cerimonial por isso chamadas de brincadeira do gavião, e brincadeira da arara, também são realizadas as brincadeiras dos grupos cerimoniais que levam nome dos animais da água: peixe, lontra e arraia. Cada brincadeira, além dos elementos que são comuns contém atividades que são próprias do grupo cerimonial em questão”. No entanto, no contexto desta tese, vou chamar de “brincadeiras” as festas, cerimônias e seus eventos de natureza esportiva, a partir do que de maneira comum me foi apresentado tanto nos relatos quanto nas minhas observações em campo. Lévi-Strauss (1997, p. 46) diferencia jogo e rito: “todo jogo se define pelo conjunto de suas regras, que tornam possível um número praticamente ilimitado de partidas; mas o rito, que também se ‘joga’, parece-se mais com uma partida privilegiada, retida entre todas as possíveis, pois apenas ela resulta em um certo equilíbrio entre dois campos”.

De qualquer forma, no período anterior, entre 1966 e o início dos anos 80 (século XX), podemos dizer que praticamente houve um tempo “sem-cerimônia”¹³⁶. Tempo de submissão às atividades de extração da castanha sob controle do órgão indigenista, de baixa populacional em processo de reorganização com novos arranjos matrimoniais. Esta pausa cerimonial não pode ser vista apenas como símbolo do enfraquecimento da cultura “Gavião”, portanto, que teria se submetido facilmente à “pacificação”, mas como uma temporalidade “Gavião” vivida para se reorganizar socialmente e se fortalecer culturalmente. E foi isso que aconteceu quando as coisas começaram a tomar novos rumos: o “controle” da extração da castanha¹³⁷; o rompimento com missionários da Missão Novas Tribos no Brasil¹³⁸; o protagonismo nas negociações com os empreendedores e o fortalecimento da ideia de “comunidade”.

O período de “sem-cerimônia” coincide com as primeiras pesquisas de campo mais aprofundadas e conduzidas por importantes nomes da antropologia (Expedito Arnaud, Roberto da DaMatta e Iara Ferraz). Contudo, desde o chamado primeiro “contato”, anterior ao processo de deslocamento para TIMM, os “Gavião” viviam momentos de crise demográfica e baixo crescimento populacional¹³⁹. Tempos difíceis esses dos “encontros com os *kupẽ*”, mas também tempos de novas estratégias de sobrevivência física e cultural, que podem ser compreendidas como necessidades de conhecer, experimentar o outro¹⁴⁰! Fato que pode ser observado no relato do antigo líder *Krôhônrenhum*:

¹³⁶ Essa expressão foi usada por Calavia Sáez (2006, p. 122) no contexto do universo ritual dos Yaminawa, no estado do Acre. O autor também lembra que a noção de “ritual” sempre foi usada, na antropologia, numa dimensão mais generalizada.

¹³⁷ Vale à pena lembrar o que disse a antropóloga Iara Ferraz num relatório de 1976: “Ao mesmo tempo, retornaram sua vida cerimonial – corridas de tora, jogos de flecha, cantos e o corte tradicional dos cabelos, num gesto de plena reafirmação de identidade étnico-cultural, que vinha sendo diluída, uma, vez que foram colocados a beira de uma rodovia estadual” (FERRAZ, 1976, p. 04). Neste mesmo ano foi realizada a festa do milho (*Pôhytetet*).

¹³⁸ Esta ruptura torna-se muito mais significativa se lembramos que os missionários evangélicos influenciavam de forma decisiva as práticas culturais dos “Gavião”. Os missionários dominavam a instrução escolar na comunidade e submetia os indígenas à doutrinação cristã. Na aldeia, chegaram a implantar um sistema de autofalante na praça central e, segundo Arnaud (1984, p.50), “a aldeia era periodicamente irrigada com cânticos religiosos no idioma *Krikati* e ainda mais passaram os missionários a tentar modificar certos usos e costumes indígenas”.

¹³⁹ Os *Parkatêjê* eram compostos de 21 membros: 18 rapazes, três mulheres e uma criança. Neste contexto, praticavam a poliandria, “pela falta de mulheres”, de acordo com Vieira Filho (2018, p.24).

¹⁴⁰ Essa visão de “contato” é registrada por Leopoldina Araújo (1989, p. 10): “O índio quer amansar o *kupẽ* para conseguir objetos novos, sua técnica é de aproximação cautelosa, mantendo-se nos limites de seu território.”

A terra é tua, lá não é tua não! Vem embora. Eu disse: espera aí, me deixa pensar primeiro, porque eu tenho medo de levar a mulher e ela parir no meio do caminho, eu não quero, não! Espera aí! Eu aturei [...], mas eu não ia adoidado. Decidi ir primeiro pra conhecer e ver se me agradava. Eu não estava entendendo, precisava ver direitinho. Deixei Madalena lá e vim com a turma. (KROHÔKRENHUM, 2011, P. 79)

Essa breve volta ao passado dos “Gavião” tem por objetivo defender a ideia de que a relativa “ausência de “cerimônia” é, na verdade, uma estratégia de resistência e de reorganização social. Além disso, temos que compreender que, muitas vezes, de acordo com Calavia Sáez (2018, p. 60), “os saberes tradicionais encontram-se mais facilmente na memória que na prática. Mas, além disso, esses saberes criaram-se e se transmitiram num contexto que não mais existe, que é improvável que torne a existir”. No caso dos “Gavião”, constatamos que permaneceu na memória aquilo que não se “podia” fazer numa época, e que voltou para a prática desde que se tornou possível. Para Ferraz (1983, p. 22) essa retomada é uma estratégia rearticulada em face às ameaças impostas pelos não-indígenas (*kupê*). Conforme já vimos, o convívio com os religiosos e com os agentes do SPI/FUNAI ocupou o tempo dos “Gavião” com atividades completamente exterior ao seu mundo cultural e social.

“Quando nós chegamos, era um tempo triste”, disse *Krôhôkrenhum*. Era um tempo novo, os “Gavião” precisam se adaptar ao lugar e à nova realidade. “Nesse tempo, quando nós éramos pouquinhos, eu limpei o meu terreno. Assim, já começou a bola... até hoje.” (2011, p. 91). O líder “Gavião” tem aqui a clareza de que o deslocamento compulsório trouxe perdas irreparáveis. Nesse sentido “o contato com a bola” foi uma maneira de aliviar essas perdas, e preparar uma “retomada” cultural em novos termos e modalidades.

Neste capítulo pretendo descrever as mais recentes “brincadeiras” que pautam os grandes eventos realizados pelos “Gavião”, que são marcadores de diferença. Este novo tempo de “festas” não pode ser completamente dissociado do período anterior, qual seja, aquele que pode ser identificado entre a década de setenta (mais precisamente, 1976) com início da retomada de alguns rituais¹⁴¹ e a década de oitenta (mais precisamente, 1983), após a construção da aldeia *Kaikoturê* - um espaço amplo que permitiu o agrupamento dos três povos.

¹⁴¹ Ferraz (1983, p. 88) vai chamar de “ordem renovada” o conjunto de rearranjo promovido pelos Parkatêjê tendo em vistas a dinâmica da produção cultural.

A brincadeira chamada *Weweiahôkti*¹⁴² é uma atividade bem planejada, que consiste no “rpto” de uma criança antes de o sol nascer. Essa criança fica sob os cuidados de uma determinada família, que só a devolve no fim da tarde, quando ela regressa para a casa de seus pais pintada. Nesse momento, a mãe da criança “paga” o serviço da família que cuidou da criança naquele dia, geralmente com o alimento denominado *berarubu* (*kuputi*). Outra “brincadeira”, denominada *Mêjên*¹⁴³, consiste na troca de comida entre adultos, alternando mulheres e homens. Podemos caracterizar a brincadeira como uma troca de papel ritual entre homens e mulheres. Estes são apenas dois exemplos brevemente resumidos, de tantas outras brincadeiras (ver quadro abaixo), que são realizadas hoje em dia e que adquirem o sentido de “retomada”¹⁴⁴ no interior da TIMM, e sobre as quais vamos voltar a falar com mais detalhes logo à frente.

Quadro 12: Caracterização das Brincadeiras do povo “Gavião”

Ritual	Temática	Expressão	“Brincadeira”
<i>Põhytetet</i>	Festa do milho verde – ocorre no período da chuva (colheita do milho verde).	Envolve os grupos cerimoniais “arara” e “gavião”.	Jogos de peteca e dança.
<i>Tep</i>	Festa do peixe – brincadeira do tempo da chuva; festa dos bichos da água .	Confecção de máscaras (<i>Tep Krã</i> = cabeça de peixe) com folha da palmeira babaçu.	Dança no pátio ¹⁴⁵ acompanhada de cantos do peixe (peixes na água e na chuva).
<i>Pêmp</i>	Iniciação à vida adulta (ritual de passagem).	Furação do beíço (lábios) dos meninos, reclusão.	Dança no pátio seguida pelas <i>pempkwyi</i> (meninas moças).
<i>Ropkrã</i>	Festa da cabeça da Onça.	Ocorre quando se mata uma onça.	Dança, durante a qual alguém bate nas mulheres com o rabo ou a cabeça

¹⁴² Conferir tradução feita por ARAÚJO (2016, p. 244).

¹⁴³ Conferir tradução de ARAÚJO (2016, p. 163). É importante ressaltar que ela integra cilos maiores (*Tep, Hak*).

¹⁴⁴ “Em matéria de Lucio Flavio Pinto, o jornal *O Liberal*, de Belém/PA, circulando no dia 06 de junho de 1976, trazia a seguinte manchete: *Os índios Gavião voltaram a dançar a festa do hák; eles estão felizes*. Libertos das amarras representadas pela ação missionária protestante e pelo trabalho forçado imposto pelos agentes da FUNAI, os indígenas puderam imprimir um estilo de vida onde a alegria, e não a lamentação, era o traço principal” (SANTOS, 2012, P.72).

¹⁴⁵ Pátio ou praça, são termos usados por Nimuendaju para descrever este tipo de espaço, em vários de seus trabalhos sobre os Timbira. No entanto, não vejo esses termos serem empregados pelos “Gavião”. Os *Kyikatêjê* geralmente o denominam apenas como *Kajipôkre*. Outros termos, mais usados em toda a TIMM, são “centro da aldeia” ou no “meio do círculo”.

			da onça.
Perfuração dos lábios	Prática de furação dos lábios dos meninos.	Envolve também a escarificação das pernas – com o objetivo de fortalecer os corredores de tora.	Canto.
Corrida de Tora grande (<i>Krowa péj</i>)	Realizada no encerramento de um ciclo cerimonial.	Corte e pintura da tora; celebração realizada pelos grupos “arara” (<i>Pàn</i>) e “gavião” (<i>Hakti</i>).	Corrida acompanhada de cantos; buzinas (<i>Hōhī</i>) ou instrumento de sopro.
<i>Mêjên</i>	Os homens dançam como se fossem mulheres e as mulheres como se fossem os homens (inversão de papéis).	As mulheres usam o <i>Amjijaká</i> (um adorno que é usado apenas por homens e crianças).	Homens assumem as tarefas das mulheres.
<i>Kwyi</i>	Festa da menina moça.	Cerimônia da moça escolhida para comandar as brincadeiras; aquela que fica na frente.	Faz parte do encerramento de um ciclo cerimonial.
<i>Weweiahôkti</i>	O cuidado com a criança.	Caracterizada pela reciprocidade: elaboração do <i>berarubu</i> para ser pago à família que cuidou da criança.	Pintura da criança.
<i>Inkrer kati</i>	Cantoria.	Cantos coletivos.	Cantos associados aos ciclos cerimoniais.
<i>Kruxwy</i>	Troca/reciprocidade.	Pintura de duas crianças antes do nascer do Sol e banho ao pôr do Sol.	Brincadeira de pegar a criança.
<i>Krowajonoré</i>	Cerimônia dos noivos.	Uma pessoa, com a embira na mão e em frente à perna, sai pulando atrás da namorada.	Dança dos namorados.
<i>Brincadeira de matar</i>	Medir força entre homens e mulheres.	Acontece durante uma noite de lua cheia.	Homens se transformam em animais (porcos) e correm na mata até serem capturados pelas mulheres.

Ciclo cerimonial dos “Gavião”

Para os “Gavião”, que haviam deixado de fazer seu ciclo cerimonial *Wakmẽre* há mais de vinte anos, o ano de 1981 é um marco da “retomada”. Uma coisa era fazer uma festa de quatro meses antes do contato/aproximação, outra, bem diferente, é combinar a realização de festas com a nova dinâmica de trabalhos na roça e coleta de castanha junto com as séries de reuniões em defesa do território diante do impulso do complexo de empreendimentos. Outra dificuldade, logo percebida, foi o enfraquecimento do uso da língua materna¹⁴⁶, fato que levou os mais jovens a não compreenderem bem a língua dos pais e, assim, não puderam transmitir adequadamente sua “cultura”. Só mais tarde as lideranças perceberam que, com a ajuda da própria escola, deveriam reverter essa situação com o ensino da língua materna.

A instituição cerimonial dos “Gavião”, em ciclos de curta e longa duração, marca como são realizados os seus ritos: cada ritual tem sua história, expressa seja no canto, na dança, no jogo de flecha ou nas corridas de tora que universaliza os laços simbólicos do povo. Essa expressividade do ser “Gavião” por meio dos rituais ainda hoje passa por um amplo processo de recomposição das suas práticas - a partir de um quadro dramático, que foi a depopulação, como já citamos. Por exemplo, podemos dizer que a classe de idade, uma instituição importante para qualquer ritual “Gavião”, passa por uma ressignificação.

***Põhytetet*: A festa do milho**

Esta “brincadeira” é uma comemoração pela colheita do milho novo. No meu trabalho de campo não pude observar e descrevê-la de forma minimamente adequada, mas podemos consultar as fontes bibliográficas para fazer uma breve apresentação de suas principais características. O ritual inicia-se com a pintura dos corpos dos jovens e com a confecção das “petecas”, que são feitas com as primeiras espigas da colheita. Os jovens são adornados com tinta de urucum. No meio da festa do milho (*Põhytetet*) há outras práticas rituais, como a corrida de tora. Os

¹⁴⁶ O cacique Zeca Gavião narra a necessidade de a língua ser falada: “os mais jovens não estão tendo isso, e agente está vendo como acha uma estratégia para trabalhar, porque a língua materna, ela está sendo muito escrita, escrita e escrita, e a parte oral, que é importante, não está sendo utilizada, mas a fala mesmo, para sentir a essência dos Gavião, é preciso” (transcrita do áudio da entrevista de 13 de março de 2018).

grupos cerimoniais se articulam em torno de um círculo, a partir do “aviso” de um instrumento de sopro confeccionado em bambu (*Hõhĩ*): este é o sinal para o começo do jogo de peteca (*aprykrã*).

No relato de *Katêjuprê* e *Awpjêti*¹⁴⁷, a festa se estrutura assim: a primeira coisa que os praticantes da atividade devem fazer é acordar cedo, ir atrás do milho e colocá-lo no meio do pátio; a peteca é fabricada lá mesmo, período no qual também são entoadas cantigas do milho, são cinco músicas; após o canto, ainda pela parte da manhã, os *mêprekre* jogam flecha; no período da tarde, enquanto outros cantos são entoados, de acordo com a atribuição de cada grupo cerimonial, um vai cortar a tora para correr no dia seguinte, o outro vai caçar para fazer o *berarubu*.

Refletindo sobre a festa do milho e outras brincadeiras, em 2018, a liderança *Awpjêti*, me disse:

No nosso caso, nós fizemos em conjunto com a aldeia *Akrâkaprêkti*. Nós nunca vimos os *Akrãti* fazendo, então, nós queremos colocar em prática e todos os anos fazer. Mas nós temos que fazer incluindo os jovens, porque os *mêprekre* nos constrange, ficam chamando nossa atenção na hora de fazer a brincadeira. A gente quer apenas um para acompanhar nós. (KATÊJUPRÊ, 16 de março de 2018)

Os *mêprekre* têm a preocupação de “fazer tudo direitinho”¹⁴⁸, de acordo com as normas ou códigos dos antigos, o que destoa da noção de “aprender fazendo” dos mais jovens. É importante lembrar que cada um dos (três) povos da TIMM tem seus próprios marcadores de diferença, que devem ser levados em conta na prática da vida ritual. Nesse sentido, comenta uma liderança do povo *Akrãtikatêjê*, que convivia com o povo *Kyikatêjê* até há pouco tempo numa mesma aldeia, e somente passou a se reconhecer como *Akrãtikatêjê* depois da criação de uma nova aldeia, específica para este último povo:

Nós estamos pensando em fazer só com as aldeias do povo *Akrãtikatêjê*, porque cada povo modifica também, inclusive aqui teve um embate, eles [os *Kyikatêjê*] já reconhecem que aqui é aldeia do povo *Akrãtikatêjê*. Aí, nós estamos fazendo, só que nós estamos mostrando como fazem os *Kyikatêjê*. [Há uma diferença dos *Akrãtikatêjê* para os *Kyikatêjê* na festa do milho?] Tem! A diferença é o *Krixwy*¹⁴⁹ que eles não sabem quem é! A nossa *Krixwy*

¹⁴⁷ Duas lideranças jovens e importantes dos “Gavião”, que lideram a aldeia *Akrãtikatêjê*.

¹⁴⁸ Narrativa usada por *Krôhokrenhum* para ensinar os jovens sobre a maneira correta de fazer “brincadeiras”, ponto ao qual voltaremos logo à frente, quando falarmos do ritual *pêmp*.

¹⁴⁹ Para compreender melhor o que é o *Krixwy* de alguém, *Krôhokrenhum* narra assim em uma passagem do seu livro: “Agora eu vou contar a história de minha vida: o meu *Krixwy* sempre me acompanhou, até hoje. Até eles estão me olhando, eu mesmo vi. Por que eu não morri? Todos os

é quem nos nominou, é o nosso ‘padrinho’. Aí tem o ‘afilhado’ dessa pessoa. No caso deles, cada um conhece quem é a sua *Krixwy*, no nosso não! Eles falam que não reconhecem o nosso *Krixwy*, mas do povo *Kyikatêjê*, eles conhecem todas os *Krixwy*. Foi a única coisa que eles questionaram da nossa brincadeira. Então, nós trouxemos a vovó que mora lá outra aldeia (*Amtâti*) para explicar para nós, e ela disse que não tinha mesmo *Krixwy* na nossa aldeia (KATEJUPRÊ; AWPJÊTI, 16 de março de 2018)

No caso do *Krixwy* é o amigo formal com o qual não é permitido falar ou mesmo dirigir o olhar, aparece como elemento da proteção, como guardião que cotidianamente está presente nos processos de socialização, e não é diferente nas “brincadeiras”, que associando a narrativa de *Krôhokrenhum*: “ninguém vê onde estão os *Krixwy*. Ele acompanha a pessoa. Então essa história está viva ainda”.

Imagem 17: Confecção da peteca (aprykrã)



Foto de Kokiniré (Madson), 2016

Pẽmp – Rito de passagem para vida adulta

Este rito de passagem demarca a fase da vida adulta dos jovens. Em outras sociedades timbira, como no caso dos *Apinayé* e os *Ramkokamekra*, o mesmo ritual é chamado é praticado, com pequenas variações de um povo para outro. O objetivo do ritual é promover o fortalecimento do corpo e preparar os jovens para

meus parentes apontaram flecha para mim [...]. Eu queria me proteger mais flechado na parte de trás das minhas costas. Por que eu escapei? Não tinha jeito de escapar! Por que eu escapei? Porque meu *Krixwy* não me deixou, não me deixou de jeito nenhum. Ele me aprumou assim, mas eu não morri, porque ele entrou bem no meio, ele pegou a mão e pegou a flecha, quase entrou” (2011, p. 168).

compreender a nova fase da vida, seja como caçador, cantor, arqueiro, corredor de tora ou outra função mais específica.

Segundo um dos interlocutores da pesquisa, *Piaré*, “o *Pěmp* de antigamente só brincava com respeito ao outro”. Então, a mulher que escolhe um *pěmp* (ou *pěmpkra*, para designar os jovens em iniciação à vida adulta) deve cuidar dele o dia todo - na manhã, no almoço e no jantar -, e o *pěmp* deve ir para a mata, junto com outros parceiros, para caçar, de preferência um jabuti, ou outro bicho para “pagar” aquele que está cuidando dele. Quando se trata de um animal maior, ele já é cortado em partes e dividido com os demais lá na mata. Os *pěmpkra* vão caçar todos juntos, numa experiência que lhes rende maior responsabilidade. E todo trabalho do *pěmp* é assim: ir para a roça, arrancar raízes, enfim, fazer qualquer tipo de atividade ordenada pelo “chefe”. Alguns destes jovens já são casados no momento do ritual e, por se tratar de um período longo “fora” de casa, o “chefe” abre uma exceção para que eles possam se encontrar com as esposas. O encontro é feito às escondidas e de forma muito rápida, pois se trata, na verdade, de uma quebra de regra.

No caso dos *Apinayé*, relatado por Nimuendaju (1956; 1983), “durante o período de reclusão dos *pemb*, é proibido celebrar outras danças e cantigas na praça”. Caso isto aconteça, “o cantador é derrubado e o maracá é quebrado” (p. 48) pelo dono da festa¹⁵⁰. O canto deve ser específico para o ritual *pemb*. Os jovens são divididos em cantores de grupos cerimoniais, fato que possibilita cada pessoa “Gavião” se integrar em suas metades¹⁵¹. Como sabemos, o povo “Gavião” se organiza em ciclos cerimoniais¹⁵² em Arara (*Pàn*) e Gavião (*Hàk*). Portanto, a iniciação dos jovens e sua participação neste ritual se colocam como condição para a perpetuação das “brincadeiras” e da forma social dividida em metades.

Vale ressaltar que ser *pěmp* não é apenas um estágio marcado pelo ritual, como observa Ferraz (1987, p. 05): “alguns homens são *pěmp* a vida inteira, observando, sobretudo a correção, o comportamento social, o pouco falar e o conhecimento acurado das tradições”. Esse ser “*pěmp*” cotidianamente é uma condição, pois, da continuidade da cultura e do “modo de ser” do povo “Gavião”.

¹⁵⁰ O dono da festa entre os “Gavião” é chamado de *hõxyñ*. Leopoldina Araújo 92016, p. 79) nomeia-o *Hõxwyin*: “é o responsável pela festa, é o que convoca”.

¹⁵¹ As metades cerimoniais são importantes modos de operacionalização do sistema social “gavião”, o nome (dado pelo nominador/padrinho) vincula cada pessoa a uma destas metades.

¹⁵² Ferraz (1983, p. 94) denomina esses grupos de “frações cerimoniais”, já nesta tese preferi usar, com o mesmo sentido, “grupos cerimoniais”.

Imagem 18: Cena de um ritual pẽmp



Foto de Kokiniré Gavião (2018)

Jogos de flechas – Kuwe e Kruwa

Como já mencionei nos capítulos anteriores, o cotidiano dos *mẽprekre* é marcado por jogos de flechas. São disputas previamente marcadas por meio de “partidas” ou, informalmente, disputas nos acampamentos das aldeias durante momentos de recreação, ou, ainda, como “brincadeiras” situadas no contexto específico de alguma cerimônia. Neste último caso há uma “disputa” entre a metade “arara” e a metade “Gavião”.

Durante os “jogos da castanha”, realizados na aldeia *Kyikatêjê Amtáti*, acompanhei uma competição de jogo de flechas. Auxiliado pelo meu interlocutor *Prêkrutil*, fui descrevendo cada momento dessa prática entre os “Gavião”. Segundo *Prêkruti*, há dois tipos de lançamentos de flechas caracterizados pela maneira como são lançadas: são as modalidades *Akô* e *Kaipy*.

Entretanto, de acordo com Ferraz (1998, p. 114), estas duas modalidades são denominadas *Pyka nã* (flecha que é lançada para frente, a partir de uma longa distância, até acertar o alvo) e *Akô nã* (flecha que é lançada para baixo). Ao que tudo indica, não se trata apenas de uma questão de grafia, pois Santos (2015, p. 51) assim descreve a modalidade *Kaipy*: “são atiradas em um “alvo” preparado ao chão, com folhas da palmeira, que são dobradas, deixando o caule da folha apoiada sobre

duas madeiras fixas ao solo. O guerreiro se posiciona entre 5 a 10 metros de distância, atira em direção a essa dobra das folhas, fazendo com que a ponta da flecha acerte rente ao caule, como se fosse uma mola, ganhando mais impulso, e retomando sua direção a um alvo fixo normal, pontuando nos acertos pré-determinados”.

Imagem 19: Arco e Flecha



Fotografia de Magno Barros (2018)

Difícilmente se utiliza do arco e da flecha para caçadas hoje em dia. A sua fabricação tem como finalidade quase única as “brincadeiras”. Num depoimento dado no dia 04 de abril de 2018, *Tônkyre* nos relatou: “Na nossa cultura, nossos pais, antigamente, queriam que nós casássemos, porque o homem, ou ele era um caçador, ou era um arqueiro, ou era um corredor”¹⁵³. Essas três qualidades que se buscava no homem “Gavião” tinha um eixo orientador: o caçador sustentaria o pai e a família; o arqueiro ganharia flechas para os pais e para os cunhados; o corredor teria a missão de levantar a tora, ajudar os pais e os cunhados.

¹⁵³ Vale lembrar que, nas “brincadeiras atuais”, as mulheres participam de forma entusiasta e dedicada dos jogos de arco e flecha.

Corrida de Tora

Na literatura etnográfica timbira, mais uma vez Nimuendaju se destaca na descrição da corrida de toras. E, por várias vezes que tive a oportunidade de acompanhar as corridas, posso afirmar que são adequadas suas observações. E, mais, ainda hoje os “Gavião” fazem suas “brincadeiras”, que podem ser descritas longe do folclorismo *kupê*. Claro, como toda prática social e cultural, ao longo do tempo, há transformações. Com relação às observações feitas pelo etnólogo alemão, o esquema de posicionamento dos corredores não é mais levado em consideração à classe de idade¹⁵⁴, a formação dos corredores ao longo do círculo se dá a partir daqueles que estão dispostos a correr e de acordo com o pertencimento às suas metades, geralmente identificados pelas cores do “calção” (vermelho ou amarelo) ou pela pintura corporal relacionada ao seu grupo cerimonial.

Entre os “Gavião”, em que ocasião ocorre a corrida de tora? Antigamente, de acordo com nossos interlocutores, todos os dias pelo amanhecer havia corrida de tora, corriam pelas trilhas na mata até o sol raiar. Era prova de força, exercício diário para fortalecimento do corpo, movimento firme e revezamento. Isso não acontece mais, todavia a memória não foi apagada, é o caso de *Pepkrakte Konxarti*¹⁵⁵, que narra: “estava me lembrando, o que fazia à noite, era correr tora, meia noite, duas horas da manhã, cinco horas da madrugada correndo tora, com lanterna e a tora nas costas para tentar chegar primeiro na aldeia”. Lembrar-se de uma tradição é parte do cotidiano “Gavião”, basicamente em todas as conversas com nossos interlocutores, estes buscam em suas memórias algo importante para trazer ao presente. No caso da corrida de tora, o lance entre o passado e o presente, é demarcado pela sua permanência e ocorre nos principais eventos organizados por cada aldeia, está presente nas apresentações quando consideram uma visita importante. Isso tudo pra afirmar que as corridas são partes indissociável dos ciclos rituais (as “brincadeiras” intrínsecas ao calendário anual do povo “Gavião”: como a festa do milho (*Põhytetet*) , *pěmp*, *Nkrerekati* (cantos coletivos), e os jogos que descreveremos com mais detalhes logo abaixo).

¹⁵⁴ De acordo com Nimuendaju (2001, p. 154): “Uma classe de idade abarca todos os indivíduos iniciados ao mesmo tempo. Visto que as iniciações se estendem por um espaço de tempo de aproximadamente 10 anos, existe entre as diversas classes uma diferença de idade média proporcional”.

¹⁵⁵ Cacique Zeca Gavião da aldeia *Kyikatêjê Amtáti*, relato registrado em 13 de janeiro de 2018.

Por que descrever os principais aspectos da corrida de tora neste capítulo? Trago como objetivo pensar como os três povos se envolvem com seus grupos cerimoniais em algumas cerimônias específicas, que são realizadas em conjunto, o que implica refletir até que ponto os processos de cisão “tradicionais” tem ou não sido atualizados, por meio destas atividades cerimoniais, no contexto do neoaldemento. Nesse sentido, é importante frisar que estas cerimônias estão vinculadas aos aspectos do parentesco, quando mesmo morando em aldeias diferentes, os componentes dos grupos (arara e gavião) não estão distanciados de seus vínculos com os compromissos de seus papéis sociais.

Na corrida de tora, há pessoas específicas encarregadas de ir na mata fazer, escolher a árvore, efetuar o corte, confeccionar cuidadosamente a tora, o que inclui descascar e furar (ou esculpir) a tora para facilitar o manuseio no deslocamento de ombro em ombro durante a corrida. Durante o trabalho de campo em julho de 2016, pude acompanhar o cacique *Kuwêxêre* no corte e na confecção da tora grande (*Krowapéj*). Fomos para aldeia *Rôhokatêjê*, onde um grupo de homens estava encarregado na missão de construção da tora, que envolve também abrir trilha para a remoção da mata até a aldeia. Esta tora foi confeccionada para ser usada no final do *pêmp* de 2016, que ocorreria na primeira semana de agosto (que foi o último cerimonial do capitão *Krôhokrenhum* em vida).

Krowapéj é a corrida que finaliza um ciclo cerimonial¹⁵⁶. No caso do luto em homenagem ao primeiro ano de falecimento do líder *Krôhokrenhum*, ocorrido em outubro de 2017, a tora foi colocada próximo ao cemitério. Dali, um grupo de corredores se revezava, carregando a tora, até o acampamento da aldeia *Parkatêjê*, local onde se encontrava a comunidade e os convidados que vieram prestigiar esse momento solene.

Pela que pude observar e ler nos relatos sobre a corrida de tora, houve uma leve alteração naquela que ocorria no passado (a disputa era entre grupos cerimoniais¹⁵⁷) e de hoje (uma disputa entre aldeias), fato que é decorrente, pelo menos em parte, da reorganização social por meio dos neoaldeamentos. No entanto, a corrida mantém algumas dimensões performáticas inalteráveis: os

¹⁵⁶ Geralmente a *Krowapéj* é feita a partir do troco de uma sumaúma. Outras espécies de árvore podem ser usadas desde que seja de igual tamanho à sumaúma, que é apreciada pela sua dimensão e o brilho dado pela pintura em urucum.

¹⁵⁷ Referente ao sistema de organização cuja divisão clássica em metades cerimoniais é parte dos povos timbira, isso observado a partir das narrativas e das leituras etnológicas sobre os Timbira, sobretudo os escritos de Nimuendaju (2001) sobre a corrida de tora.

vezamentos; o modo de como se reveza quando um corredor, sem parar, encosta o corpo no ombro do outro e passa a tora; as mulheres consanguíneas que jogam água nos corredores do seu grupo (um banho rápido que alivia a tensão do esforço físico); e, por fim, o canto em círculo ao redor dos corredores, que sinaliza um gesto de agradecimento.

Imagem 20: Corrida com a Krowapéj



Foto de Magno Barros (2018)

“Esportivo” ou “Cultural”: *ma nã kĩn nire, ma nã kĩn nĩre.*

O meu dever é com a cultura, se vocês incentivarem a jogar flecha, pintar, aí eu estou com vocês, mas na esportiva não conte comigo” (PAIARÉ, 20 de janeiro de 2014)

Na visão de *Paiaaré*, jogar futebol seria uma prática “esportiva”. Assim ele separava os tipos de jogos praticados pelas aldeias, aquelas que estavam mais ligadas ao “esportivo” e aquelas ligadas ao “cultural”. Na epígrafe acima, *Paiaaré* registra seu posicionamento frente a uma outra liderança que lhe tinha pedido apoio. “Eu expliquei para ele, que queria que eu apoiasse o goleiro da seleção brasileira e coisa e tal, todo mundo jogando bola, eu disse: Zeca, você sabe que eu nunca amei o esportivo, eu amei é o cultural, o indígena!” É curioso perceber a reação de alguns

“Gavião” com relação ao que se chama de “esportivo”, geralmente as atividades praticadas no âmbito do futebol. Esses jogos ocorrem desde o deslocamento para TIMM, quando do contato com os *kupe*: agentes do SPI/FUNAI e trabalhadores da castanha, ainda no final dos anos sessenta.

Hoje, o gosto e a prática do futebol têm, de um lado, atraído os jovens das gerações pós anos sessenta, por outro lado, principalmente por parte dos *měprekre*, tem havido uma preocupação quanto a uma preferência pelo futebol em detrimento das atividades da “cultura” ou as “brincadeiras”. No entanto, a narrativa de *Krôhôkrenhum* vai ao encontro da tradição e modernidade¹⁵⁸: “O tempo que estamos vivendo é outro. Tudo tem que ser pensando com calma. Eu quero pensar, eu quero a cultura de vocês, ***ma nō kĩn nire, ma nō kĩn nĩre***”, o que pode ser traduzido como “dê-me o que é bom/bonito”.

Ao longo dos últimos dez anos na TIMM têm ocorrido uma série de eventos cujo delineamento tem sido marcado pela realização de uma espécie de “olimpíadas”, inspiração nos jogos indígenas¹⁵⁹ que consta no calendário nacional. Estes jogos são realizados pelos três povos em suas respectivas aldeias.

Se ainda há uma preocupação com os efeitos “nocivos” da prática do “esportivo” - por exemplo, o acirramento de conflitos que pode gerar cisões, como passado -, agora o objetivo principal dos jogos é promover a integração na vida social dos “Gavião”. Na verdade, a maioria de meus interlocutores reforçam, quando tratam desse assunto, a importância de potencializar o que chamam de cultura, para reafirmar suas posições enquanto grupo étnico. Isso fica claro na narrativa de *Paiafé*: “eu posso apoiar se for da cultura, vamos fazer resgate, eu estou aqui para fazer isso, mas esportivo não! Sabe por quê? Porque isso traz problemas, traz desavenças, as pessoas brigam muito! Aí você não conhece mais ninguém porque as pessoas mudam” (PAIARÉ, 13 de março de 2014). No entanto, o discurso que apela para a diferença permanece, como pode ser observado nesta fala do cacique *Parkatakre* da aldeia *Akrãti*:

Qual o nosso diferencial? É a cultura! Eu estava falando para o meu irmão: olha está na hora da gente começar a praticar a cultura, consorciar para fortalecer a cultura, porque se a gente quer ser diferente, a gente quer

¹⁵⁸ Conferir em KROHKRENHUM (2011, p. 150).

¹⁵⁹ De acordo com Fassheber; “Chamamos, atualmente, de Jogos Tradicionais Indígenas o que cada povo inventou de fazer de modo bastante diversificado e dinâmico para afirmar e manter a identidade de sua vida lúdica e/ou ritual”. (FASSHEBER, 2010, p. 76)

mostrar qual a diferenciação, a gente mora na aldeia e não tem cultura. Nós vamos receber uns estudantes de uma escola para fazer uma visita, nós vamos fazer as comidas típicas, confeccionar as toras, vamos cantar, e eles vão participar juntos. A gente vai mostrar as roças, as farinhas e também vamos providenciar o arco-flecha, que é dos jogos que a gente faz. Tudo isso é para fortalecer nossa cultura, e um passo a mais para as crianças que não veem isso também se interessar. (PARKATAKRE, 13 de Março de 2014)

Então, pela lógica (e prefiro conceber isso como uma afirmação) o processo de recomposição – neste contexto, quando afirmam que perderam e precisam “resgatar”¹⁶⁰ suas “festas”, “cerimonias”, “brincadeiras”, suas atividades culturais - é intrínseco ao modo de ser dos “Gavião”. Para corroborar esse entendimento, trago o relato de *Parkatakre* que, como componente do povo *Akrātikatêjê*, foi deslocado para a TIMM no início dos anos oitenta.

Quando eu cheguei aqui (TIMM), a tradição, as pinturas corporais, o corte de cabelo, cortavam de todo mundo, tinha festa, todo mundo cortava. E as comidas típicas! Não rolava outra coisa, era cultura viva, você estava vivendo cultura ali. Todas as brincadeiras, quando eram artesanais, elas eram feitas mesmo de acordo com o que estava escrito: milho verde vai ter peteca. Na época da caçada, todo mundo ia e tinha que pagar os meninos que nasciam, tinha que fazer aquele *berarubu* grande [...]. Tudo isso é cultura, tudo isso é tradição. Aí, no final das festas, tinha Arara e Gavião, Lontra, Arraia e Peixe. Aí, cada final de festa reunia os dois grupos rivais, corriam tora e, quando terminavam, pegavam as cabaças e corriam para o meio da aldeia gritando de acordo com seu grupo, se for gavião ou arara. (PARKATAKRE, 13 de março de 2014)

Considerando que o período relatado por *Parkatakre* é o mesmo que compreendemos como o tempo da “retomada”, isso implica em reconhecer que várias das atividades relatadas não eram mais praticadas pelos jovens daquele tempo. Talvez tivessem apenas ouvido falar delas através dos *mêprekre*, que relatavam suas experiências vivenciadas antes, no tempo dos “frades”, da “montanha” ou do “praialto” – lugares de memória da geração mais antiga que ainda vive e pode compartilhar com os rapazes e moças os acontecimentos e os rituais que eram praticados pelo seu povo.

Sem sombra de dúvidas, essa capacidade de se reorganizar é vista como elemento permanente, se ela não pode ser dissociada de uma temporalidade, ela

¹⁶⁰ Volto a insistir que “resgate” é uma “noção” dura demais, que conota uma perda ou até mesmo a morte de uma “tradição”, de um feito; uma ideia de que o contato (ou o choque por um acontecimento) leva abruptamente ao desaparecimento. Romper com esse paradigma do “resgate” enquanto necessidade de ir atrás, de busca ou de encontro ao que já ocorreu é necessário para mostrar que as transformações se dão numa certa fluidez.

também está presente nos arranjos que fazem parte do sentido da sócio-cosmologia dos “Gavião”, que aviva a noção de reprodução do passado com estratégias de adaptação ao tempo presente, como assinala *Tônkyré*:

Nós não vamos deixar de praticar nossa cultura, nós não vamos deixar de trabalhar, hoje nós tentamos focar aqui na TI Mãe Maria, preservando a nossa mata. Aquele tanque lá, foi uma forma que achamos de estar preservando nossa natureza [...]. A língua é uma preocupação nossa também, que está ligada com a escola. A gente está criando o PPP, levando para a SEDUC, que o governo venha nos escutar [...]. Nós estamos pensando em criar um barracão a uns cinco quilômetros daqui, na mata, criar uma estratégia com banho para as crianças, e levar nossos professores falantes da língua para ensinar essas crianças. A gente conseguiu contrato para professores: um *Akrâtikatêjê*, um *Kyîkatêjê* e dois Canela. É a mesma língua nossa! Estar neste conhecimento, a gente já testou e viu que dá certo [...]. Era o que meu pai pediu, “não deixe o meu sonho morrer, eu não quero que essas crianças estudem no *Kupê*, primeiro é na língua”. (TÔNKYRE, 05 de maio de 2017)

E o “esportivo”? Longe de ser algo fechado, distante de uma realidade e abstraída por outra - como se duas dimensões distintas e complementares não pudessem coabitar o *ethos* “Gavião” -, o “esportivo” convive com o “cultural” hoje na TIMM, por mais que isso desapareça da fala da liderança *Paiaré* que citamos ainda a pouco. O futebol¹⁶¹ - que não pode ser visto como uma prática nova entre os indígenas, e principalmente entre os “Gavião”, que há mais de quarenta convivem com ela - é parte cotidiana das aldeias. Todas têm um campo de futebol e uma quadra de areia para vôlei. Esta é utilizada principalmente pelas mulheres, mas elas também jogam futebol e não ficam para trás dos homens, se mobilizam e se articulam em algumas ocasiões em times mistos.

Neste contexto do “esportivo”, os “Gavião” foram tomando pouco a pouco para si a arte de chutar a bola, primeiro dentro de suas próprias aldeias, depois fora do próprio território. As disputas internas foram ganhando visibilidade com a participação dos *kupê* e ganharam outras proporções nas localidades externas, quando os indígenas se articularam nas disputas de finais de semana, ao ponto de começar a participar efetivamente do campeonato municipal e Marabá e Bom Jesus do Tocantins. A ideia de alugar um time para compor o cenário do futebol “oficial” garantiu um maior destaque e fez com que os *Kyîkatêjê*, sob a liderança de

¹⁶¹ De acordo com Fernandes (2009, P. 44): “Mais que a prática de um esporte, o futebol tem se constituído como forma de interação com o mundo não-indígena. O diálogo a partir dos mesmos parâmetros da sociedade não-indígena se constitui aspecto relevante da atual configuração política e social dos *Kyîkatêjê* que buscam reafirmar as tradições, ao mesmo tempo em que, buscam interagir com os não-indígenas em pé de igualdade”.

Pepkrakte, organizassem um time de futebol profissional, que hoje disputa o campeonato estadual, conforme menciono no segundo capítulo.

Os “jogos indígenas” realizados no interior da TIMM, conforme assinalado anteriormente, revelam uma conduta ou maneira de diferenciação. São casos comuns entre os “Gavião” de disputas internas, às vezes sem um aparente conflito, que colocam os três povos numa busca constante de afirmação étnica, dentre as quais podemos destacar os “jogos indígenas”. Os *Parkatêjê* iniciaram a realização de seus “jogos” com a denominação de “Meia Maratona Indígena *Krôhokrenhum*” no ano de 2011; de forma mais tímida, os *Kyikatêjê* da aldeia Amtáti iniciaram um ano depois seus jogos sob a denominação de *Parxô kaxuwa Amijikin* (jogos da festa da castanha); em 2018, os *Akrâtikatêjê* começaram a realizar os “Jogos Tradicionais *Akrâtikatêjê*”. O que podemos destacar em comum a esses três eventos é o fato deles terem buscado a interlocução e a participação de convidados oriundos de outros povos indígenas, de fora da TIMM, dentre eles outros povos Timbira. Os “jogos” se transformaram em um espaço de acolhida com participação de “parentes” e *kupê*, constituindo, de acordo com Pereira (2015), um movimento de afirmação cultural indígena. Vejamos de forma um pouco mais detida o desenrolar de cada um destes jogos.

A “Meia Maratona Indígena *Krôhokrenhum*” é realizada, desde sua primeira edição, todos os anos na primeira semana de dezembro. Geralmente a abertura é no primeiro domingo do mês e segue por uma semana, reunindo os seguintes povos: *Aikewara*; *Apinayé*; *Xikrín*; *Karajá*; *Krahô*; *Xerente*; *Krikati*; *Pukubiê*; *Canelas* (*Apaniekra* e *Ramkokamekra*) e Assurini do Trocará. É nas sombras das árvores e ao redor do pátio central que as pessoas vão se aglomerando em grupos por aldeia e povos. Um grande palco é montado no pátio e o som anima o desenrolar das diferentes modalidades de jogos. As músicas se intercalam entre as regionais (brega, forró) e evangélicas. O locutor anuncia os povos presentes e, à medida que o sol vai se pondo, mais pessoas vão chegando e se aproximando do pátio.

No ano de 2016 o evento foi realizado mesmo durante o período de luto de um dos principais líderes do povo “Gavião”, *Krôhokrenhum* (o “capitão”), falecido em outubro daquele ano. O caso foi justificado para manter a tradição de homenagem ao líder e também como momento simbólico de apresentação do novo cacique do povo *Parkatêjê* (*Akroirarêre*). E na abertura do evento, a voz do ‘capitão’ foi anunciada em um rápido cântico.

O ponto de concentração das equipes (representantes das modalidades por aldeias ou povos convidados) é o acampamento, uma extensa área que fica entre as duas aldeias *Parkatêjê* e *Krijôhêrekatêjê*: é um ambiente de pernoite e alimentação dos “atletas” e convidados, equipado com barracos ornamentados, locais de venda de artesanatos, espaço para descanso dos *mêprekre*. A “arena” é o pátio central, composto por um grande círculo e, na área central, um campo de futebol.

Na abertura do evento, as equipes desfilam por aldeia ou povo, algumas apenas pintadas e com os tradicionais calções coloridos. Após acessas as tochas, cada uma delas representando os povos presentes, é dada como aberta a “Meia Maratona indígena *Krôhôkrenhum*”.

É notável as diferentes modalidades de jogos que ocorrem durante todo o período deste evento, concluindo com uma meia maratona, um percurso de 20 quilômetros, do qual 14 são constituídos por uma estrada de chão que dá acesso à aldeia *Rôhokatêjê*, de onde partem inicialmente os “atletas” para a corrida numa manhã de sábado.

A “Meia Maratona Indígena *Krôhôkrenhum*” é considerada a atividade cultural mais esperada do ano, tem ampla divulgação na cidade de Marabá e adjacências. Os dispositivos de mídia para dar visibilidade ao evento vão desde *outdoor*, plotagem de carros, vídeos nas redes sociais, até camisetas, revelando os laços com os *kupê*. É neste universo de relações que são ressignificados os “jogos” e a cultura “gavião”, bem como aquilo que *Krôhôkrenhum* chama de “lei do branco”¹⁶².

Eu não nasci aqui no meio do ‘branco’, mas hoje estou fazendo ‘brincadeira’ para nós próprios, da nossa cabeça, não é da cabeça do ‘branco’, é cabeça nossa mesmo, da nossa comunidade *Parkatêjê*. E que nós inventamos essa maratona, esse negócio de maratona é do *kupê*, não é nossa, não é da nossa comunidade, é do ‘branco’. A lei dele é maratona. Mas nós estamos pensando e queremos fazer junto da brincadeira, da nossa língua, da dança, queremos pintura também. Nós queremos fazer também com a lei do branco, olha a lei agora! Junto com o trabalhador ‘branco’ [...]. Porque nós estamos parecidos junto com eles, não sei como vai ficar daqui para frente, porque tem muita coisa, porque que a gente não pode? Nós não podemos parar até morrer tudo e ficar sem nada! Então, que os povos que nasceram estão se criando, neto, primos, meus filhos. (TOPRAMRE KROHKRENHUM, 2015)

¹⁶² Transcrito do vídeo oficial da abertura da 4ª Meia Maratona Indígena *Parkatêjê* 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=rMxFteghsoo&feature=youtu.be> acesso em 20 de outubro de 2019.

Essa narrativa mostra como os “Gavião” querem se refazer com esta aproximação da “lei” do outro. Eles acreditam na possibilidade de acoplar outras experiências na sua vida, “sem perder de vista que os jogos e a maratona podem ser reinventados”. E é neste processo de inventar e reinventar que vão se reproduzindo e se garantindo no seu modo de existência. Nesse sentido que o atual cacique dos *Parkatêjê* reafirma: “Então hoje nós temos que tomar essa liberdade, buscar essa junção e recuperar o que foi perdido desde mil e quinhentos”¹⁶³ (AKROJARE, 2015). Para *Kômajtere Toprãmre* : “É uma festa que um vai conhecer o outro” [...]. Nós fizemos isso para mostrar quem é [foi] ao capitão!”¹⁶⁴.

A organização é feita pela Associação Indígena *Parkatêjê Amjip Tar Kaxuawa*, sob a orientação das suas principais lideranças¹⁶⁵, e a partir de 2017 passou também a contar com apoio do Instituto Indígena *Krôhônrenhum*, que foi criado para fomentar a memória do líder “Gavião”, reforçando também a ideia de revitalização da cultura.

Imagem 21: Palco da V Meia Maratona (2016)



Foto de Ribamar Ribeiro Junior (2016)

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ *Ibidem*.

¹⁶⁵ As três principais pessoas que hoje lideram o povo *Parkatêjê* são: *Akrojarêre Pajareteti Tōpramre* (Cacique), *Amjire Kukukaprekre Parkatêjê* (diretor da Associação) e *Breno Kateiokuare Kruati* (coordenador do Instituto).

As modalidades de “Arco e fecha”, “Corrida de tora”, “Corrida de varinha”, “Corrida de 100 metros”, “Futebol” e a “Maratona” compõem a programação “oficial” do evento, que, juntamente com cantos e danças, oferecem aos participantes muita interação e alegria. Mas o futebol talvez seja a modalidade que mais mobiliza as torcidas, dentre as quais as mulheres ocupam uma posição de destaque: elas são responsáveis por, da “arquibancada”, suportarem e incentivarem os jogadores, mencionando o nome de cada um por cada lance de destaque.

Os *Kỳikatêjê* passaram a realizar os “jogos da festa da safra da castanha” (denominada como *Parxo Kaxuwa Amjîkîñ*¹⁶⁶) a partir de 2012, conforme dissemos. O termo *amjîkîñ* é empregado para designar alegria/festa, ou seja, conota o alegrar-se das “brincadeiras”. A celebração do fim da safra da castanha é apenas a temática da performance exercida nestes dias de festa. Acima de tudo, é um momento de confraternizar e compartilhar “brincadeiras” e alegria com outros povos. Numa eventual situação de conflito político interno, há uma tensão em saber se os convidados de outras aldeias se farão efetivamente presentes. No final das contas, os convidados acabam quase sempre participando, mesmo no caso onde haja um certo receio do não comparecimento de alguma aldeia em virtude de alguma rixa ou “cisão”.

A realização da *Parxo Kaxuwa Amjîkîñ* ocorre geralmente na última semana de março ou na primeira de abril, no período do inverno amazônico. O evento também consta como parte do calendário oficial das atividades escolares, com a ideia de fortalecer a “educação *Kỳikatêjê*”¹⁶⁷. Como afirma o cacique *Pepkrakte Jàkurêjre*: “esses jogos são para fortalecer e revitalizar a nossa identidade cultural”¹⁶⁸. São parte, pois, desse processo de autoafirmação étnica conduzido pelos “Gavião”, e que acaba por ser o objeto desta tese na medida que nós nos propomos a compreendê-lo como parte de sua reorganização sócio-territorial. Nesta

¹⁶⁶ De acordo com ARAUJO (2016, p. 192), *párxô* é o termo para “castanha” entre os “Gavião”. E *kaxuwa* tem uma variação, mas no sentido da expressão da festa é como se fosse: a finalidade, no caso, a finalidade é a comemoração da safra da castanha.

¹⁶⁷ No primeiro capítulo desta tese, apresento os trabalhos acadêmicos produzidos no interior da TIMM. Cabe destacar que na aldeia *Kỳikatêjê Amtáti*, a educação escolar indígena tem sido uma referência para as outras aldeias no que se aspira como “modelo”. Nesse sentido, o trabalho da pesquisadora/professora Rosane Fernandes (2009) é uma referência para essa compreensão conceitual da “Educação *Kỳikatêjê*”.

¹⁶⁸ Transcrição feita a partir do Vídeo “Cantoria Gavião na Safra da Castanha”, 2019. Disponível em: https://youtu.be/UvXmm_o2-Hg?t=42 acesso em 19 de novembro de 2019. Produzido pelo portal de notícias Djuena Tikuna.

perspectiva, pensar a festa da safra da castanha para *Pepkrakte* é um ato de se reorganizar, conforme este depoimento:

No decorrer do tempo a gente ficou imaginando: como a gente vai confraternizar? Como nós vamos manter essa identidade? Então, sugerimos fortalecer através da safra da castanha. Através da safra da castanha, a gente criou essa ideia pensando em nossos alimentos. E a gente pensou na castanha porque ela envolve todo mundo, e hoje está tornando uma tradição. (PEPKRAKTE, 2019)

A festa ganhou maior visibilidade nas duas últimas edições (2018 e 2019), depois que passou a ter a participação de outros parentes¹⁶⁹. Para Concita Sompré¹⁷⁰: “falar da festa da safra da castanha é falar da busca pela reafirmação da identidade e pela busca de novos conhecimentos”. Por exemplo, o canto é visto como um dos principais temas revividos da cultura “Gavião” *Kyikatêjê*. O jovem cantor *Jàkurêjre Pepkrakte*, da aldeia *Kyikatêjê Amtàti*, ao relatar sua experiência com o canto e a corrida de tora, evidencia que a festa da safra da castanha tem sido um momento de prática e envolvimento dos mais jovens nas atividades culturais entre os *Kyikatêjê* da *Amtàti*:

A importância principal é o resgate e o fortalecimento da nossa cultura, tanto da fala como do canto, e das tradições: a corrida de tora e o arco e flecha. Eu vejo pelo lado físico do ser humano, que é importante. A corrida de tora é justamente para manter a nossa postura física, pois antigamente os nossos velhos, eles tinham essa postura física bem definida, né? No evento da safra da castanha, achamos de deixar o nosso povo bem ativo todo tempo: sempre correndo tora, sempre praticando a língua. (JAKURE PEPKRAKTE, 2019)

O canto é parte constitutiva e onipresente no ritual, tema revivido. Por exemplo, antes de pegar a tora no chão, o cantor entoa o cântico da largada; e quando os vencedores retornam da corrida, os membros da aldeia ou do povo do qual compõe os corredores ficam em círculo ao redor da tora, e o canto da vitória é então entoado. Igualmente, nesse momento, crianças, mulheres e homens cantam para celebrar a participação vitoriosa do grupo representado pelos corredores.

¹⁶⁹ A partir de 2018 a festa ganhou caravanas com indígenas de outros estados: do Maranhão, os *Krikati*, os *Canela-Ramkokamekra*, os *Pukobyê* (Gavião do Maranhão); do Tocantins, os *Karajá*, os *Apinayé* e os *Krahô*.

¹⁷⁰ Importante liderança indígena, esposa do cacique *Pepkrakte*.

Figura 14: Cartaz dos jogos em 2018



Fonte: Divulgação dos Jogos da Festa da Castanha

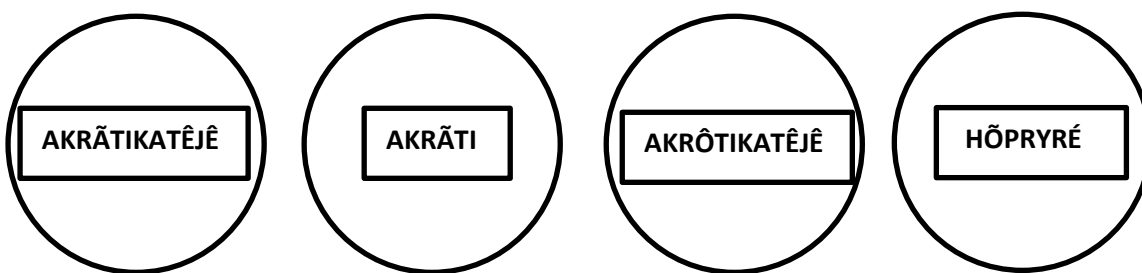
Já os *Akrâtikatêjê*, a partir de 2018, escolheram o último fim de semana do mês de julho para comemorar o aniversário da aldeia, e nesta data passaram a realizar os “Jogos Tradicionais *Akrâtikatêjê*”. Certamente o espaço físico desta aldeia (relativamente menor) difere dos demais de outras aldeias¹⁷¹, e isso implicou que, além do campo de futebol, o pátio da aldeia e o acampamento fossem abrigados às margens do lago (açude), que fica bem na entrada do aldeamento. Portanto, a concentração de boa parte dos presentes no evento se deu às margens do açude: ali a corrida de tora, a varinha e a canoagem foram realizadas sob o olhar da multidão nos dois primeiros dias de festa.

¹⁷¹ Como mostramos na imagem 2, disposta no segundo capítulo, esse pátio é pequeno para realização de grandes competições.

Na abertura, em 2018¹⁷², a cacique *Tônkyre* iniciou o seu discurso falando sobre o objetivo dos “Jogos Tradicionais *Akrãtikatêjê*” e articulação com outros povos indígenas que foram convidados: “Foi uma forma de mostrar para todos como o povo *Akrãtikatêjê*, depois de ser dizimado, conseguiu se estabilizar, conseguiu se erguer”. Para tanto, foram convidados os povos *Asurini*, *Aikewara*, *Xikrín*, *Canela-Ramkokamekra*, *Guarani*, *Parkatêjê*, *Kyikatêjê* e os *Parakanã*. Importante frisar que este último povo esteve visitando uma aldeia dos “Gavião” e participando das diversas modalidades dos “jogos” pela primeira vez¹⁷³.

Uma situação que nos interessa marcar aqui é a composição das equipes, quando envolve pessoas de aldeias diferentes, mas que são de um mesmo povo. Um exemplo observado: os membros da aldeia *Akrãti* (uma cisão da aldeia *Akrãtikatêjê*) se agruparam na corrida de tora junto com os demais membros da aldeia *Akrãtikatêjê*, ou seja, não se tratava de uma composição para disputas entre aldeias, mas entre povos¹⁷⁴. Ou seja, dito de outro modo, tratava-se de um arranjo para dar conta da subrepresentatividade de um povo em relação a “outro”¹⁷⁵ dentro de uma aldeia.

Figura 15: Representação das quatro aldeias do povo *Akrãtikatêjê*



¹⁷² Paralelo aos jogos tradicionais *Akrãtikatêjê*, de 2018, foi realizado um encontro de jovens promovido pelo CIMI junto com as lideranças da aldeia. Assim, o evento, além das festividades esportivas e culturais, teve momentos de formação política com discussão sobre o contexto das terras indígenas.

¹⁷³ Durante os jogos que participei em 2018, pude observar que os *Akrãtikatêjê* promovem uma articulação envolvendo vários segmentos da sociedade *kupê*, além do universo indígena.

¹⁷⁴ Certamente, uma das razões para essa composição, mas não só essa, era o fato de haver um número pequeno de pessoas na aldeia *Akrãti*.

¹⁷⁵ Ver no próximo capítulo um diagrama para se dar conta da composição étnica da aldeia dos *Akrãtikatêjê*.

Imagem 22: Corrida de cem metros



Foto de Ribamar Ribeiro Junior (2018)

A tradição ressignificada

Para resumir as questões levantadas neste capítulo, por meio da apresentação de alguns dados etnográficos, apontarei em qual direção os “Gavião” têm ressignificado suas práticas cerimoniais, e quais desdobramentos disso nos processos relativos ao neoaldeamento. A partir destes dois pontos podemos perceber que os processos de ressignificação cerimonial e de mudanças impactam, sem dúvida, as relações políticas (de maneira especial, a maneira de conduzir e gerir os recursos financeiros, as articulações e cisões entre os grupos e povos), mas há também um fortalecimento das relações lúdicas e rituais, que se materializam nas “brincadeiras”, sobretudo no futebol (mesmo que sob o olhar atravessado dos *mêprekre*). Neste último caso, são partilhadas experiências de reciprocidade e esmorecem-se os conflitos. A festa possibilita a renovação de uma tradição, em um novo espírito, que nada mais é do que o esforço permanente para manter viva a

tradição¹⁷⁶ – o modo de continuar fazendo, da forma como é possível fazer, reinventando e dando novos significados à existência “gavião”.

Se a festa da safra da castanha (*Parxo Kaxuwa Amijikin*) no relato de Concita *Sompré*¹⁷⁷ é uma forma de reafirmar e dizer “podemos andar juntos, não deixar que a cultura do não indígena venha influenciar, como tem influenciado”, podemos compreender que, mesmo num processo de mudança, é possível fazer articular o tempo presente com o passado. Esta interculturalidade temporal pode ser verificar também no espaço interno das aldeias e na relação com o mundo exterior dos *kupẽ*, já que os recursos logísticos e de acesso aproximam estes dois ou mais “mundos”¹⁷⁸, e rompe com o paradigma do isolamento e do distanciamento.

A realização das “brincadeiras” e dos grandes eventos esportivos, envolvendo os três povos, pode ser entendida, penso, a partir do universo teórico-conceitual tratado por Marshall Sahlins (2003, p. 07): “A História é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades [...]. Esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática [...]. A cultura é historicamente reproduzida na ação”. Nesse sentido, não se pode ver nas práticas esportivas/culturais realizadas pelos “Gavião” apenas a manifestação de uma “cultura” corrompida ou “espúria”. Ao contrário, há aqui um processo constante de reinvenção, de renovação e de reorganização.

Só para reforçar a ideia do discursivo em defesa da conservação da cultura como prática constante em todas as falas das lideranças “Gavião”, em qualquer atividade que se fazem presentes, vejamos, mais uma vez, a posição da cacique *Tônkyre*, em favor da inovação, mas também da resistência:

¹⁷⁶ Essa permanente luta se traduz na narrativa de que “já estamos fazendo novamente as festas”, como disse a cacique *Tônkyre*: “Sem a cultura não tem o índio, se não tiver cultura aqui vai virar uma favela [...]. Ao mesmo tempo que nós falamos da escola, a escola está envolvida na cultura. Porque as crianças de dois a sete anos, elas não vão estudar o *kupẽ*, elas vão estudar primeiro na língua. Isso já é a cultura. E voltamos também a dançar. Sábado, nós estamos correndo uma tora aqui e nós vamos fazer nossa festa e jogar flecha. (TONKYIRE, 05 de maio de 2017)

¹⁷⁷ Fala transcrita do vídeo de divulgação da festa da safra da castanha 2019.

¹⁷⁸ A proximidade no sentido lógico de estar perto, de possibilitar a partir das estradas (vias de acesso às aldeias e à rodovia) que a circulação de pessoas se intensifique. Sempre há alguém para negociar, vender, oferecer serviços, visitar e fazer intercâmbios de escolas e universidades. Nos fins de semana os times de futebol das vilas ou de bairros de Marabá e Bom Jesus do Tocantins também fazem pessoas não indígenas se interagirem com os “Gavião”. Isso tudo torna bastante dinâmica a vida na TIMM.

Estamos vivendo um retrocesso, vivendo uma ditadura silenciosa e psicológica, quero dizer que estamos juntos! Juntos dos negros, dos ribeirinhos, dos quilombolas, de todo mundo para gente somar e não termos medo de mostrar nossa cara, pois nós queremos ocupar nosso espaço, mostrar nossa cultura, mostrar nossa pele. **A nossa cultura está no nosso dia-a-dia, está na nossa mente e está no nosso corpo. Isso é cultura o que estamos fazendo aqui!** Defendendo o nosso povo, defendendo a nossa cultura [...]. Sou indígena, sou uma cacique mulher! Sofro preconceito, principalmente pelo machismo, mas não me envergonho, estou aqui representando as mulheres e os homens que não têm coragem de fazer o que eu faço¹⁷⁹. (TONKYIRE, 20 de novembro de 2019, grifo meu)

A partir do grifo acima, podemos vislumbrar e compreender a valorização por esse povo das práticas corporais como forma de resistência não só física, mas também cultural, presentes nos rituais, nas cerimônias, nas “brincadeiras”, na corrida de tora, no jogo de flecha, no cabo de guerra e no futebol. Portanto, ainda que se quera dissociar o “esportivo” do “cultural”, podemos afirmar que eles andam juntos e se complementam. Isso pode ser confirmado na forma de organizar dos grupos cerimoniais, que se mantem nas “brincadeiras”, no uso da pintura corporal. O quadro abaixo ilustra esse sentimento de pertencimento a partir de uma representação das figuras que são símbolos de cada grupo. Elas são parte da identidade e da corporalidade “Gavião”. Da mesma forma que a furação de beijo, ritual de iniciação masculina, e a escarificação para limpar o sangue, são exemplos de práticas conduzidas pelos *mẽprekre* para manter a “tradição” e fortalecer a continuidade do modo de ser “Gavião”.

¹⁷⁹ Nas atividades do dia da Consciência Negra em Marabá (PA), realizada em novembro de 2019, a cacique *Tônkyre* levou seu povo para fazer uma apresentação de danças, de cantos e da tradicional pintura corporal. Ao falar como convidada, elencou a importância desse momento para compartilhar a luta com os movimentos negros, quilombolas e de ribeirinhos, frente à atual situação política do Brasil.

Quadro 13: A pintura como forma de pertencimento

Representação gráfica	Grupo Cerimonial
	Esta pintura representa o gavião (<i>Hak</i>).
	A pintura que representa a arara (<i>Pán</i>) é destacada pelo preto.
	As marcas da Arraia (<i>xexétere</i>) com os riscos no triangulo e as bolinhas marcam a identidade deste grupo .

	Aparentemente muito semelhante à arara, a pintura da lontra (<i>teti</i>) se diferencia pelo tamanho do triângulo, que é um pouco menor.
	O peixe (<i>Tep</i>) é destacado pelas listas contínuas em cada retângulo.

Fonte: Imagens do arquivo da Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental *Peptykre Parkatêjê* - Reproduzida por Menezes (2016)

Essa simbolização como marca de pertencimento vincula-se formalmente com cada composição dos grupos cerimônias, que, por sua vez, são constituídos a partir dos grupos domésticos e das famílias extensas, de orientação feminina baseada na uxorilocalidade¹⁸⁰ (ARNAUD, 1975). No entanto, a maneira de usar essa simbologia é cada vez menos rígida. No processo de intensa reelaboração cultural, o uso dos desenhos nas pinturas corporais estende-se para sua aplicação nos *banners* de divulgação das festas, que se torna, assim, a marca da identidade “Gavião”: o vermelho (*kaprêkre*) do urucum (*py*) e o preto (*tykre*) do jenipapo (*pôrôti*) se mantêm como representação expressiva da organização social “Gavião” na TIMM.

¹⁸⁰ O mesmo ocorre entre os *Krahô*, de acordo com Melatti (1974).

CAPÍTULO V

O PÊNDULO TIMBIRA - PROCESSO DE DISPERSÃO QUE MARCA A TRAJETÓRIA DOS “GAVIÃO” NO SEU ETNOTERRITÓRIO

Este capítulo abordará o movimento de aproximação e dispersão dos “Gavião” em perspectiva relativa aos outros grupos Jê-Timbira espalhados pelos estados do Maranhão e Tocantins. A ideia é tentar compreender, a partir da metáfora do pêndulo¹⁸¹, as recentes formas de se reorganizar no território “Gavião”. Para isso, buscarei uma reconstrução analítica a partir das narrativas dos interlocutores “Gavião”, dos documentos e dados registrados por outros antropólogos que estudaram os povos Timbira. Uma das perguntas formuladas ao longo deste trabalho e deste capítulo em particular é: como situar os aspectos culturais do povo “Gavião” no contexto de uma possível unidade da nação Timbira? E, outra pergunta complementar, como pensar essa unidade a partir do atual processo de reorganização do povo “Gavião”?

Trago aqui a ideia conceitual de etnopaisagem de Appadurai (2004, p. 71), fecunda do nosso ponto de vista para compreender os processos nos quais “os grupos migram, refazem em novos locais, reconstroem, sua história e reconfiguram os seus projetos étnicos” (2004, p. 71). Isso se aplica à medida que compreendemos o processo de deslocamento dos Timbira em um diálogo com a memória dos “Gavião”, que se conecta à ideia de *Mãmkatêjê* para exteriorizar seu lugar no passado: uma noção de ancestralidade designada pelos “Gavião” para a compreensão de seus antepassados.

Por fim tratarei do objeto central em discussão nesta tese, que me inspirou desde o início: como entender os “Gavião” a partir do momento, 2012, em que eles aceleraram um amplo processo de cisão, deixando clara a diferença entre as aldeias e os povos; na busca de uma maior autonomia e visibilidade dentro da TIMM, ao mesmo tempo em que isso é o resultado de cisões oriundas das disputas políticas e econômicas no entorno dos grandes empreendimentos.

Ao longo da tese, espero ter trazido dados etnográficos para justificar que um primeiro processo (de cisão), pontualmente, ocorreu em 2001 para os *Kýikatêjê*, e

¹⁸¹ Como metáfora inspiradora, este conceito aparece nos estudos etnológicos sobre os Zoró da antropóloga Lacerda (2014).

em 2009 para os *Akrãtikatêjê*, que compartilhavam até então com os *Parkatêjê* uma única aldeia numa relação ora de conflito ora de harmonia, por um longo período. Já o segundo processo se iniciou em 2012 e continua até os dias de hoje de forma acelerada, onde vários aldeamentos estão sendo criados, propiciando uma nova configuração e uma nova territorialidade da TIMM.

Os Timbira

Compreendo o etnoterritório timbira como uma configuração sócio-espacial, não como uma mera contraposição à noção de “país timbira”, ou ideia de “nação timbira”, ressaltada por alguns dos influentes etnólogos que pesquisara a região¹⁸². No meu entendimento, de qualquer forma, a definição de uma possível unidade timbira passa por considerar esses povos, também, a partir do amplo processo de devassamento conduzido pelo Estado colonial e consolidado pela República nos séculos XIX e XX (no contexto da situação histórica), dentro de um amplo território ou na constituição do seu etnoterritório.

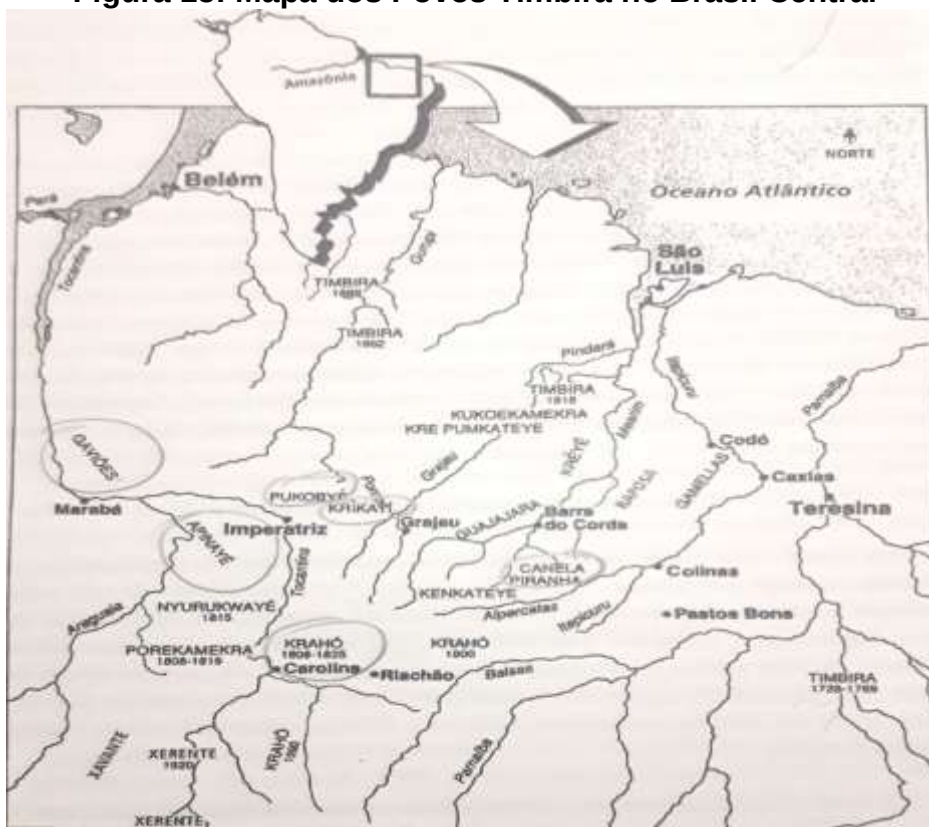
É nessa conjuntura que se agrupam, desagrupam, se organizam em locais diferentes, mas também resistem em meio ao conturbado momento de ocupação dessa imensa área onde hoje vivem de forma mais dispersa do que antes. Então, com base na composição desses povos no amplo território étnico que compõe parte do Maranhão, Pará e Tocantins, é que prefiro circunscrever um etnoterritório timbira, conforme apresentado no mapa da figura 16 a seguir, a partir de Crocker (2009, p.18).

A dispersão timbira deve ser compreendida em via dupla: de um lado, forçada pela ampla violência dos agentes externos, de outra, por um dinamismo interno separatista. Estas duas circunstâncias embolam e dificultam a tentativa de criar uma imagem de unidade, que poderia ser expresso pela noção de “país”. Como todos sabem, o modo de organização Jê-Timbira é caracterizado pelo dualismo social, e pelas simbologias ou cosmologias que, talvez, escapam de qualquer imagem de unidade. Por isso mesmo, a maior parte dos estudiosos tenham enfatizado esta uniformidade pela sua dimensão linguística. Embora o médico botânico von

¹⁸² Nimuendaju (1944), Azanha (1984), Melatti (1967).

Martius¹⁸³ seja o responsável por propor uma unidade linguística dos Timbira, Nimuendaju deu enorme contribuição ao detalhamento etnográfico desta “ordem social” via o critério da língua (COELHO DE SOUZA, 2001). Essa discussão e tentativa conceitual de pensar os contornos de uma unidade cultural são, ainda hoje, parte do problema de como tratarmos os Timbira, que se encontram ainda mais dispersos em diversas frentes de enfrentamento do sistema colonial e reorganização territorial, como é o caso dos Kanela do Araguaia e dos *Krahô*-Canela. Poderíamos citar uma quantidade grande de exemplos de deslocamentos atribuídos a conflitos internos e externos e que se constituem como uma efervescente lógica de reprodução social.

Figura 15: Mapa dos Povos Timbira no Brasil Central



Fonte: CROCKER (2009, p. 18)

Para ilustrar como essa dispersão está presente hoje, apresento o quadro abaixo, atualizado com dados que trazem em sua totalidade os atuais Timbira e suas terras, com dados populacionais. Cabe reconhecer que, hoje, há vários

¹⁸³ De acordo com Coelho de Souza (2001, p. 22), von Martius propôs a classificação da língua timbira e a sua relação com as línguas aparentadas (*Kayapó*; *Xerente* e *Xavante*), o que foi criticado por Nimuendaju. De qualquer forma, von Martius é o responsável pelo termo Jê (Gê) para caracterizar as semelhanças linguísticas e culturais dos povos indígenas do Brasil Central.

estudos¹⁸⁴ que demonstram essa configuração dos povos Jê-Timbira, fato que dá mais visibilidade àqueles que assim se autodenominam e que ainda não contam com suas “reservas” ou “terras” criadas ou demarcadas pelo órgão oficial do indigenismo e, por isso, necessitam se reorganizar territorialmente de uma forma particular – já que estão cotidianamente confrontados com as frentes de expansão e ocupação territorial da sociedade nacional.

O quadro dimensiona genericamente a composição dos povos que foram “enquadrados” no contexto Timbira, levando em consideração o nível linguístico.

Quadro 14: Terras Indígenas dos Povos Timbira

Terra Indígena	Área	Povo	População	Município/UF
Mãe Maria	62.488 ha	Parkatêjê; Kÿikatêjê e Akrâtikatêjê	760	Bom Jesus do Tocantins/PA
Geralda/Tôco Preto	18.506,20 ha	Kreepyn-Katejê	350	Itaipava do Grajaú/MA
Governador	42.644 ha	Pukobyê	769	Amarante/MA
Krikati	144.775 ha	Krĩkati	1016	Montes Altos e Sítio Novo/MA
Apinajé	141.904 ha	Apinayé	2342	Tocantinópolis/TO
Kanela	125.212 ha	Canela-Ramkôcomekra	2.500	Barra do Corda/MA
Kanela-Porquinhos	301.000 ha	Canela-Apaniekra	1076	Grajaú/MA
Krahôlandia	302.533 ha	Krahô	2992	Goiatins e Itacajá/TO
-----	8.035.67 ha	Krenyê*	104	Barra do Corda/MA
Mata Alagada	31.000 ha	Krahô-Kanela	122	Lagoa da Confusão/TO
-----	-----	Kanela do Araguaia	100	Luciara/MT

*Aguardando território para uso exclusivo

Fontes dos Dados Populacionais e de Área¹⁸⁵

Dois povos Timbira ainda não possuem terras reconhecidas ou reservadas pelo estado brasileiro: os *Krenyê* e os *Kanela do Araguaia*. O primeiro vive em uma pequena área aguardando a criação de uma reserva e, de acordo com Almeida (2017, p. 15), tem lutado “pelo reconhecimento da identidade étnica”, método

¹⁸⁴ Nascimento (2018); Almeida (2017); Souza (2014); Figueiredo Junior (2015) e Mauro (2011).

¹⁸⁵ Este quadro foi elaborado com dados referentes à pesquisa bibliográfica: Terra Indígena Geralda/Toco Preto: Disponível em <https://cimi.org.br/2016/01/38106/> e (SIQUEIRA JR, 2007); “Gavião” (Mãe Maria), Krikati, Krahô, Apinayé, Krahô-Canela: (Base de dados da SESAI: disponível em <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3737> ; Krenye (ALMEIDA, 2017) e Kanela do Araguaia; (Nova Cartografia Social- Povos Indígenas do Brasil Central, 2009)

comum aos demais grupos que se dissolveram em meio a outros e tentam se reorganizar a partir de uma determinada terra demarcada.

Contudo, a situação mais caótica é a dos Kanela do Araguaia, que também se consideram como *retireiros*¹⁸⁶. Esse grupo migrou do Maranhão no final da década de quarenta (século XX) por forte violência e pressão exercida pelos fazendeiros e, segundo relatos¹⁸⁷, são originários dos *Apaniekra*. Hoje reivindicam uma área da união que foi grilada por fazendeiros do Mato Grosso, onde já chegaram a fundar a aldeia *Pukanu* em uma pequena gleba de terra, mas foram expulsos. Atualmente vivem dispersos nos municípios de São Felix do Araguaia (MT), Canabrava do Norte (MT) e Luciara (MT).

Outro povo Timbira que vivenciou um processo de emergência ou reconfiguração étnica é o *Krahô-Canela*. Atualmente ele está localizado no município de Lagoa da Confusão (TO), mas teve uma trajetória de deslocamento semelhante aos Kanela do Araguaia. No entanto, a família que ascendeu os *Krahô-Canela* deixou seus parentes (*Apaniekra*) por volta de 1924, conforme Mauro (2011, p. 64). Hoje vive na Terra Indígena Mata Alagada, no estado do Tocantins, depois de uma longa jornada pelo reconhecimento étnico e pelo atendimento de suas demandas por terra para fixar aldeia.

Já os *Kreepyn-Katejê*, segundo dados do CIMI¹⁸⁸, vivem em três aldeias com uma população em torno de 350 pessoas, na Terra Indígena Geraldo/Toco Preto, em situação já regularizada. Não encontramos estudos mais detalhados sobre esse povo.

Para se ter uma ideia desse amplo território, que muitos chamam de “país Timbira”, apresento a seguir um recorte do mapa etnológico elaborado por Curt Nimuendaju. Aqui já podemos observar a dimensão das dispersões por deslocamentos forçados e a diáspora timbira, que percorre caminhos distantes. Este é o caso dos *Krahô*, *Apinayé* e parte dos *Põrekamekra* e *Kenkateyê*, quando atravessaram o rio Tocantins e encontraram novos locais de moradia, às vezes se

¹⁸⁶ Categoria que define aqueles camponeses que se retiram/migram. No Goiás e Mato Grosso, eles estão organizados em associação e reivindicam terras para viver. Os Kanela do Araguaia se articulam junto a esses grupos de camponeses e, por vezes, reivindicam essa identidade.

¹⁸⁷ De acordo com relatos feitos durante uma oficina de mapas do projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, eles resolveram se “reunir para ficar juntos de novo”. Hoje são cerca de cem pessoas que, ao longo dos anos, foram se misturando aos ribeirinhos.

¹⁸⁸ Acessado em 18 de janeiro de 2020, disponível em: <https://cimi.org.br/2016/01/38106/>

Há uma unidade Timbira?

Ao recuperar a ideia de pêndulo como metáfora¹⁸⁹, pretendo dialogar com a noção de “forma timbira” do antropólogo Gilberto Azanha (1984), e seus desdobramentos, com a discussão sobre a “unidade” de Ávila (2004), e, por fim, pensar a ideia da dinâmica da diferenciação contínua, que ainda é operante na região para Siqueira Jr (2007).

Azanha (2004), em seu trabalho que pode ser considerado um clássico da etnologia Jê-Timbira, apresenta a “forma timbira” como renitente: como a alteridade é intrínseca aos Timbira e como os Timbira se relacionam com os *kupẽ*.

Cada nova unidade resultante do processo de cisão que se impõe como tal – cada novo grupo que alcança a sua autonomia – impõe ao mesmo tempo esta forma Timbira nos limites do território, a expõe perante o cupen, e deste modo a Forma ‘Timbira’ se alastra. É neste sentido que podemos falar em expansão dos grupos Timbira (AZANHA, 1984, p.16).

Pensando como essa “forma” se atualiza com as diferenças, construí alguns diagramas, apresentados nas páginas seguintes, que permitirão dialogar com a composição dos Timbira, caracterizados como “unidade”. Ao compreender a trajetória e a mobilidade de cada povo no interior do universo Timbira, podemos ver em funcionamento esse pêndulo, que opera na conversão oscilante entre cisão e fusão. Nesse sentido que proponho repensar como as “unidades” na TIMM – aqui, quando falo em unidades, estou me referindo ao conjunto de aldeias e suas complexas relações de parentesco - se refazem no discurso “Gavião” para, em certa medida, construir essa ideia de povo unificado com suas diferenças. Destaca-se, assim, o relato de *Tônkyré*: “nós já temos o mito escrito pelos *Parkatêjê*, mas nós queremos escrever o nosso mesmo! Do jeito que a nossa avó conta, não importa se é pouca a diferença, mas têm que ser contado por nós!” (*Tônkyre*, 26 de fevereiro de 2018)

Quando alguém fala “eu sou” ou “nós somos” *Akrâtikatêjê*, *Parkatêjê* ou *Kyikatêjê*, ele está marcando sua identidade no interior da TIMM e sua diferença relativa a cada um dos três povos. Contudo, se julga interessante também falar para as pessoas externas (*kupẽ*) sobre o povo “Gavião”! Esta é a instância por excelência

¹⁸⁹ Essa metáfora também fora utilizada por Lacerda (2014) e Guimarães (2018) e me fez olhar para o processo de expansão e reorganização social dos Timbira no geral e especificamente dos “Gavião”.

quando a unidade é manifestada, de acordo com Azanha (1984, p. 11). Isso ocorre de forma estratégica, processual e contextual, não quer dizer que eles acionam o tempo todo o mesmo discurso, pois há necessariamente outras maneiras discursivas para compor sua identidade diante do outro, como, por exemplo, dos agentes institucionais ou dos empreendimentos, durante as reuniões reivindicativas ou de negociações. Nessas circunstâncias é muito comum dizer “Eu sou/ou somos *Parkatêjê*, ou *Akrãtikatêjê* ou *Kyikatêjê*”. Vale ainda ressaltar que essa afirmação de quem “eles são” só vai se acentuar na situação do pós-contato e, sobretudo, após o deslocamento compulsório para a TIMM.

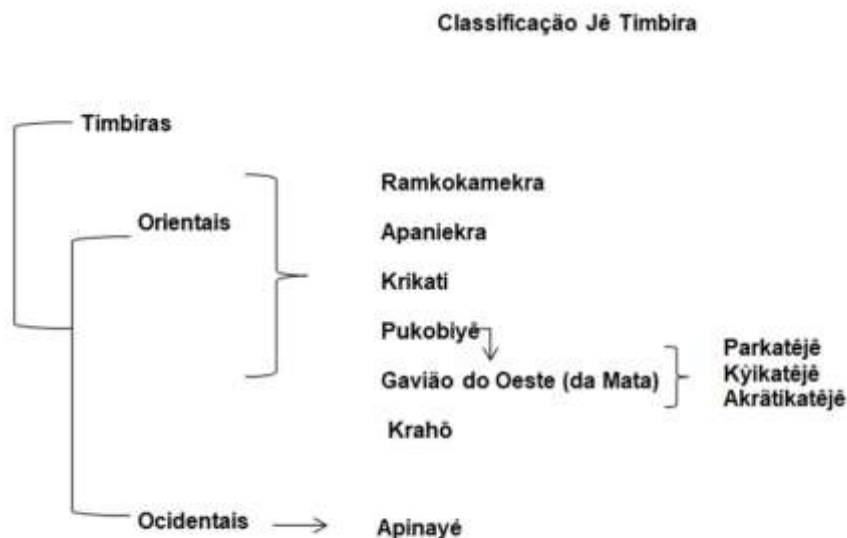
Retornando à questão dos dados etnográficos e históricos e como foram formulados por etnógrafos sobre a unidade Jê-Timbira, esta sempre foi pensada a partir de algumas características em comum a cada um dos povos: o corte de cabelo, as rodela auriculares, a corrida de tora, e, o mais marcante, a língua (classificada como do tronco Macro-Jê). A distinção linguística desta unidade timbira, observada por Nimuendaju (1939; 1983), e sua possível aproximação aos *Mebêngôkre-Kayapó*, faz com que muitos estudiosos considerassem os *Apinayé* fora dessa “unidade”¹⁹⁰.

Um artigo publicado por Carlos Estevam de Oliveira (1930), no Boletim do Museu Nacional, menciona que: “Embora em contato com o nosso povo e sob a influência da religião católica há cem anos, pelo menos, os Apinagé ainda conservam os seus hábitos, o seu dialeto e as suas crenças” (1930, p. 63). Isso revela o alcance com os “civilizados” e, por outro lado, é parte de um deslocamento muito anterior que os demais povos Timbira realizaram naquele período descrito por Ribeiro (1841;1849) e pelo próprio Nimuendaju (1939).

Portanto, a composição dos *Apinayé* no diagrama abaixo segue a tradicional classificação feita para os Jê-Timbira, sem as transformações enquanto sistema de dispersão, uma vez que não há grupos que se reivindicam enquanto um novo povo.

¹⁹⁰ Vale ressaltar que os *Apinayé* tiveram seu primeiro contato com os não-indígenas em 1774, e só aparecem pela primeira vez com essa denominação no final do século XVIII. (MARQUES [1870], 2020)

Figura 17: Diagrama Classificação Jê Timbira



A fusão é outra forma de pensarmos como a noção de “unidade” de Azanha (1984) é constituída. De acordo com ele:

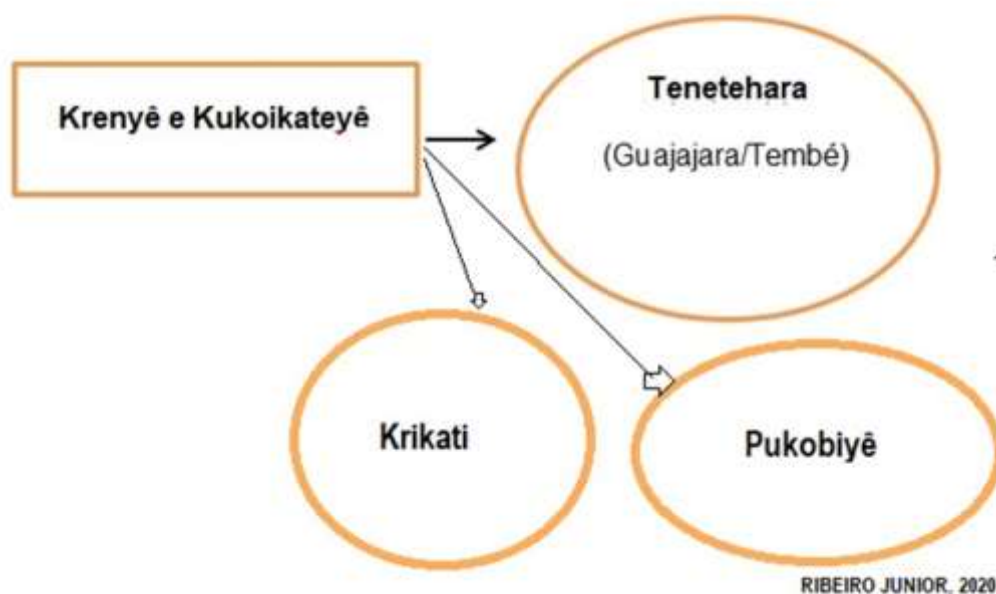
A forma – catêjê [ou katêjê na grafia comum dos “Gavião”] especifica um subgrupo dentro de um domínio inclusivo e os grupos assim designados são grupos que resultaram de um processo de cisão ou fusão recente – são “grupos locais” em sentido estrito (1984, p. 11).

Se levarmos em conta essa proposição, se as aldeias atuais “Gavião” situadas dentro da TIMM (que surgiram a partir do processo que chamo de nealdeamento, quais sejam, *Akrôtkatêjê*, *Krijôhêrekatêjê*, *Krintuwakatêjê*, *Prîtipàra jôkrîkatêjê* e *Mějôkrîkatêjê*) contêm no nome a forma *katêjê*, então cada uma delas seria um “grupo local”. No entanto, todas estas aldeias se constituíram a partir de uma cisão e se concebem como parte constituinte do povo originário da aldeia anterior.

Menos conhecidos, alguns povos timbira aparecem de vez em quando ao longo da história nos textos escritos ou nos relatos de pesquisadores, como é o caso dos *Txokameká*, *Põrekamekra*, *Kenkateyê*, *Kepumkateyê*, *Krorekamekrá*. Esses povos são citados pela primeira vez por Ribeiro (1841;1849), depois retomados por Nimuendaju (1946) e, por fim, Mellati (1999). O que chama atenção na literatura é a constatação de que o processo de dissolução (e inviabilização destes povos ou destes nomes) tem a ver com o intenso ataque promovido pela expansão da sociedade nacional sobre o etnoterritório Timbira. Por exemplo, foi isso o que aconteceu com a destruição da aldeia Chinela dos *Kenkateyê*, no sul do Maranhão,

em 1913, quando parte dos sobreviventes foram incorporados pelos demais Timbira, dentre eles os *Krahô*.

Figura 18: Diagrama de territorialização Krenyê

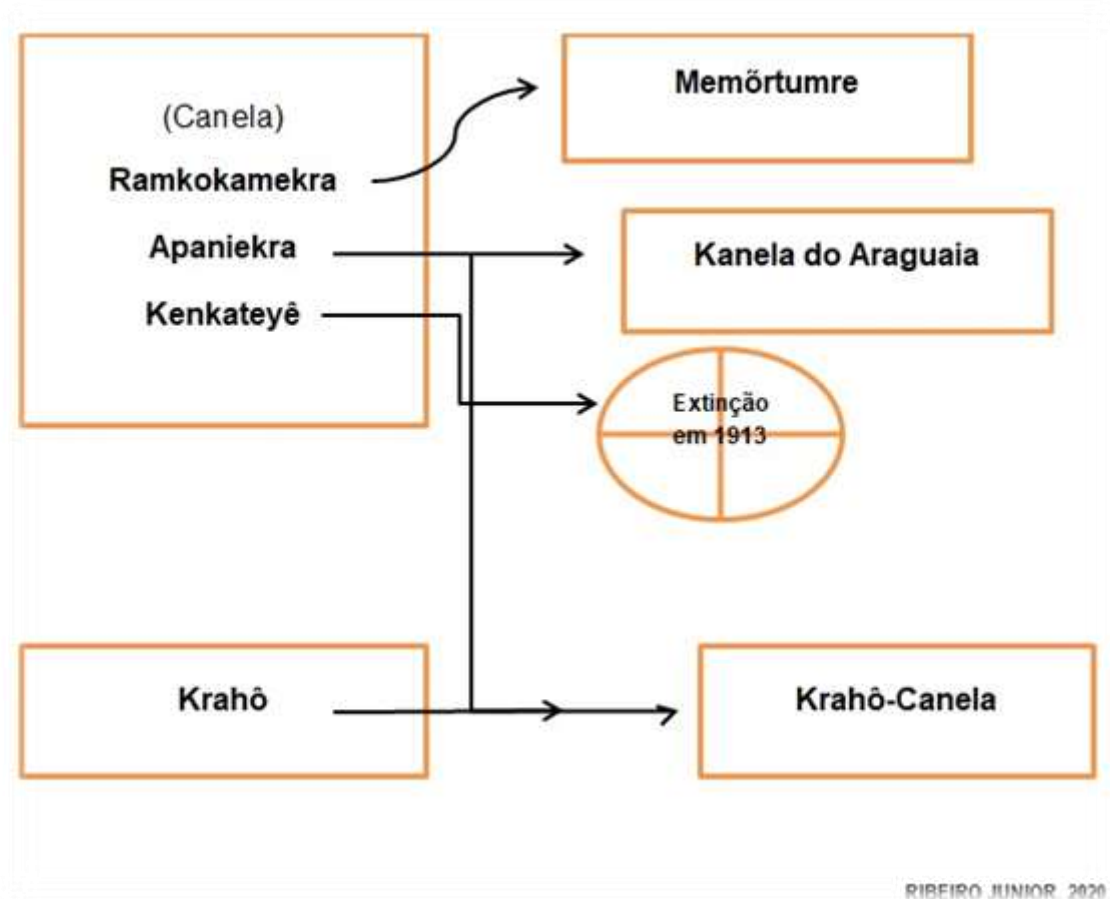


Particularmente, os *Krenyê*, depois de deslocamentos forçados que marcaram boa parte de sua trajetória, foram incorporados por outros grupos na Terra Indígena dos *Guajajara*, dos *Krĩkati* e dos *Pukobiyê*. Hoje, eles têm passado por um processo de reafirmação étnica. Há registros dos *Krenyê* em constante processo de dispersão, ao observarmos o mapa etno-histórico do Nimuendaju e, mesmo sem a precisão de algumas datas, podemos ver o movimento de circulação que marca os caminhos percorridos no etnoterritório Timbira.

As informações do diagrama acima são baseadas no texto de Melatti (1999) que, de forma genérica, cita os dois povos (*Krenyê* e *Kukoikateyê*) vivendo entre os “Tembé e Guajajara” (*Tenetehara*) não mais de forma autônoma, ou seja, incorporados à terra de uma outra etnia. Hoje, os *Krenyê* estão reunidos na “Chácara São Francisco ou simplesmente Aldeinha (a 5 Km de Barra do Corda) (FIGUEIREDO JUNIOR, 2015, p.74), aguardando pela a demarcação ou reserva de uma terra que lhes seja própria.

Já o diagrama abaixo, talvez um pouco mais complexo, tenta representar a composição atual dos “Canelas” e dos *Krahô*:

Figura 19: Diagrama Canela - Krahô

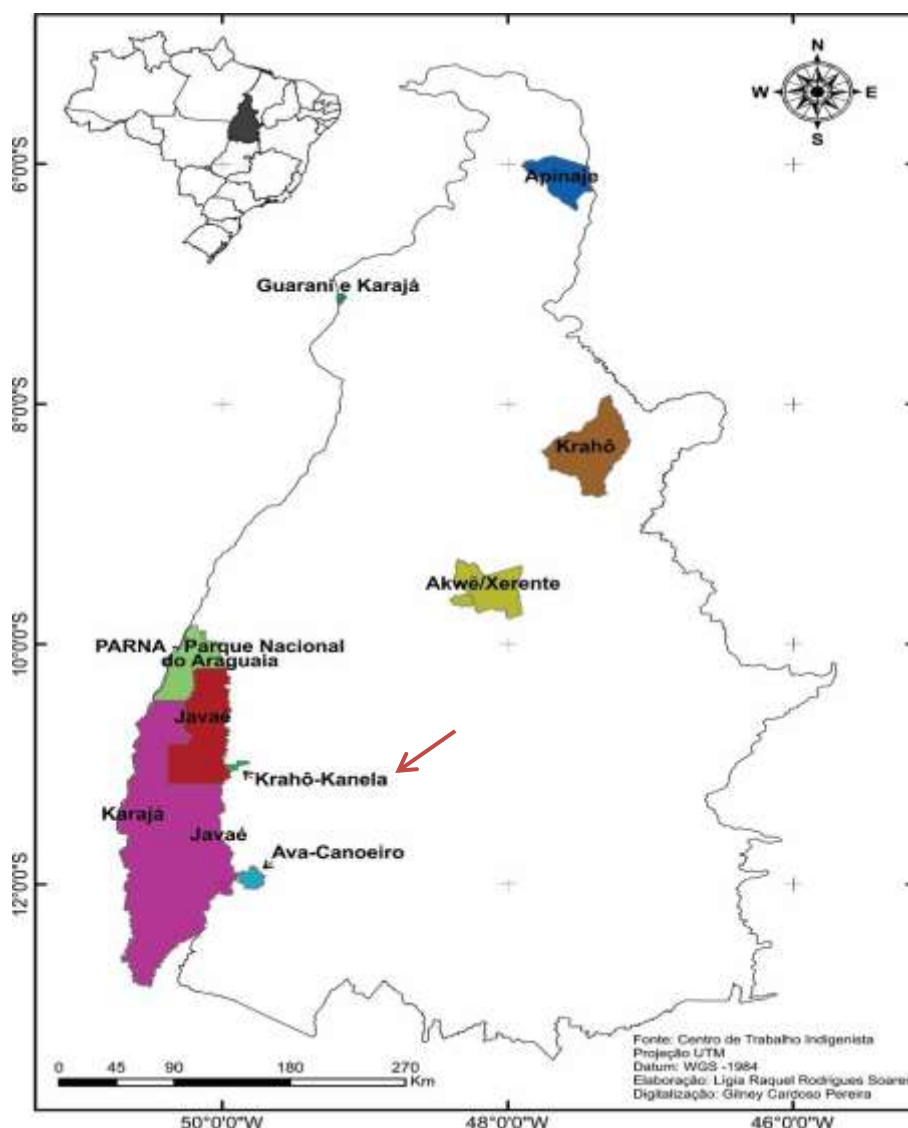


Esse quadro, certamente, é um tanto quanto estático para dar conta da fluidez da forma e do pêndulo timbira. Por exemplo, os *Ramkokamekra* se apresentam na atualidade a partir de um outro marcador de diferença étnica (“etnônimo”), isto é, *Memörtumre*, cuja tradução é “a nossa raiz verdadeira”. Essa mudança/transformação é nada mais do que a retomada pelos mais velhos de uma maneira de se auto-afirmar dos antigos. Nimuendaju (1946), Azanha (1984), Crocker (2009) e Guerra (2016) já tinham feito comentários sobre essa noção de pertencimento, que agora mais recentemente foi retomada.

No caso dos *Kenkateyê*, apesar de terem sido considerados totalmente extintos, há remanescentes incorporados aos *Krahô*. Ou seja, pode se dizer que há uma espécie de pêndulo entre desaparecer e aparecer. E essa lógica, ao se levar

em conta o conjunto da unidade timbira, hoje, continua ativa. Novas composições tendem a dar forma a esse movimento, como se pode ver entre os *Krahô*-Canela e os Canela do Araguaia, que se reterritorializam a cada passo na caminhada. Neste caminhar novas relações e composições são acionadas, incluindo aquelas com indivíduos *kupẽ*, na forma de inter-casamentos ou outros arranjos¹⁹¹.

Mapa 7: Terras Indígenas no Estado do Tocantins – Localização dos Krahô-Kanela

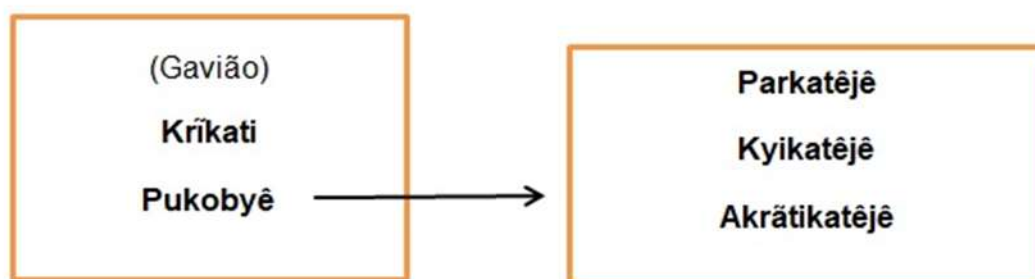


Mapa das Terras Indígenas no Tocantins do Centro de Trabalho Indigenista (CTI) Reproduzido por Marinho (2016, p, 23)

¹⁹¹ Não tenho aqui a intenção de aprofundar no tema dos “índios misturados”. Sei bem que a busca pela afirmação de uma nova identidade étnica se articula ao movimento de demarcação e de retomada de terras. Guardando suas especificidades, a situação timbira se assemelha àquela dos índios do Nordeste e outras regiões.

Por último, retorno aos “Gavião”¹⁹², que, de forma genérica, na literatura antropológica Jê-Timbira, são citados como uma composição de três povos: os *Krĩkati*, *Pukobiyê* e os Gavião do Oeste ou das Matas. Porém, essa classificação hoje não faz mais sentido para identificar os atuais povos da TIMM e, para melhor compreendê-los, precisamos estar atentos às transformações ocorridas na trajetória de cada “grupo”. O diagrama abaixo apresenta esse processo dentro do que em tese se conforma como um sistema de cisão dos “Gavião”.

Figura 20: Diagrama da Composição dos “Gavião”



RIBEIRO JUNIOR, 2020

Um estudo mais recente que trata da composição atual dos *Krĩkati*, realizado por Correa (2016), discute como os *Krĩkati* se entendem nesse processo de mistura – fusão. Apesar de não colocar no diagrama acima, a citação abaixo nos ajuda entender as denominações que compõem a etnonímia *Krĩkati*.

[...] como referência para entender como eles vão designando os chamados ‘verdadeiros *Krĩkati*’ entre eles. Estes são denominados de Crêh cateh cati ji, Me’craare e Crêhcatehre’cy’cra. A esses que designam como ‘puros’ teriam se juntado outros povos com as seguintes denominações: Piihyyre,

¹⁹² Para usar uma categoria que generaliza e designa os três povos. Nimuendaju (1946) usa outros termos para designá-los. Os **Krĩkati** eram, também, os *Krikateye* (os da aldeia); *Krĩkati* significa “grande aldeia”; Carati, era o nome chamado pelos *kupê* da época; *Penykokateye*, era o termo usado pelos *Apaniekra*. Na descrição dos **Pukobiyê**, há uma variação de acordo com a grafia ou a etnonímia: *iocobgez*; *Paicoges*; *Popeykateye*. Por fim, para diferenciar aqueles que se deslocaram dentro e a partir do estado do Pará, há aqueles chamados de Gavião do Leste para distinguir dos do Oeste.

Pincu'cati ji, Romcu'cati ji, Cu'tehcre e Quiire cati ji. Atualmente esses povos são designados por um único nome: *Krĩkati*, especialmente quando colocados em contrastes com os de fora. (CORREA, 2016, p.59 – grifos meus)

Seguindo essa linha de raciocínio, a composição dos “Gavião” denominados da Mata ou do Oeste teve um movimento contrário, pois, pelos dados históricos já abordados aqui e baseados em Nimuendaju (1944), eles são uma cisão dos *Pukobiyê*, que, por uma centena de anos, foram chamados de “Gavião” pelos *kupẽ*. Na literatura, eles só vão aparecer descritos por meio de suas autodenominações no final dos anos cinquenta, do século XX, no contexto do contato missionário liderado pelo Frei Gil Gomes. São os trabalhos de DaMatta e Arnaud que os apresentam como *Parkatêjê* e, posteriormente, com Araújo (1977) e Ferraz (1983).

Até hoje, boa parte dos trabalhos que menciona os “Gavião” os iguala ao restante dos componentes, não diferenciando, mas grupalizando, sub-grupalizando e até mesmo “turmizando” – designando-os como turmas. Num sentido contrário, gostaria de reforçar, então, a ideia de um movimento que não levou a uma fusão, em sua trajetória de deslocamento a partir de sua “unidade”. Mesmo que, após conflitos internos e na relação com o mundo exterior, tivessem passado por momentos de desaldeamento e realdeamento, isso não foi suficiente para diluí-lo enquanto povo.

Já no interior da TIMM, me parece que o fortalecimento dos três povos enquanto unidades distintas, no processo de neoaldemento, tende a ser a lógica principal dos “Gavião” nesse momento. Contudo, os processos de cisão ocorridos no passado entre os “grupos” não levaram a um rompimento total com a unidade “Gavião”. O que nos leva a pensar numa “forma gavião” equivalente à “forma timbira”, ou, ainda, de unidades dentro de macro unidades¹⁹³.

A noção de “unir” e “dividir” entre os “Gavião”

Durante todos os meus anos de pesquisa junto aos “Gavião”, ouvi com frequência uma fala do cacique *Paiafé* que reflete bem sua ideia de “unir e dividir”.

¹⁹³ Tomo emprestada essa categoria usada por Góes (2018) para também apresentar em caráter de revisão, a classificação feita por Nimuendaju. Nesse sentido, ele diz: “O auto reconhecimento de Gaviões, Canela, *Krahó*, *Krikati* e *Krenyê* enquanto parte de uma “unidade étnica maior” é o que traz sentido e constitui a forma Timbira”. Dentre esses etnônimos operaria a noção de que, embora autônomos e muitas vezes hostis entre si o que ocorre também em nível intraldeão –, os grupos compartilham traços diacríticos significativos e um complexo pedagógico cujas similaridades são ressaltadas quando em contraste aos demais povos com os quais estabelecem alguma forma de relação.” (GÓES, 2018, p. 60).

Essa ideia me leva a repensar uma categoria muito empregada por outros pesquisadores para pensar na composição dos três povos ou subgrupos ou grupos locais da TIMM.

A diferença de unir é a mesma diferença de sempre, só quando aumenta é que vai ter uma divisão, quanto mais vai crescendo, vai crescendo [...]. Isso nunca para, é muito antigo. Aí, a gente deixa aquele povo e não tem o que discutir [...]. Aí, se ele [povo] não dar conta, ele volta de novo, é assim! Vai experimentar que ele viveu essa vida, e, se não dá certo, ele volta. E assim é na mata, ele pode brigar, andar, ele não precisa, mais ele vai embora, ele passa duas, três, quatro, dez anos, volta. E mais nunca é colocado em outro grupo, e a experiência neste caso custou muito. (PAIARÉ, *apud* RIBEIRO JR 2014, p.27).

Nesta visão, pode-se compreender que, na ideia de povos ou grupos, se combinam os processos de diferenciação, levando-se em consideração a relação do “grupo” com o seu território, mas também entre os grupos de parentesco – naquela situação na qual os grupos domésticos se separam ou dividem a partir de um “núcleo maior”. Talvez a fala de *Paiaaré* seja tão somente a expressão de um modo da “pessoa ‘Gavião’”, que se sente “parte” (de um grupo) que compõe o todo “Gavião” e, no limite, o povo timbira.

A cisão, para Azanha (1984), é um processo de diferenciação. Mas o sentido dado pelo autor é a distinção que um grupo tem do outro ao se separar, se destacar e se reproduzir à sua maneira, essa seria a “forma timbira” (p.15). No entanto, entre os três povos “Gavião” da TIMM, no contexto do nealdeamento, esse processo tem ocorrido de maneira às vezes ligeiramente, às vezes radicalmente, diferente.

Antes da cisão propriamente dita, há a escolha do lugar para a nova aldeia. Este novo lugar tem, de alguma forma, uma conexão com o presente e o passado, se é um ponto de colocação de castanha, se é um acampamento ou se já foi uma roça ou, até mesmo, se já foi uma aldeia antiga e ainda presente na memória. Depois disso, os responsáveis indígenas acionam os órgãos estatais, conforme já dissemos: a FUNAI, para informar a localização, o nome da aldeia e solicitar o georeferenciamento para ser efetivamente reconhecido como novo aldeamento; a SESAI, para informar o censo populacional e solicitar os devidos atendimentos à saúde. E, por fim, é constituída uma associação para dar vida jurídica à aldeia e ter uma representação perante aos não-indígenas.

Outra etapa importante na criação da nova aldeia é a luta para a criação da escola, conforme já mencionado no segundo capítulo desta tese. Neste ponto

sempre residem alguns conflitos, que marcam o relacionamento entre as pessoas dos novos aldeamentos com aquelas da sua antiga aldeia: às vezes os novos aldeãos não podem retornar à aldeia de origem, e isso obriga aos pais dos alunos matriculem seus filhos em escolas de outras aldeias ou até mesmo de vilas ou cidades.

Por variadas razões, ter uma escola sempre é importante para uma nova aldeia. Para se ter uma ideia, o quadro abaixo apresenta os dados das escolas atuais na TIMM, sendo que de 2016 a 2019 houve um crescimento de mais de 100% de novas escolas indígenas reconhecidas pela SEDUC-PA. Com isso, há um considerável aumento de contratação de professores, incluindo aqueles que são bilíngues. Nesta categoria de professores indígenas estão incluídos os especialistas em “saberes tradicionais”, em sua maioria *mêprekre*.

Quadro 15: Escolas da Terra Indígena Mãe Maria¹⁹⁴

Escola	Aldeia	Nº Alunos	Nº Professores	
			Indígenas	Kupê
EEIEFM Pêptykre Parkatêjê	Parkatêjê	114	08	12
EEIEFM Tatakti Kÿikatêjê	Kÿikatêjê Amtáti	128	14	13
EEIEFM Katêkapônêti	Akrâkaprêkti	76	04	09
EEIEFM Rônõre Kaprêre Temejakrekatêjê	Akrâtikatêjê	73	09	08
EEIEFM Mẽ Akre Kôjaki	Kôjakati	64	13	08
EEIEFM Kaxuyare Krijamretijê	Krijamretijê	117	04	15
EEIEFM Akrôtikatêjê	Akrôtikatêjê	58	08	07
EEIEFM Kôjipokti	Hakti jôkrîñ	64	05	09
EEIEFM Impôhytuwa	Krăpêiti-jê	48	07	12
EEIEFM <i>Jukapi</i>	Krijôhêrekatêjê	80	08	14
EEIEFM Păkre Jimôkre	Prîtipăra jô krîkatêjê	63	06	09
	TOTAL	885	86	116

Ou seja, as escolas são realidades relativamente novas no mundo “Gavião”, sobretudo essa ideia de escola por aldeia, que ajudam a fortalecer um “problema” antigo gavião: como separar-se sem perder a referência com a unidade?¹⁹⁵ No fenômeno do neoaldemento na TIMM, pós 2012, tem ocorrido que os componentes das aldeias que se cindem se consideram membro do mesmo povo da aldeia

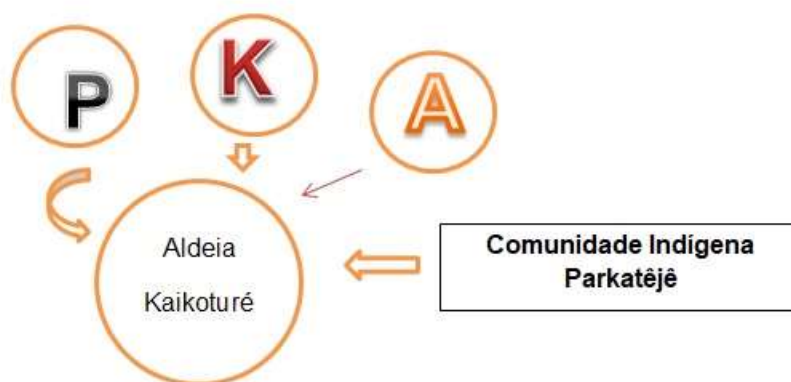
¹⁹⁴ Informações obtidas, no ano de 2019, junto aos professores Deuzimar Tarracana, Elizangela Soare, Jael Sanches, Cicero Terezo, Concita Sompré, Adilene Parkatêjê, Akem Krijamretijê, Christiano.

¹⁹⁵ Ao longo desta tese, espero ter trazido dados etnográficos relevantes para demonstrar como as 18 aldeias da TIMM, de alguma forma, estão conectadas e referenciadas nos três povos (Parkatêjê, Kÿikatêjê e Akrâtikatêjê).

originária - com apenas uma exceção, que ocorreu com os membros da aldeia *Akrôtikatêjê*, conforme a descrição no segundo capítulo, que passaram a não mais se considerarem como *Kỳikatêjê*, e sim como *Akrâtikatêjê*.

Sem dúvida, a forma de organizar, cindir e ao mesmo tempo manter relações com o lugar de origem, bem como as categorias empregadas na autodenominação, isso tudo é uma maneira de reativar um passado no presente. Além disso, não menos sem importância, este presente é construído também a partir de como os “Gaviões” foram observados e descritos pelo “outro”¹⁹⁶. Nesse sentido que tento compreender e descrever a gênese e a trajetória desses “grupos” - anterior ao deslocamento para a atual TIMM, onde os conflitos pautavam relações de afastamento e aproximação -, bem como os “nomes” dados aos locais de pertencimento, pois cada nome significa uma territorialidade, como nos dizem Azanha (1984) e Ferraz (1983): *Akrâti* (montanha), *Akrâtikatêjê* (povo da montanha); *Parkatêjê* (povos que controlam a jusante); *Kỳi* (cabeça), *Kỳikatêjê* (povo que controla a montante).

Figura 21: Organograma: Comunidade Parkatêjê



RIBEIRO JUNIOR, 2020

¹⁹⁶ Posso qualificar essa atitude como um modo de “outrificação”, a maneira como muitos observadores externos criaram formas de nominação ao outro ou aos outros. Por isso, não acho adequado tomar como dado os “grupos locais” ou “subgrupos” para definir quem são esses “outros”. Essa “outrificação” foi tão eficiente na TIMM que, em certo período, os próprios “Gavião” denominavam-se de turmas uns aos outros. A turma do Maranhão (*Kỳikatêjê*), a turma da Montanha (*Akrâtikatêjê*) e a turma do Trinta (*Parkatêjê*).

***Mãmkatêjê*: a noção de ancestralidade que une os “Gavião”**

Durkheim (1970, p. 47) diz que “o todo se forma pelo agrupamento das partes e esse agrupamento não se forma em um instante, por um brusco milagre”. A memória nativa, acionada através dos relatos, externaliza os lugares, trajetórias, histórias que são elaboradas entre o presente e o passado, conexões que se organizam nas representações possíveis de uma realidade. A noção de *mãmkatêjê*, reiterada em vários momentos na memória coletiva dos “Gavião”, é parte constituinte desse momento de elaboração do tempo que varia entre o presente e o passado. É a ideia de trazer ao seu presente o conjunto da ancestralidade marcada pela noção de que o povo estava, um dia, unido.

De acordo com *Rõpré* (cacique da aldeia *Kojakati*), as partes que hoje estão separadas já estiveram juntas. Esta ideia pode ser sintetizada através da expressão *mãmkatêjê*, quando realmente os *Parkatêjê*, os *Kyikatêjê* e os *Akrâtikatêjê* estavam todos juntos. Então todos os antigos são *mãmkatêjê*, pois “*mãmkatêjê* é o Brasil, porque eles são os donos da terra”¹⁹⁷.

Nessa mesma direção, *Krôhokrenhum* é assertivo quando comenta¹⁹⁸ sobre o tempo dos *mãmkatêjê*: “Antes de nós, tudo já estaca escrito, negócio de guerra, desde o tempo dos *mãmkatêjê*. Tinha muita briga, mas eu não vi, não participei, não sei se é verdade [...]”. Por não estar presente e não ter vivenciado o momento dos seus antepassados, *Krôhokrenhum* tenta não acolher em sua memória esse tempo, porém, ao falar das aldeias antigas, ele retoma os fatos marcantes para reativar a história de seu povo. “Foi também nessa aldeia chamada *Hijaxyhi*, que *mãmkatêjê*, nossos antepassados, nosso povo antigo, brigou. Foi lá que flecharam minha mãe no luar” (KROHOKRENHUM, 2011, P. 37).

Se essas narrativas indígenas apontam para um “tempo da vida em comum” (juntar, reunir, fundir, aproximar), parece-me que, de forma mais marcada, elas apontam para o tempo da guerra e da separação (divisão, cisão, fissão, espalhamento). Ou seja, apontam para a dimensão da troca (vida em comum) e da

¹⁹⁷ Relato transcrito de uma roda de conversa gravada com *Rõpré Homprynti* e realizada junto com a antropóloga Rayane Gomes da Silva e o professor Ronnielle Azevedo-Lopes (membros do GPTIE), no dia 12 de janeiro de 2020.

¹⁹⁸ Conferir relato publicado em *Krohokrenhum* (2011, p. 41).

guerra/conflito (interno e externo) que gerava a separação e, conseqüentemente, a dispersão¹⁹⁹.

Sabemos bem que essas divisões e separações decorrem de uma ordem externa, proveniente da colonização, como bem espero ter demonstrado ao longo desta tese. Mas, por um instante, chamo o leitor para a ordem interna. Os “Gavião” justificam suas divisões tanto reativando uma memória do tempo dos *Mãmkatêjê*, quanto relatando casos da vida cotidiana: uma briga por causa de um cachorro que mordeu uma pessoa, furtos nas roças, confusão porque uma criança brigou com outra, “aí esse casal diz, eu vou me embora”! *Rõpré* me relata: “Quando vai sair, a turma que está com ele diz: rapaz aquele vai embora, então vamos juntos com ele, aí todos saíam e iam criar uma outra aldeia, depois voltavam e se reuniam novamente”.

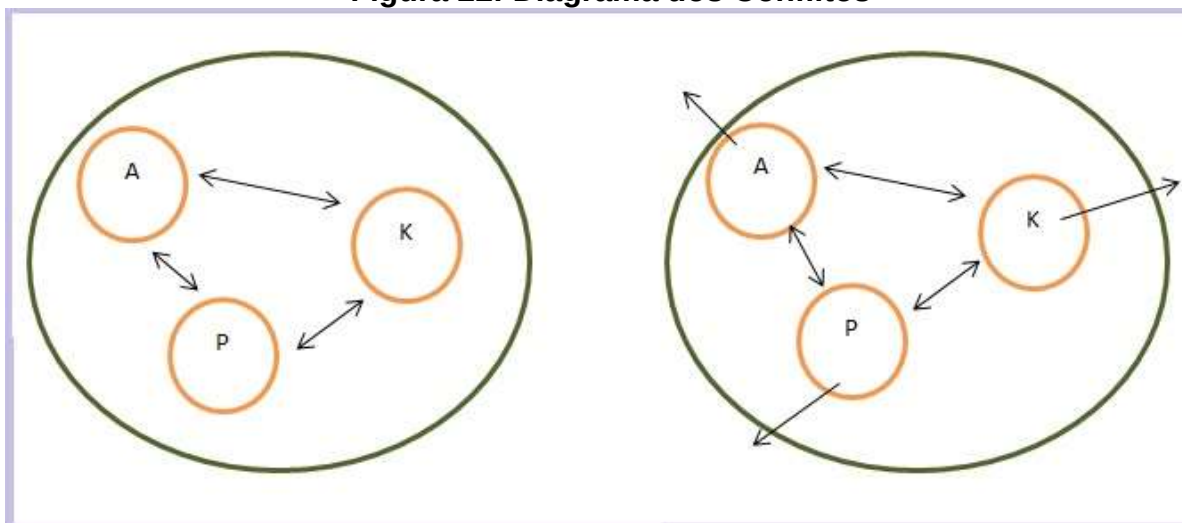
Ou seja, esse tipo de cisão, claramente, está instaurado no núcleo da vida cotidiana e das relações pessoais e do parentesco. Contudo, elas também circulam ao nível da vida cerimonial, como nas disputas das corridas de tora, nos “feitiços” do pajé e no roubo de mulheres.

Esse sistema de cisão, que estou compreendendo como dispositivo das relações para efetivar deslocamentos para outros lugares possíveis de convivência em paz ou por melhores condições de vida, é fluído de estratégias que são construídas por alianças e também formalizadas por fusões nos novos agrupamentos. Por exemplo, a narrativa “Gavião” aponta que fazer uma aldeia nova quando começam a morrer vários indígenas é necessário para renovar a vida. Da mesma forma, as necessidades reiteradas de mudança devido ao esgotamento das roças ou à escassez de caça, motivam o deslocamento. Às vezes, ainda, o aumento da população numa aldeia é motivo para a dispersão.

Porém, tudo isso, dispersar e unir novamente, é uma maneira típica do próprio povo “Gavião”, como não cansam de afirmar meus interlocutores. Por isso, para pensar esse sistema de cisão e fusão, trouxe aqui a noção de ancestralidade, *mãmkatêjê*, como norteadora do modo de ser “Gavião” – o que permite pensar a ideia de que todos juntos, ainda que divididos, sustenta a potência do povo.

¹⁹⁹ Parece-me que Welch vislumbra bem essa oscilação entre os dois polos no mundo timbira: “Ao longo dos séculos XVIII e XIX, uma rede ampla e flexível de aldeias de grupos Jê Centrais cobriu a região que vai desde os afluentes a oeste do Rio São Francisco até o Rio Araguaia. Alianças, separações e recombinações entre essas aldeias se deram em resposta a diversas pressões que resultaram de ataques dos colonizadores, a extinção de grupos “pacificados” e hostilidades que se originaram de rivalidades entre lideranças” (2013, p. 13).

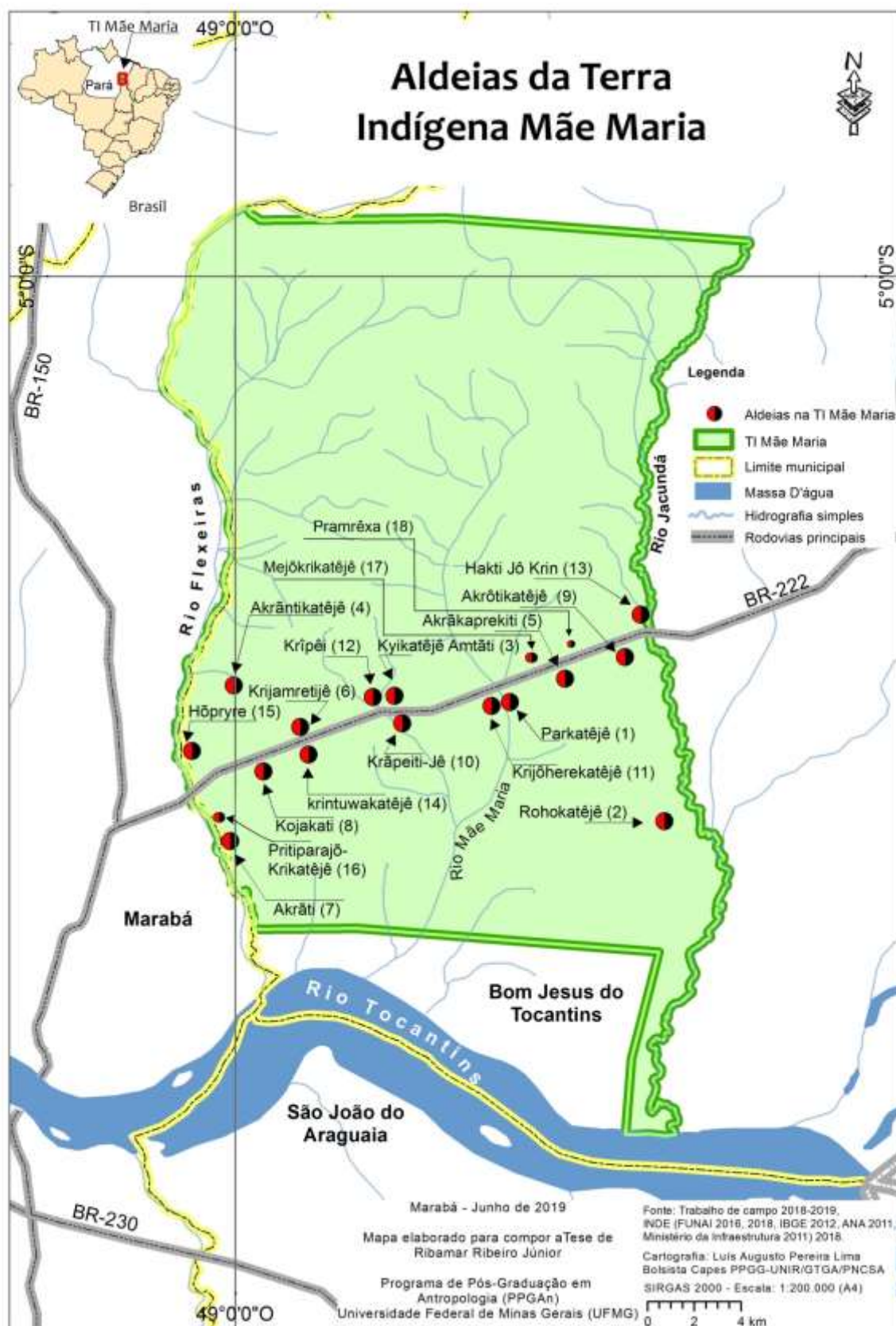
Figura 22: Diagrama dos Conflitos



As guerras do passado já não são mais deflagradas, mas os conflitos e “disputas” internas (da vida cotidiana ou dos ritos cerimoniais) ainda são, em boa parte, a dinâmica do modo de ser do povo “Gavião”. Como disse *Krôhôkrenhum* (2011, p. 43-44), “antigamente era assim que nós fazíamos: quando era pouca gente no grupo, ficava escondido, para poder aumentar o grupo novamente e depois atacar novamente”. É evidente que o componente da guerra, hoje, passa pela tensão entre os três povos na TIMM que disputam a diferença, seja pelas autodeterminações enquanto forma de se diferenciar no âmbito interno, ou pelo agenciamento frente ao mundo *kupẽ*.

A autonomia político-territorial de cada povo ou aldeia para deliberar sobre questões como os locais de coleta de castanha, talvez seja o grande desafio que ainda paira sobre as lideranças dos “Gavião”. A falta de uma chefia, como aquela que foi a do “capitão” *Krôhôkrenhum* (falecido em 2016), que pudesse fazer convergir as tomadas de decisão e fosse capaz de “unificar” o povo “Gavião”, evidencia a fragmentação atual na TIMM. Contudo, mesmo o “capitão” não fora capaz de interromper o processo de neoaldeamento.

Mapa 8: Aldeias na Terra Indígenas Mãe Maria (2020)



CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Nós estamos igual kapràn” (kapràn=jabuti).

Os “Gavião” têm a cabeça do jabuti (*kaprankrãre*) como uma figura mítica (ARAÚJO, 2016, p.285). Dizem ser aquele que ensinou às mulheres a brigar com o marido, ter ciúme e também a cortar o cabelo. Nesse sentido, *kapràn* dissemina a contenda, estabelece um conflito e o espalha. Contudo, voltando à tradução feita por *Tõnkyre* sobre a cosmovisão que envolve o processo de neoaldeamento, o jabuti (*kapràn*) é aquele animal que vive espalhado - diferente do porcão/porco do mato (*krô*), que anda e vive junto. Essa narrativa permite-nos compreender melhor o tipo de configuração dos três povos “Gavião” e a densidade de seus aldeamentos hoje; ela revela um certo modo de organização dos “Gavião” na contemporaneidade, que pressupõe uma espécie de devir pêndulo entre o “estar juntos” (ou em bando), e o viver “espalhados” (distanciados).

A proposta inicial desta tese era trazer dados etnográficos mais amplos do processo de criação das novas aldeias (dados etnográficos de todas as aldeias) e refletir sobre a situação de outros povos Timbira. Isso não foi possível à medida que fui entendendo a complexidade na TIMM. Longe de concluir qualquer reflexão mais aprofundada e ampla sobre o tema, vou me ater a responder algumas perguntas que nortearam, desde o início, a proposta deste estudo.

Parece-me que, com a eclosão de novos aldeamentos, os “Gavião” vêm se refazendo, construindo uma nova significação para a noção de coletivo entre os três povos. Vejam que, se utilizasse a frase “vem se diluindo”, estaria apontando mais pra uma ideia de separação ou de “cisão”. Nos casos aqui analisados, quase sempre, percebo que a constituição de uma nova aldeia vem menos de uma divisão de uma aldeia do que da “aglutinação” de pessoas de um mesmo povo numa nova aldeia.

A grande maioria dos trabalhos já realizados sobre os “Gavião”, insiste em nominá-los genericamente de *Parkatêjê*. Nesta tese, ao contrário, quis sublinhar a diferenciação entre os três povos, e sempre quis insistir exatamente sobre os processos de diferenciação entre os *Parkatêjê*, os *Kyikatêjê* e os *Akrâtikatêjê*. Essas diferenciações e transformações são efeitos de um processo dialético entre as trajetórias particulares (historicidades) de cada povo ou agrupamento e de um

pêndulo mais estrutural entre ir e vir, que constituem antigas cisões e o movimento de neoaldemento mais recente. Assim, forma-se a tríade “Gavião”, numa composição de relações de parentesco, que se desgrupaliza para constituir-se como “um povo”.

Essa tradução de povo foi rasurada pelos próprios indígenas ao deixarem de se relacionar com os outros como “turmas” e “grupos”. O deslocamento que potencializa suas etnonímias foi sendo construído com a ideia mesmo de diferenciação, de afirmação de suas identidades. Daí a questão sobre o processo de neoaldeamento na tríade dos “Gavião”, desde as perguntas iniciais: *de que forma os “Gavião” estão se reorganizando na TIMM?* E também: *As formas de controle do território estão relacionadas ao processo de neoaldeamento? Ou, o recurso de compensação financeira é a única questão a ser considerada nos conflitos existentes nesse processo?*

Foram questões que permearam o ambiente da pesquisa, entre o pêndulo do descarte e o movimento do fisgar de um pescador, sendo motivações para o entendimento do objeto em discussão. Que objeto? De forma simples, e desconsiderando qualquer juízo de valor prévio, me aventurei em descrevê-lo com base nas leituras, observações de campo, etnografias e a literatura etnohistórica, que nos mostra uma série de processos importantes para o povo “Gavião” e para alargar nossas percepções.

Procurei mostrar que para compreender o atual contexto da Terra Indígena Mãe Maria, afetado por inúmeros processos que desbocam no neoaldeamento, precisaria de uma análise aberta à consideração de múltiplos fatores e que se prolongasse ao longo de uma temporalidade. Ainda assim, vários aspectos foram deixados de fora da análise, por exemplo, as mudanças ocorridas em função da evangelização. Esta opção foi inevitável, já que levar em conta essa perspectiva me conduziria para um enorme labirinto e me forçaria a eleger outra forma de trabalho de campo, me demandando muito maior tempo.

Busquei ainda, no decorrer deste trabalho, apresentar como os sujeitos lidam com esse movimento que ressignifica sua cultura, através dos grandes eventos para comemorar a semana da castanha, homenagear os líderes *Krôhôkrenhum* e *Paiaaré*, que são realizados, respectivamente, pelos *Kyikatêjê*, *Parkatêjê* e *Akrâtikatêjê*. Tratando dessa questão no quarto capítulo, vimos que esses jogos são elementares, mas são dignos de nota a forma pela qual eles se prestam para organizar as

diferenças, ou seja, se constituem como um *ethos* para pensar e performatizar as disputas internas, e compartilhar ou estabelecer uma rede de trocas com os convidados. Por fim, pode-se dizer que essa é uma estratégia de valorização da cultura e norteamiento de sua continuidade. Nesse sentido, o sistema de cisão não pode ser visto como um perigo para o futuro do povo “Gavião”, pois as rivalidades acontecem de forma marcante e parecem mesmo potencializar os processos de disputas constituintes de seu modo de vida.

Já no quinto capítulo, olhei para o dispositivo ou “modo de ser” Timbira/“Gavião” e percebi mudanças permeadas em suas trajetórias históricas de cisão/fusão. Reconheço no processo de neoaldeamento uma maneira consonante com sua forma de se organizar cultural e historicamente. Neste sentido, as escolas estão nesse mesmo caminho: há internamente disputa em torno de seus aparelhos e de seu conteúdo, mas há também uma vontade de pensar a educação “Gavião” como um todo. Por exemplo, está em curso a formação de uma base curricular comum a todas as escolas das aldeias dentro da TIMM, o que pressupõe articulação e tentativa de amainar os conflitos.

A partir das narrativas do povo “Gavião” que analisamos, podemos ver que há, por um lado, um descontentamento com essa forma *kapràn* de ver o povo espalhado em aldeias, um parente ali, outros acolá. Por outro lado, há aqueles que afirmam que essa é a maneira do povo continuar crescendo.

Um ponto constante de conflito é o fato dos *Parkatêjê* se manifestarem variadas vezes como donos da TIMM, justificando isso pelo fato de terem sido eles os primeiros a serem transferidos para a área; além do fato de o líder histórico desse povo, *Krôhôkrenhum*, ter sido capaz, como estratégia de sobrevivência, de agregar a maioria das pessoas dos *Kyikatêjê* e dos *Akrâtikatêjê* em torno de si. Porém, estes últimos, hoje, não reconhecem a proeminência e a vanguarda dos *Parkatêjê* na TIMM.

Na literatura etnológica e nos documentos históricos, pude observar um contato sistemático e um crescente assédio do mundo dos brancos (*kupê*) sobre os “Gavião”: cujo atores centrais foram os regionais e castanheiros, os agentes do Estado e seus grandes empreendimentos, os missionários dominicanos e, posteriormente, as Novas Tribos do Brasil. O contato e a atração, como vimos, não foram feitos do dia para a noite, e demorou a ser permanente. Se consideramos os vales dos rios Tocantins e Araguaia como integrantes do etnoterritório “Gavião”,

podemos perceber que data de longo tempo as caminhadas, os encontros e as relações dos “Gavião com os ribeirinhos, os pescadores, os moradores das beiradas do imenso rio Tocantins. Portanto, afirmamos que haviam situações anteriores e duradouras de alianças locais (entre indígenas e não-indígenas) que prescindiam desse contato rígido sob a égide do Estado ou da Igreja.

O objeto que permeou este trabalho e que foi colocado como central na análise, atenta para o que caracteriza a cisão dos “Gavião” em transformação no processo de neoaldeamento e seus desdobramentos interpretados a partir de três momentos diferentes: as cisões/fusões anteriores ao deslocamento a Mãe Maria, baseadas nas dispersões pelo seu etnoterritório (o etnoterritório “Gavião”, o território da memória de suas trajetórias); o rompimento do aldeamento conhecido como “comunidade *Parkatêjê*”, o que está possibilitando a relativa autonomia de cada povo, pelo menos desde 2001 com a “dispersão” dos *Kyikatêjê* e, desde 2009, dos *Akrâtikatêjê*, ou seja, com a organização desses dois povos em seus próprios aldeamentos; o terceiro momento é a fase que está sendo vivenciada desde 2012, com a dispersão no seu território fechado, a TIMM.

De todo modo, o processo mais recente é algo que tende a se assemelhar à trajetória histórica destes povos, mas que possui suas especificidades e se compõe como um sistema novo de formação de aldeias. Neste novo sistema, há a preocupação em desconstruir um recorrente discurso (em geral, não-indígena) que acusaria os Gavião de promoverem o fatiamento da TIMM, em busca apenas dos recursos de compensação da Vale.

Por fim, não poderia deixar de dizer, esse processo de neoaldeamento ainda está em curso – o que representa um enorme desafio para se fazer uma pesquisa no tempo presente, que não tem ponto de parada ou conclusão -, já que, só nos dois últimos anos (2019 e 2020), foram fundadas duas novas aldeias.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Mônica Ribeiro Moraes de. **“A gente vivia de trás dos outros”**: processo de reorganização social Krenyê. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2017.

APPADURAI, Arjun. **Dimensões Culturais da Globalização**. A modernidade sem pelas. Tradução de Telma Costa. Lisboa: Editorial Teorema, 2004.

ARAUJO, Leopoldina M. S. **Estruturas subjacentes de alguns tipos de frases declarativas afirmativas do Gavião-Jê**. Dissertação (Mestrado) Florianópolis, UFSC, 1977.

_____. **Tamanho como processo derivacional no Gavião-Jê**. In: Reunião Brasileira de Antropologia, 12º, rio de janeiro, Julho, 1980.

_____. **Apinajê, Gavião, Karajá – um esboço tipológico**. In: Anais do VIII Encontro nacional de Linguística, Rio de Janeiro, PUC/RJ, 1984, p. 57-67.

_____. **Aspectos da Língua Gavião-Jê**. Tese (Doutorado) Rio de Janeiro, UFRJ, 1989.

_____. **Dicionário Parkatêjê - Português**. Edição Aurora, Belém, PA, 2016.

_____. **PARKATÊJÊ X PORTUGUÊS: CAMINHOS DE RESISTÊNCIA**. In: IX Congresso Internacional da "Brazilian Studies Association" (www.brasa.org), 27 a 29 de março de 2008, no campus da Tulane University em New Orleans, Louisiana, Estados Unidos. Acesso em 30 de janeiro de 2019.

ARAUJO, William Bruno Silva. **Adaptação de Sistema de Indicadores para Avaliação da Sustentabilidade da Aldeia Akrãti, Povo Indígena Akrãtikatêjê**. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural e Gestão de Empreendimentos Agroalimentares do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará Campus Castanhal, 2017

ARNAUD, Expedito. **Noticias sobre os índios Gaviões de Oeste – Rio Tocantins, Pará**. Emilio Goeldi, n 20 serie 35 Belem, Pará, 1964.

_____. **Os índios Gaviões de Oeste: Pacificação e integração**. Publicações Avulsas nº 28. Belém, Museu Emilio Goeldi, 1975.

_____. **O comportamento dos índios Gaviões de Oeste face à sociedade nacional**. Vol 1 Belém, Boletim do Museu Emilio Goeldi, 5-66, 1984

_____. **Histórico sobre as localizações dos Índios Gaviões de Oeste (Parkateyê e Kuikateyê)**. Mimeo. 1985.

_____. **Os índios e a Expansão nacional**. Belém, Cejup, 1989.

ÀVILA, Thiago Antônio Machado: **Unidade Timbira: Cultura e Etnias em um complexo social**. Disponível: https://biblioteca.trabalhoindigenista.org.br/wp-content/uploads/sites/5/2018/06/AvilaT_Unidade-Timbira.pdf. Acesso em 22 de janeiro de 2020.

_____. **“Não é do jeito que Eles quer, é do jeito que Nós quer”**: Os Krahô e a Biodiversidade. Dissertação (Mestrado em Antropologia) Brasília, DF. Universidade de Brasília – UnB. 2004.

AZANHA, Gilberto. **A Forma Timbira: Estrutura e Resistência**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1984.

AZEVEDO-LOPES, Ronnielle. **TEMÊJAKREKATÊ: DO GNOSECÍDIO À RESISTÊNCIA DOS SABERES TRADICIONAIS NO VALE DO TOCANTINS-ARAGUAIA**. Projeto de Qualificação apresentado 02/07/2019 no Programa de Pós-graduação em educação (PROPED) UERJ. 2019.

_____. **TEMÊJAKREKATÊ: DO GNOSECÍDIO À AFIRMAÇÃO DOS SABERES TRADICIONAIS NO VALE DO TOCANTINS-ARAGUAIA**.. 2020. (mimeo)

AZEVEDO, Danyelle Neiva da Silva; BEATO, Zelina Márcia Pereira. **O conceito de original sob rasura**. In: Domínios da Linguagem, Uberlândia, v. 5, n. 3, p. 9-19, 2º semestre 2011. Disponível em <www.seer.ufu.br/index.php/dominiosdelinguagem>. Acessado em: 02 de fevereiro de 2020.

BANDEIRA, Giza Carla de Melo. **Rituais Associados à Colheita do Milho-verde na Aldeia dos Índios Gavião Kyikatêjê**: aprendizagens em processos educativos interdimensionais. Dissertação (Mestrado em Educação) Universidade Estadual do Pará, Belém (2009)

BECHARA, Evanildo. **Moderna Gramática Portuguesa**. 37ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BOLETIM INFORMATIVO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. **O DIREITO DE DIZER “NÃO”: A CONSTRUÇÃO DA Hidrelétrica de Marabá**. Ano 3, nº 4 (nov. 2010).

BUSCALIONE, Luigi. **Una Escursione Botanica nell'Amazzonia**, Società Geografica Italiana, Roma, 1901. CAMPOS. Acessado em 16 de outubro de 2018 na Biblioteca Brasileira.

CABRAL, Mauricio Martins. **CULTURA E EDUCAÇÃO NA AMAZÔNIA ORIENTAL: Sentidos e Significados das Práticas Corporais na Comunidade Parkatêjê**. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós Graduação em Dinâmicas Territoriais na Amazônia, Unifesspa, PA, 2018.

CARVALHO, Carlota **O Sertão**: Subsídio para História e a Geografia do Brasil. 3ª ed. Editora UFPI, Teresina, PI, 2011.

CARVALHO, Anselmo Vilar de. Os gaviões. In: **Tribos Indígenas na Prelazia de Conceição do Araguaia**. Os Gaviões. In: Coleção Memória Dominicana, Vol. 36, pp. 30-31, 1942 (originalmente publicado na revista o Mensageiro do Santo Rosário, Set/1942)

_____. Uma visita aos índios “Gaviões”. In: **Tribos Indígenas na Prelazia de Conceição do Araguaia**. Coleção Memória Dominicana, Vol. 36, pp. 31-36, 1959 (originalmente publicado na revista o Mensageiro do Santo Rosário, Marco/1959).

_____. A pacificação na aldeia do chefe Kobinúm. In: **Tribos Indígenas na Prelazia de Conceição do Araguaia**. Coleção Memória Dominicana, Vol. 36, pp. 36-40, 1959 (originalmente publicado na revista o Mensageiro do Santo Rosário, Dez/1959)

_____. Vida e costume dos “Mudjetire”. In: **Tribos Indígenas na Prelazia de Conceição do Araguaia**. (originalmente publicado na revista o Mensageiro do Santo Rosário, jul-set/1959).

CARDOSO, Wladirson Ronny. da Silva. **Terra Indígena e etnicidade – usos e a proteção da floresta**. Dissertação (Mestrado em Direito) Universidade Federal do Pará, Belém 2009.

_____. **A Rítmica da paisagem na cosmografia Socioambiental dos Índios Kyikatêjê – Amazônia/ Pará**. In: Hileia: Revista do Direito Ambiental da Amazônia nº 18 – jan – jun 2012.

CALÁVIA SAEZ, Oscar. **O Nome e o Tempo Yaminawa**: etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre. São Paulo: Editora UNESP / ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

_____. O índio ecológico e seu reflexo. In. **Populações tradicionais, ambientes e transformações**. organizadores: Jean Segata ... [et al.]. – Natal, RN : EDUFRN, 2018.

_____. **Nomes, Pronomes e Categorias**: Repensando os “Subgrupos” numa Etnologia Pós-Social. Disponível em https://antropologiaprimeiramao.paginas.ufsc.br/files/2014/02/138_CALAVIASAEZ_pronomes.pdf acesso em 13 de outubro de 2020

CARNEIRO da CUNHA, Manuela. **Os mortos e os outros** - Uma Análise do Sistema Funerário e da Noção de Pessoa entre os Krahô. São Paulo: Hucitec, 1978.

COELHO DE SOUZA, Marcela. **O traço e o círculo**: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos. Tese de Doutorado, PPGAS/Museu Nacional/ UFRJ, Rio de Janeiro. 2001.

CONDREAU, Henri. Voyage au Tocantins-Araguaya Disponível em <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/518721> acesso em 26 de fevereiro de 2020.

CIMI. **Empreendimentos que Impactam Terras Indígenas**. (orgs) Feitosa, Paulo Ferreira; Brighenti, Clóvis Antônio– Brasília: Cimi – Conselho Indigenista Missionário, 2014.

COELHO DE SOUZA, Marcela. **O traço e o círculo**: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos. Tese de Doutorado, PPGAS/Museu Nacional/ UFRJ, Rio de Janeiro. 2001.

CORRÊA, Kátia Núbia Ferreira. **Ajcry'e Cohprô**: Dinâmicas de “espalhar” e “ajuntar” no território Krĩkati. Tese (Doutorado) Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais, UFMA, São Luís. 2016.

CROCKER, William. **“O Movimento Messiânico Canela. Uma introdução”** (1967). In: Shaden, E. *Leituras de Etnologia Indígena*. São Paulo, C.E.N.,1976.

_____. **Os Canela**: parentesco, ritual e sexo em uma tribo da chapada maranhense. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009.

DA MATTA, Roberto da. **Notas sobre o contato e a extinção dos índios Gavião do médio rio Tocantins**. In:Revista do Museu Paulista (n.s). São Paulo, 1963. v.14, p. 182 – 202

_____. **Um Mundo Dividido: a estrutura social dos índios Apinayé**. Petrópolis: Vozes, 1976

_____. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira. 1976b

DURKHEIM, Emile. **“Representações individuais e representações coletivas”**, in: Sociologia e filosofia. Rio de Janeiro: Forense-universitária, 1970. pp.15-49.

DODDE, Paula Arrais Moreira. **Impactos de Empreendimentos Lineares em Terras Indígenas na Amazônia Legal: O Caso da Br-230/PA E das Terras Indígenas Mãe Maria, Nova Jacundá e Sororó**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Planejamento Energético, COPPE, da Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2012.

FERRAZ, Iara. **Os Parkatêjê das matas do Tocantins**: A epopeia de um líder Timbira. Dissertação (Mestrado) Universidade de São Paulo, USP, São Paulo. 1983.

_____. **De “Gaviões” a “Comunidade Parkatêjê” : Uma reflexão sobre processos de reorganização social**. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1998. (Tese de doutorado).

_____. & SOMPRÊ, Concita. **Entre acordos e desacordos: trinta anos de relações dos “Gavião” com a Eletronorte e a Vale**. 2016. (Mimeo)

FERNANDES, Rosani de Fátima. **Educação escolar Kyikatêjê: novos caminhos para aprender e ensinar**. 115 f. 2010. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Pará, 2010.

FERREIRA, Marília de Nazaré Oliveira. **Estudo morfossintático da língua Parkatêjê**. 2003. 276f. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

FERREIRA, A. C.. **Conquista colonial, resistência indígena e formação do Estado-Nacional: os índios Guaicuru e Guana no Mato Grosso dos séculos XVIII-XIX**, In: Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2009, v. 52 nº

_____. **A Fluidez da Forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)**. Rio de Janeiro: Topbooks. 2007.

FIGUEIREDO JUNIOR, João Damasceno Gonçalves. **“QUEREMOS DIZER PAR AO BRASIL INTEIRO QUE NÓS ESTAVAMOS VIVOS E EXISTIMOS”**: O processo de afirmação étnica e a luta pelo território dos kreniy no Maranhão. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós Graduação em Cartografia Social e Política na Amazônia. UEMA: São Luiz, 2015

FREITAS, Marília Pereira de. **Revisitando os Verbos em Parkatêjê: questões relevantes para um estudo morfossintático**. Dissertação (Mestrado em Estudos Linguísticos) Universidade Federal do Pará, Belém, (2008).

GÓES, Paulo Roberto Homem de. Morfológicas: **Um estudo Etnológicos sobre padrões socioterritoriais entre Kaingang (Dialeto Paraná) e os Mbya (litoral sul)**. Tese (Doutorado) Programa de Pós Graduação em Antropologia. UFPR, Curitiba, PR. 2018.

GOMES, Vicente Ferreira (1862). **Itinerario da Cidade da Palma em Goyaz á Cidade de Belém no Pará**. In: Revista Trimestral do Instituto Historico Geographico e Ethnographico do Brasil, Tomo XXV, Rio de Janeiro: KRAUSREPRINTNendeln/Liechtenstein,1862,p.485515.Disponívelem:<<https://www.ihgb.org.br/publicacoes/revistaihgb/itemlist/filter.html?category=9&moduleId=147&start=430>>. Acesso em: 16 outubro 2018.

GORDON, Cezar. **Folhas Pálidas: Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-membengokrê**. Tese (Doutorado em Antropologia) Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2003

_____. **Economia Selvagem: Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-membengokrê**. São Paulo: Ed Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2006.

GUERRA, Marcele Garcia. **Aukê e briga de papel: Ensina o Mehi o que Kupên faz!** Tese (Doutorado em Antropologia) Universidade de São Paulo- USP, São Paulo, 2016.

GEERTZ, Clifford. **Obras e vidas: o antropólogo como autor**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

GUIMARÃES, Bruno Nogueira. **A MORAL DE DEUS: DÁDIVA E HUMANIDADE NA VERSÃO APANJEKRA DO CRISTIANISMO**. Mana, Rio de Janeiro, v. 24, n.2, p.37-67, ago.2018. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132018000200037&lng=pt&nrm=iso>. acesso em 12 fev. 2020. <http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442018v24n2p037>.

GUIMARÃES, Mariana Teixeira. **Na luta pela terra, entraves e sonhos: Payaré e o povo Akrätikatêjê**. UFPA, (trabalho de conclusão de Curso) 2011.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

JÕPAIPAIRE, Krohokrenhum. **MÊ IKWY TEK RI: Isto pertence ao Meu Povo**. 1ª ed. Marabá, PA, Gkoronha, 2011

KARAJA, Deuzimar Tarracanã. **Território e Identidade do Povo Kyikatêjê**. Trabalho de Conclusão de Curso (Monografia) Faculdade de Geografia, Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará. 2017.

LACERDA, Maria da Conceição de. **Bekä Pamakube (lugar de aprender). Aprendendo com os Zoró: análise da identidade indígena através da experiência das escolas nas aldeias do povo indígena Zoró**. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade de Salamanca. 2014

LADEIRA, Maria Elisa. **Avaliação do Convênio CVRD/FUNAI: A política integracionista e a aplicação dos Recursos**. Universidade de São Paulo/Centro de Trabalho Indigenista, São Paulo, 1985.

LARAIA, Roque de Barros; DA MATTA, Roberto. **Índios e castanheiros: a empresa extrativa e os índios no médio Tocantins**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1978.

LÉVI-STRAUSS, Claudio. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papirus, 1997

LISBÔA, Flavia Marinho. **Ações afirmativas para alunos indígena na Universidade Federal do Sul E Sudeste do Pará-Unifesspa**. In: Anais do II Congresso Internacional Mundos Indígenas. 27 a 30 de junho de 2018.

MAB. **Usina de Marabá. Perigo que se aproxima**. 18 de mar. De 2015. Disponível em <http://www.mabnacional.org.br/noticia/usina-marab-perigo-que-se-aproxima>. Acesso em 09 de set. 2019.

MALUF, Sonia Weidner. **Antropologia reversa e “nós”: alteridade e diferença**. In. Ilha Revista de Antropologia 12, v.1, 2, Florianópolis, UFSC, 2010.

MARINHO, Leilane Leal. **O Krahô na rede e a Associação Cultural Kajré** Dissertação (Mestrado em Ciências do Ambiente) Universidade Federal de do Tocantins, UFT, Palmas, TO.. 2016.

MARQUES, Cezar Augusto. [1870] Dicionário Histórico-Geográfico da província do Maranhão. Disponível em <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/221726> acesso em 19 de fevereiro de 2020.

MAURO, Victor Ferri. **A trajetória dos índios Krahô-Kanela: etnicidade, territorialização e reconhecimento de direitos territoriais**. Dissertação (Mestrado em História) – UFGD, 2011.

MELATTI, Júlio Cezar. **Índios e Criadores: A situação dos Krahô na área pastoril do Tocantins**, Monografias do Instituto de Ciências Sociais da U.F.R.J., vol. 3, Rio de Janeiro, 1967.

_____. **Reflexões sobre algumas narrativas Krahó**. Brasília:FUB, Departamento de Ciências Sociais (Trabalhos de Ciências Sociais,Série Antropologia, 8), 1974

_____. **A Antropologia do Brasil: Um Roteiro**. In: O que se Deve Ler em Ciências Sociais no Brasil, vol. 3, pp. 123-211, São Paulo: Cortez e ANPOCS, 1990.

_____. **‘Krahó’, Povos Indígenas do Brasil**, Instituto Socioambiental, São Paulo, 1999

MENEZES, Sabrina Padilha de. **CULTURA ESTETICA INDIGENA HÍBRIDA: Uma abordagem interdisciplinar acerca da pintura corporal Parkatêjê. Dissertação de mestrado**. (Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade da Amazônia). Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Marabá, 2016.

MENDONÇA, Deodoro Machado. **Viagem ao Tocantins**. 2 ed. Editora Grafisa, Belém, PA, 1983.

MIRANDA. Adenilson Barcelos. **Os "Gaviões da mata": uma história de resistência timbira ao Estado**. Dissertação de Mestrado Universidade Federal do Goiás, Goiânia. 2015.

MIRANDA, Rogerio Reis. **(Contra)hegemonia e Território do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) no sudeste paraense**. Tese (Doutorado em geografia) Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2017

MOURA, Ignácio Baptista. **De Belém a São João do Araguaia: Vale do Rio Tocantins**. . Rio de Janeiro: H. Garnier, 1910.

NASCIMENTO, Luis. Augusto Sousa. Dispersão, Coalescência e Etnicidade: trajetórias e territorialidades de um grupo timbira. **Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRN**, v. 5, n. 9, p.

176-205, 31 dez. 2018.

NEVES, Cinthia de Lima. **Alternâncias de Códigos em narrativas orais do povo Parkatêjê: Aspectos Linguísticos do contato como o Português**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Pará, Belém, PA – 2012.

NIMUENDAJU, Curt, **A Habitação dos Timbiras**. In: *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico Artístico Nacional*. Vol 8, p. 76-101. Rio de Janeiro, 1944

_____. [1934] **A corrida de toras dos Timbira**. In: *Revista MANA*. v.7. n. 2. Rio de Janeiro. out., 2001. pp. 151-194.

_____. [1946]. **The Eastern Timbira**. Berkeley and Los Angeles. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, v. 41.1946, 1-35.
NIMUENDAJU, Curt.

_____. **Os Apinayé**. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, 1983 [1956].

Nova Cartografia Social da Amazônia. Série: **Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil Central**. Fascículo 1. Povo Indígena Kanela do Araguaia, Manaus 2009.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (1998) “**Uma Etnologia dos “Índios Misturados”?** Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais”, In *Mana* 4(1): 47-77.

OLIVEIRA, Carlos Estevão de. **OS APINAGÉ DO ALTO DO TOCANTINS**. Costumes, Crenças, Artes, Cantos e Vocabulário. In: *Boletim do Museu Nacional*. Rio de Janeiro, v. 6, n 2, 1930. Disponível em Biblioteca Digital Curt Nimuendajú. <http://www.etnolinguistica.org> acesso em 17 de jan. 2020.

PARKREKAPARE, Katêjuprê Burjack. **Construção da liderança tradicional e política entre os Akrâtikatêjê: Autonomia e Identidade de um Povo**. Trabalho de Conclusão de Curso (Monografia) Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará. Marabá, PA, 2017.

PATERNOSTRO, Julio. **Viagem ao Tocantins**. Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1945.

PEIRANO, Mariza. **Etnografia não é um método**. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014.

PEIXOTO, Clebson de Sousa. **Análise da Produção de Material Indígena Didático Para a Escola Kÿikatêjê**. Dissertação (Mestrado), Escola Superior de Educação Almeida Garrett, Lisboa, 2016.

Povos Indígenas do Brasil Tocantins/ Sudeste do Pará. **Gavião**. Org. Carlos Alberto Ricardo. CEDI, São Paulo, Vol. 08. 1987.

Povos Indígenas do Brasil. **Gavião protestam contra Vale**. Org. Beto Ricardo & Fany Ricardo. Instituto Socioambiental, São Paulo. 2006.

PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMZÔNIA. Série: Povos e Comunidades do Brasil Central. **Povo Indígena Kanela do Araguaia**. UFAM, Manaus. 2009.

PNCSA. **Aldeia indígena Akrâtikatêjê** – Pará. Nº 25. Manaus: UEA, 2014.

RIBEIRO, Francisco de Paula. (1841). **Memoria sobre as nações gentias que presentemente habitam o Continente do Maranhão**: analyse de algumas tribus mais conhecidas : processo de suas hostilidades sobre os habitantes : causas que lhes tem difficultado a redução, e unico methodo que seriamente poderá reduzil-as. Revista Trimensal de Historia e Geographia ou Jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro, tomo 3º., n. 10, p. 184-197; n. 11, p. 297-322; n. 12, p. 442-456. Rio de Janeiro. [reimpressa em 1860]

Acessado em http://biblio.etnolinguistica.org/ribeiro_1841_memoria 19/09/2018

RIBEIRO, Francisco de Paula. (1849) **Descrição do Território dos pastos Bons, nos sertões do Maranhão**; propriedades dos seus terrenos, suas produções, caráter dos seus habitantes colonos, e estado actual dos seus estabelecimentos. In: Revista Trimestral de Historia e Geographia ou Joanl do Insituto Historico e Geographico Braislairo, tomo XII, 1º. Trimestre de 1849, p. 41-86. Rio de Janeiro. Disponível em: Http://biblio.etnolinguistica.org/ribeiro_1849_descripcao em 06/06/2018

RIBEIRO JUNIOR, Ribamar. **Akrâtikatêjê: Dominação e Resistência na luta por seu território** 14/08/2014 106 f. Mestrado em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia Instituição de Ensino: UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ, 2014.

_____. **Refletindo a noção de pessoa a partir dos “grupos” na Terra Indígena Mãe Maria**. In: História, Cultura, Educação e sentidos identitários no Vale do Araguaia Paraense. (org.) CARVALHO, José Rodrigues & LIMA, Milton Pereira. Editora Kelps, Goiânia, GO. 2018.

RODRIGUES, Airon Dall'igna. Macro-Jê. In: DIXON, R.M.W. & AIKHENVALD, A.Y. (Org.). The Amazonian Languages. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 164-206.

RODRIGUES, Lysias, **Roteiro do Tocantins**. 4ª ed. Alexandre Campora, Palmas, TO, 2001.

SANTOS, Raimundo Lima dos. **O Sertão inventado: a percepção dos sertões maranhenses pelo olhar de Francisco de Paula Ribeiro**. In: Revista de História Regional 16 (1) , 209-234, 2011.

SANTOS, Vilmar Ferreira dos. **Reserva Mãe Maria: A Construção do Espaço Físico e Simbólico na Aldeia dos Gaviões Parkatêjê (1966 – 2010)**. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Severino Coimbra, Vassouras RJ, (2012).

SANTOS, José Ney do Nascimento. **Representação social dos esportes praticados por indígenas**. Tese (doutorado) Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia. 2015.

SAHLINS, Marshall David. **Ilhas da História**. Jorge Zahar Ed. Rio de Janeiro, 2003.

SILVA, Maria de Nazaré Moraes da. (IN-) **CERTEZAS NO DIZER: UM ESTUDO SOBRE AS PARTÍCULAS EVIDENCIAIS EM PARKATÊJÊ**. In: Revista Alfa, São Paulo, 54 (1):, 2010, pp:223-236

_____. **Pê, kãm, mã e outras posposições** da. In: Revista do GELNE, Natal/RN, Vol. 14 Número Especial: 293-302. 2012.

_____. & MACIEL, Rafael Viana. **Escrita e Leitura em Língua Materna: Uma Experiência Intercultural entre os Parkatêjê**. In: Work. Pap. Linguíst., 13(1): 41-50 Florianópolis, jan./mar, 2013, pp: 41-50

_____. **A Tradição Oral no Ensino de Línguas Indígenas: uma proposta para o povo Parkatêjê**. 149 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) Universidade Federal do Pará, Belém – PA, 2014.

_____. & FERREIRA, Marília de Nazaré Oliveira. **A aprendizagem do Parkatêjê no discurso de seus professores indígenas**. In: Calidoscópio Vol. 14, n. 2, p. 227-235, maio/agosto 2016.

_____, Maria de Nazaré Moraes da; FERREIRA-SILVA, Marília de Nazaré; SILVA, Walkyria Passos Magno e. **AUTONOMIA PARKATÊJÊ PARA PRESERVAR SUA LÍNGUA NATIVA: ME IKWY TEKJÊ RI**. Educ. Soc. [online]. 2017, vol.38, n.140, pp.809-825.

_____. & FERREIRA, Marília de Nazaré de Oliveira. **Parkatêjê língua de herança: uma reflexão no contexto da Educação Escolar Indígena**. In: Domínios de Linguagem | Uberlândia | vol. 11, n. 3 | jul./set. 2017

SILVA, Nandra Ribeiro. **PRONOMES EM PARKATÊJÊ: a expressão da terceira pessoa**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Pará, Belém, PA, 2016.

SIQUEIRA JR, Jaime Garcia. **Wyty-Catê: cultura e política de um movimento pan-Timbira** Contribuição ao entendimento das organizações indígenas e novas expressões da política indígena. Tese (Doutorado em Antropologia). Brasília, DF, Universidade de Brasília, UnB. 2007.

SOUZA, Kariny Teixeira. **“Ser Krahô-Kanela, primeiramente, é a gente ter conseguido voltar pro nosso território”**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Universidade Federal do Amazonas, Manaus, AM 2014.

TORRES, Maristela Sousa. **Mulher Karajá: desvendando tradições e tecendo inovações - diálogo sobre as demandas de gênero**. 2011. 223 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

VALDENILSON, Takwyiti Hompruti. **Entender o saber Matemático do Povo Parkatêjê**. (Monografia) Universidade do Estado do Pará – UEPA, Marabá-PA. 2015. 29f

VIEIRA FILHO, João Paulo Botelho. **Reminiscência de um médico na convivência com índios na Amazônia durante 53 anos (1965-2018)**. Editora Kelps, Goiânia, GO, 2018.

WELCH, James. Et. al. **Na primeira margem do rio: território e ecologia do povo Xavante de Wedezé**. Rio de Janeiro: Museu do Índio-FUNAI, 2013.

Fontes Documentais:

Ação Ordinária de Anulação de Ato Jurídico. Belém, PA, 1989. 15 pp.

ASSASSINATO COVARDE, **Democrata**, Belém, edição 176, p. 02, 14 ago. 1892.

ASSASSINATO COVARDE, **Correio Paraense**, Belém, edição 90, P. 02, 14 ago. 1892.

ASSASSINATO COVARDE, **A República**, Belém, edição 716, p 01, 14 ago. 1892.

BRASIL, **Decreto 63.515**. Formaliza a interdição em caráter temporário de uma área envolvendo ocupação, limitada pela rodovia PA 70 e ao sul pelo Rio Tocantins, para resolver os conflitos entre as frentes de colonização e os K'yikatêjê. 31 out. 1963.

BRASIL, **Decreto 93.148/1986**. Homologa demarcação administrativa da Terra Indígena Mãe Maria.

BRASIL, **Decreto 78.659**. Declara de utilidade pública, para fins de desapropriação, áreas de terra indígena da “Montanha” do Povo Akrâtikatêjê e benfeitorias, necessárias à implantação do canteiro de obras da Hidrelétrica de Tucuruí. 01 nov. 1976.

Convênio 059/82 que entre celebram Companhia Vale do Rio Doce e Fundação Nacional do Índio. 1983. 10 pp.

DE ALCOBAÇA A PRAIA DA RAINHA, **Correio Paraense**, Belém, edição 126, 29 set. 1892.

Estudo Ambiental e Plano Básico Ambiental. **Diagnóstico do meio Socioeconômico**. Amplo Engenharia e Serviços LTDA, Vol. 5 Belo Horizonte, 2011. 440 pp.

ETHOS E NOTÍCIAS, **Folha do Norte**, Belém, p. 02, 23 set. 1896.

ELETRONORTE, **ofício 898/86** de 14 de março de 1986. 02 pp.

Ferraz, Iara. **Relatório da Relação dos Índios Residentes no P. I. Mãe Maria**, Fevereiro de 1975. 05 pp.

_____. **Notas de esclarecimentos sobre os índios Gavião e Suruí (PA)**. 1976. (*mimeo*).

_____. **Promessas não cumpridas**: Os Gavião de Mae Maria e os Surui avaliam o convenio CVRD/FUNAI. Relatório de viagem realizada à Marabá e a aldeia dos Gavião entre 17 e 24 de junho de 1986.

_____. **"Agora não tem mais prazo!"** Sinais de guerra entre os Gaviões de Mãe Maria. 1987. (*mimeo*)

FUNAI, OFÍCIO Nº 12/2020/DIT - CR-BT/CR-BT/FUNAI, 20 de maio de 2020.

Inventário do Baixo Araguaia-Tocantins, População Indígena, ENGEVIX, 1992. Disponível em: <http://bd.trabalhoindigenista.org.br/sites/default/files/CTI01962>

MEMÓRIA DOMINICANA, **Tribos Indígenas na Prelazia de Conceição do Araguaia** – Vários autores, 1959.

Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios: (1910-1967) / Carlos Augusto da Rocha Freire (org). Museu do Índio, Rio de Janeiro, 2011.

MIRANDA, Dalila Silva. **Lauda Antropológico**: Dissenções Parkatêjê e Disputa judicial entre As Associações Indígenas. 29 p. Marabá, 2017. (*Mimeo*)

PARÁ, **Lei Estadual nº 2035**, Concede ais índios Gaviões uma área de terras para sua localização. Belém, PA, 09 nov. 1921.

PARÁ, **Decreto 11**, Revoga a concessão dada pela Lei Estadual nº 2035. 07 nov. 1930.

PARÁ, **Autos de Agravo**. Agravante: Nagib Mutran. Agravados: Os índios Gaviões, pelo procurador geral de órfãos: Relator: Des. Jorge Hurley. Marabá, 6 de abril 1937.

PARÁ, **Decreto 4.503**. Obtém o titulo definitivo para os “Gavião” a gleba Mãe Maria, medindo duas léguas de frente por quatro de fundo. 28 dez 1943.

PARÁ, **Decreto 252**. Efetua a permuta da reserva de Ipixuna pela do Ambaua – situada em frente à cidade de Tucuruí, para tentar estabelecer contatos com os “Gavião”. 09 Mar. 1945.

Projeto Politico Pedagógico. Escola Estadual Indígena de Ensino médio e Fundamental Kateponeti 2014.

SPAETI, Fred. **Relatório de Estágio no Posto Indígena Mae Maria**. Fundação Nacional do Índio. Curso de Indigenismo Brasília. (*mimeo*)

TOMÁS, Sebastião. **Mensageiro do Santo Rosário**, Agosto de 1928

Treze de Maio, Belém, edição 489, p. 03, 19 mai. 1855. (jornal)

Transcrições:

AWPIJÊ BURJACK. Conversa gravada em 16 de março de 2018.

CONCITA SOMPRÉ. Conversa gravada em 13 de janeiro de 2018.

DEUZIMAR TARRACANA KARAJÁ. Conversa gravada em 17 de março de 2018.

JATHIATI KOKOXUNTI **PIARÉ**. Conversa gravada em 23 de março de 2018.

JATHIATI KOKOXUNTI **PIARÉ**. Conversa gravada em 28 de março de 2018.

JATHIATI KOKOXUNTI **PIARÉ**. Conversa gravada em 30 de março de 2018.

KATEJUPRÊ BURJACK. Conversa gravada em 16 de março de 2018.

KUWEXERE KAIPEITI; Conversa gravada em 27 de fevereiro de 2018.

JAKURE PEPKRAKTE. Relato consta no Vídeo “Cantoria Gavião na Safra da Castanha”, 2019.

PAIARÉ. Conversa gravada em 20 de janeiro de 2014.

PAIARÉ. Conversa gravada em 13 de março de 2014.

PARKATAKRE. Conversa gravada em 13 de março 2014.

PEPKRAKTE KONXARTI. Conversa gravada em 13 de janeiro de 2018.

PEPKRAKTE KONXARTI. Conversa gravada no “Seminário Povos Indígenas e Universidade : Memórias de Pesquisa no Sudeste do Pará” realizado no dia 26 de março de 2019, na Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará.

PEPKRAKTE KONXARTI. Relato consta no Vídeo “Cantoria Gavião na Safra da Castanha”, 2019.

RÕPRÊ HÕMPRYNTI. Conversa gravada em 27 de julho de 2016.

TONKYRÉ AKRĀTIKATÊJÊ. Conversa gravada em 12 de julho de 2016.

TONKYRÉ AKRĀTIKATÊJÊ. Conversa gravada por William Bruno Silva Araújo em 05 de maio de 2017.

TONKYRÉ AKRĀTIKATÊJÊ. Conversa gravada em 28 de julho de 2017.

TONKYRÉ AKRĀTIKATÊJÊ. Conversa gravada em 26 de fevereiro de 2018.

TONKYRÉ AKRĀTIKATÊJÊ. Conversa gravada em 04 de abril de 2018.

TOPRAMRE **KROHOKRENNHUM.** Relato no vídeo Pemp. Vídeo produzido pelo Centro de trabalho Indigenista. 1987.

TOPRAMRE **KROHOKRENNHUM** Relato consta no Vídeo “Eu não posso morrer de graça”, Vídeo na Aldeias: produção: CARVALHO, Ernesto de; CARELLI, Vincent. 2011.

TOPRAMRE **KROHOKRENNHUM.** Relato consta no Vídeo oficial da abertura da 4ª Meia Maratona Indígena Parkatêjê 2015

Anexos

Anexo – 1
Nomes do Genograma Akrātikatêjê

	Nome	Povo
1	Pahiti	AKRĀTIKATÊJÊ
2	Kàprere	AKRĀTIKATÊJÊ
3	Jõpiti	AKRĀTIKATÊJÊ
4	Rõnõre	AKRĀTIKATÊJÊ
5	Paaré	AKRĀTIKATÊJÊ
6	Raimunda	Kupe
7	Tônkyre (Katia)	AKRĀTIKATÊJÊ
8	Rõpré	KYIKATÊJÊ
9	Takwyi	AKRĀTIKATÊJÊ
10	Amjire	PARKATÊJÊ
11	Kakre	AKRĀTIKATÊJÊ
12	Jõxarare	AKRĀTIKATÊJÊ
13	Tôtôtôre	AKRĀTIKATÊJÊ
14	Katê	PARKATÊJÊ
15	Mpapuramre	AKRĀTIKATÊJÊ
16	Kroti (KAHATI)	KYIKATÊJÊ
17	Tetikwyi	AKRĀTIKATÊJÊ
18	Airãre	AKRĀTIKATÊJÊ
19	Pëppranti	AKRĀTIKATÊJÊ
20	Prĩtikwyi	AKRĀTIKATÊJÊ
21	Kaxarekwyi	AKRĀTIKATÊJÊ
22	Pempkóti	AKRĀTIKATÊJÊ
23	Roptykwyi (Erica)	PARKATÊJÊ
24	Krynpeni (Irnaldo)	PARKATÊJÊ
25	Jõprymanpeiti (Tukinha)	AKRĀTIKATÊJÊ
26	Kaiti	AKRĀTIKATÊJÊ
27	Hitôre	AKRĀTIKATÊJÊ
28	Hõtaipati	AKRĀTIKATÊJÊ
9	Purkôre	AKRĀTIKATÊJÊ
30	Kupepramre (Tutuka)	AKRĀTIKATÊJÊ
31	Diane	KUPe
32	Mponãtopramti	AKRĀTIKATÊJÊ
33	Amxyti	AKRĀTIKATÊJÊ
34	Phurêre	PARKATÊJÊ
35	Jõxêtere	AKRĀTIKATÊJÊ
36	Hotôkxwati	AKRĀTIKATÊJÊ
37	Amxêre	AKRĀTIKATÊJÊ
38	Kaxâti	PARKATÊJÊ
39	Kôtapati	AKRĀTIKATÊJÊ
40	Têk	AKRĀTIKATÊJÊ
41	Jõnxàn	PARKATÊJÊ
42	Ikriteritohãrãã	AKRĀTIKATÊJÊ
43	Alex	KUPÊ

Anexo 2

Quadro de Associações das Aldeias na TIMM

	Nome da Aldeia	Associação
1	Krijamretijê	Associação indígena Kuxware Warhye Gavião
2	Kojakati	Associação indígena Pyti Kyikatêjê
3	Amtàti	Associação indígena Gavião <u>Kyikatêjê Amtàti</u>
4	Parkatêjê	Associação Indígena Parkatêjê Amjip Tar Kaxuwa
5	Krijôhêrekatejê	Associação Indígena Kupejipôkti Parkatêjê
6	Rôhokatêjê	Associação indígena Rôhokatêjê
7	Akrâtikatêjê	Associação Indígena Te MEMPAPYTÁRKATE Akrâtikatêjê da Montanha
8	Akrâkaprêkti	Associação indígena Inxu Tere Imã Hôr
09	Hakti JôKrĩ	Associação Indígena Associação Je Jôkrĩtyiti
10	Akrôtikatêjê	Associação Indígena Parkrekapare
11	Krãpeiti-Jê	Associação Indígena Gavião Jê Amjipatyti
12	Krĩmpêi	Associação Indígena Hakti Kyikatêjê
13	Hôpryré	Associação Indígena Itekjêrijêjakry Gavião
14	Akrâti	Associação Indígena Mpakwyri Mpawormo Mehapoi
15	Krintuwakatêjê	Associação Indígena Parkapetikatejê
16	Print Par Jôkrikatêjê	Associação Indígena Mpaja Mar Kaxuwari Parkatêjê

Fonte: RIBEIRO JUNIOR, Ribamar (Pesquisa de Campo) com dados da FUNAI (2020)

Anexo 3

Glossário

Nome	Tradução	Fonte
Amtáti	Guerreiro protetor do seu povo	Pag. 11
Tatakti Kykateje	Nome da escola estadual	
kajipôkre	Pátio, centro da aldeia – praça -	p.28
Kuputi ou berarubu	Alimento presente nos rituais, feito com massa de macaxeira e carne de caça	
ixum	Pai do céu (deus) – representado mitologicamente pelo “sol”	p. 36
Kaxêrê	Lua – personifica o mal	p. 36 / p. 43
pyt	Sol – assume a figura do pai	p.36 / p.43
mekaron	Espirito morto	p. 36
pur	roça	p.37
põhy	milho	p.37
kõnkõn	cabaça	p.37
inkaká	maracá	p.37
Kõnkõn hãri	buzina	p. 38/ p.44
Põhytete	Festa do milho verde -	p.39
Kruxwy	Brincadeira para criança	p.39
Tuti krã	Festa do peixe	p.39
Hakti	Brincadeira do Gavião	p.39
Pân	Brincadeira da Arara	p.39
Wakumeré	Brincadeira dos homens	p.39
kokoiré	Brincadeira do macaco	p.39
Krowajonore	Brincadeira dos noivos	p.39
Weweti	Brincadeira das borboletas	p.39
Apynyre	Brincadeira de jogar caule de árvore nos jovens	p.39
Róp Porpotoré	Brincadeira de pegar o outro	p.39
Tép	peixe	p.40
pemp	Ritual de iniciação de guerreiro	p.41
iaxy	veado	p.41
iti	esposa	p.42
Toiré	lontra	p..43
Xexetêrê	arraia	p.43
Kryxyi	Ritual (???)	p.43
Krowa-péj	Tora – feita do trocno da sumauma	p.44
kaipy	Quando a flecha é lançada para baixo de um ostaculo -	
meprekre	Velhos - anciãos	P,48 / p.112
Ketys	Forma de tratamento que se deve usar com relação á pessoa que nomeou a filha – a nominadora da filha -	P. 03
Itwamenti	Se refere a filha como itwa	P. 03
kety	Comos e deve chamar o pai da nominadora da filha	

Fonte: Rosane (2010)		
Nome	tradução	Fonte
Apraré	Aquele que gosta de pintar com carvão	Consta no índice de interlocução – primeiras paginas 09 - 10
Hakrotoire	Gosta de amarrar a cintura com cipó	
Horâkratare	Capina bem o mato	
Jōkrō me Jōkrō	Aldeia do Jabuti gordo	
Jōprara	Gosta de correr tora	
Kwatikre	Pequena pena e preta	
Kuwexêrê	Gosta de fazer corda de arco	
krohokrenhum	Pessoa que come só um tipo de carne de porco	
Kaprō	Menstruação prolongada	
Kojakati	Água branca	
Prykataré	Pessoa que fica no final da estrada para proteger o povo	
Ropkrã	Cabeça de onça	
Twitikrã	Cabeça de ariranha	
Pewti	O que gosta de pedir as coisas	p.27
Kwyntykre	Que gosta de matar pássaro Mutum	p. 27
Karaja, Deuzimar Tarracanã. Território e Identidade do Povo Kyikatêjê. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará. 2010		

CADERNO DE IMAGENS

1)



2)



- 1) Ajanã (guerreiro Akrãtikatêjê)
- 2) Mulheres em jogo de flecha
(Imagens de Magno Barros – 2019)

3)



4)



- 3) Formatura 2015 Ensino Fundamental
4) Composição da mesa da formatura
(Imagens: Kokiniré Gavião – 2015)

5)



6)



5) Cantor Rikparti da Aldeia Amtáti K̀yikatêjê e as duas pempkwyi

6) Ritual do Pẽmp – Aldeia Amtàti K̀yikatêjê

(Imagens: Kokiniré Gavião)

7



8)



7) Petecas (põhyré)

8) Guerreiro se preparando para jogar peteca (põhyré) (Imagens: Kokiniré Gavião)

9)



10)



9) e 10) Vista área da Aldeia Amtàti K̀yikatêjê
(Imagens: Magno Barros)

11)



12)



11) Corrida de tora na V Meia Maratona – Imagem Jonh

12) Corrida da tora grande na celebração de luto Krôhôkrenhum (2017) – Imagem Ribamar Ribeiro Junior

13)



14)



13) e 14) Inauguração do Instituto Krôhokrenhum – outubro de 2017
Imagens: Ribamar Ribeiro Junior

15)



16)



15) Jovens jogadores de flecha de dois grupos cerimoniais (Imagem Japupran)
 16) Revezamento da Tora durante a corrida (Imagem Ribamar Ribeiro Junior)

17)



18)



17) Vista área da Aldeia Akrãtikatêjê (Foto – autor desconhecido, publicado por Tõkyire))

18) Vista da Aldeia Akrãtikatêjê, no primeiro plano lago (açude) – (Foto: Kojotokti)

19) Cacique Hõpyre Rõnõre – Paiaré (falecido em março de 2014)



(Foto: Laecio Rocha de Sena)

Corte da Tora grande (Krowa péj) Aironpokré ensinando o professor



(Foto: Jael Sanches)

Festa do milho (põhitetet) na Aldeia Krãpeiti-Jê (2017)



(Foto: Professor Tõpramre)

22)

Portão de Entrada da Ideia Kojakati (km 16)



Foto: Ribamar Ribrito Junior

23)
Entrada da Aldeia Kriamretijê



(Foto: Ribamar Ribeiro Junior)

24)
Cartaz Dibulgação da Festa

CONVITE

Arraia, Lontra e Peixe

A Festa

23/06 - Sexta - Amijaprarã (Final da Festa do Peixe)

- Mê Kruwa Tek (Jogo de Flecha) - 8h às 16h
- Tep Krã (dança cabeça de peixe) - 9h
- Pintura Corporal - 15h
- Ikrrer Kati - Festa do peixe - 17h às 19h30

24/06 - Sábado

- Mê Kruwa Tek (Jogo de Flecha) - 8h às 16h
- Jamtãrti - Corrida da Tora Grande - 16h
- Mê Tep Kaxuwakre (Dança da Fogueira) 17h
- Ikrrer Kati - Festa do Peixe - Toda a noite

25/06 - Domingo

- Encerramento 9h com apresentação dos afilhados dos grupos Arraia, Peixe e Lontra.

VENDA DE COMIDAS E ARTESANATO

PINTURA CORPORAL (A partir de R\$5,00)

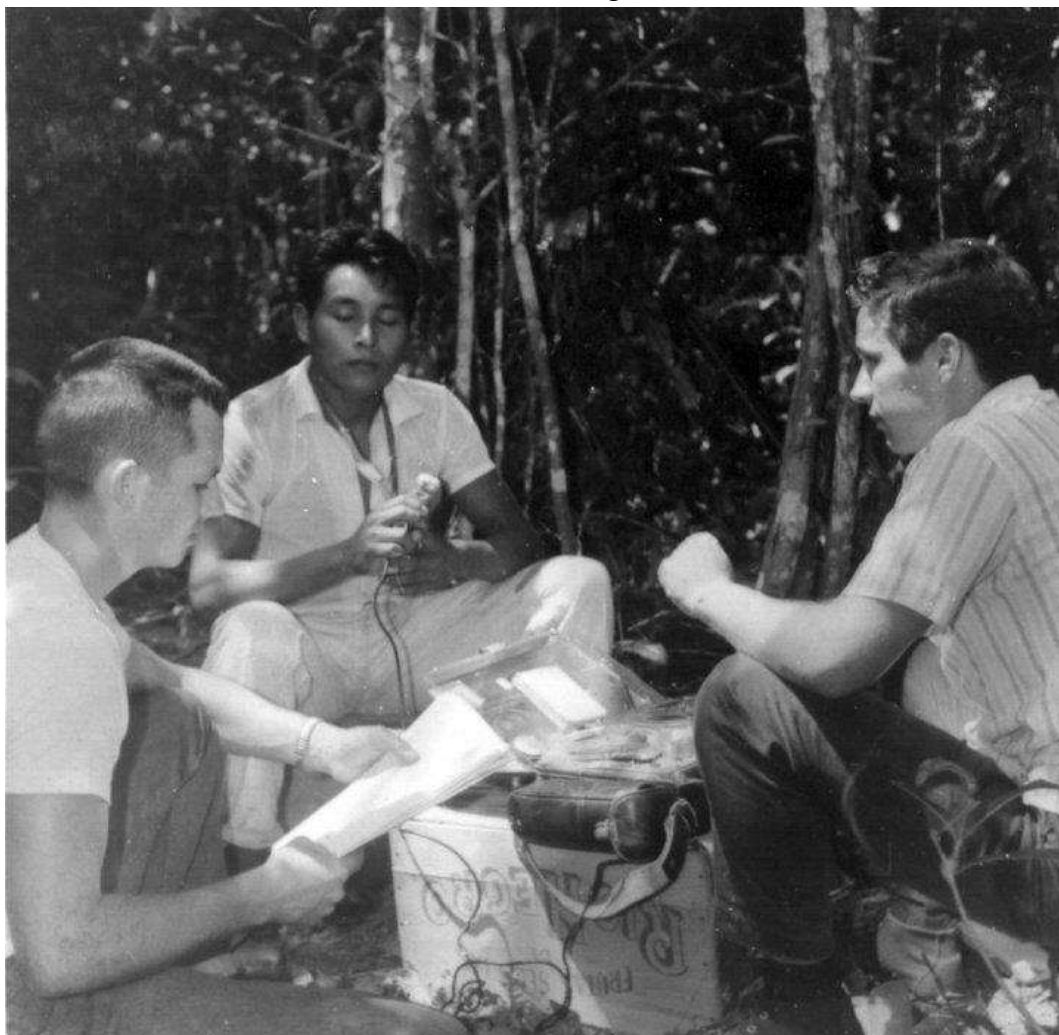
Apresentações culturais durante toda a noite

- Corrida de Toras
- Comida típica

23,24 e 25 de Junho

Local : Aldeia Gavião Kyikatêjê – BR 222 – Km 25 – Bom Jesus do Tocantins

Paiaré ao centro gravando textos bíblicos junto com os missionários da Missão Novas Tribos no Brasil ainda no seu antigo território da Montanha 1962



(Foto: Jonh Snyder)

TERMOS DE AUTORIZAÇÃO DE PESQUISA

SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL E ARQUEOLOGIA -
PPGAN

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE PESQUISA

Eu, Ribamar Ribeiro Júnior, estudante do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais e Professor do Campus Rural de Marabá do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA), solicito a partir deste *termo* a autorização da cacique Tônkyré (Kátia Silene Valdenilson) Akrâtikatêjê para realização de pesquisa junto a Aldeia Akrâtikatêjê, na Terra Indígena Mãe Maria. A referida pesquisa tem como objetivo compreender e analisar o processo recente de reorganização social em curso na Terra Indígena Mãe Maria, a partir das novas cisões e aldeamentos, suas lutas e resistências bem como as suas relações com o território vem se constituindo em novos objetos de preocupações políticas dos mais jovens.

Durante a pesquisa serão realizadas atividades de aplicação de questionários, registro em áudio e imagem, elaboração de mapas/croquis, bem como a produção de registro escrito sobre a história do povo "Gavião", que também têm como objetivo atender a uma reivindicação da aldeia Akrâtikatêjê no sentido de registrar sua história visando o registro de conhecimentos tradicionais que subsidiem a produção de material didático para uso na educação escolar indígena em sua aldeia e na formação dos jovens. Neste sentido, este pesquisador se compromete em contribuir com o processo de educação escolar indígena e na luta pelos direitos que for apresentado pela comunidade.

As informações e/ou dados coletados serão utilizados para a produção da Tese de Doutorado; não podendo ser utilizada em publicações para fins comerciais. Assim, poderão ser divulgados e/ou publicadas as informações e/ou dados referentes a essa atividade como pesquisa. Ressalta-se que esse trabalho não tem fins lucrativos, ou seja, não é destinado à comercialização, e,

ainda, que não há despesas pessoais para os participantes em qualquer momento do estudo, nem compensação financeira relacionada à sua participação. O pesquisador também se compromete a utilizar o material obtido durante a pesquisa para a finalidade exposta, garantindo as condições éticas necessárias, bem como evitando qualquer desconforto físico ou emocional aos participantes que possa interferir em seu bem-estar e saúde, além de socializar o trabalho na comunidade após ser concluído.

Eu, Tônkyre Martio-Silva-Cláudio, portador (a) do RG _____, acredito ter sido suficientemente esclarecido (a) a respeito das informações que li ou que foram lidas para mim, ficando claros os propósitos e as condições em que se desenvolverão esta pesquisa. Ficou claro ainda que a minha participação é isenta de despesas e que autorizo voluntariamente minha participação no presente estudo.

Aldeia Akrâtikatêjê - Terra Indígena Mãe Maria,
Bom Jesus do Tocantins, PA, 28 de julho de 2016.

Declaramos que obtivemos de forma apropriada e voluntária a Autorização do representante legal da Família para a participação nesse estudo.

Assinatura do Pesquisador:

P. Lammor P. Lammor junior.

SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL E ARQUEOLOGIA -
PPGAN

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE PESQUISA

Eu, Ribamar Ribeiro Júnior, estudante do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais e Professor do Campus Rural de Marabá do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA), solicito a partir deste *termo* a autorização do cacique para realização de pesquisa junto a Aldeia Kôjakati, na Terra Indígena Mãe Maria. A referida pesquisa tem como objetivo compreender e analisar o processo recente de reorganização social em curso na Terra Indígena Mãe Maria, a partir das novas cisões e aldeamentos, suas lutas e resistências bem como as suas relações com o território vem se constituindo em novos objetos de preocupações políticas dos mais jovens.

Durante a pesquisa serão realizadas atividades de aplicação de questionários, registro em áudio e imagem, elaboração de mapas/croquis, bem como a produção de registro escrito sobre a história do povo "Gavião", que também têm como objetivo atender a uma reivindicação da aldeia Kôjakati no sentido de registrar sua história visando o registro de conhecimentos tradicionais que subsidiem a produção de material didático para uso na educação escolar indígena em sua aldeia. Neste sentido, este pesquisador se compromete em contribuir com o processo de educação escolar indígena que for apresentado pela comunidade.

As informações e/ou dados coletados serão utilizados para a produção da Tese de Doutorado; não podendo ser utilizada em publicações para fins comerciais. Assim, poderão ser divulgados e/ou publicadas as informações e/ou dados referentes a essa atividade como pesquisa. Ressalta-se que esse trabalho não tem fins lucrativos, ou seja, não é destinado à comercialização, e, ainda, que não há despesas pessoais para os participantes em qualquer momento do estudo, nem compensação financeira relacionada à sua

participação. O pesquisador também se compromete a utilizar o material obtido durante a pesquisa para a finalidade exposta, garantindo as condições éticas necessárias, bem como evitando qualquer desconforto físico ou emocional aos participantes que possa interferir em seu bem-estar e saúde, além de socializar o trabalho na comunidade após ser concluído.

Eu, Роберту Кувикитус К. Ханппант portador (a) do
RG _____, acredito ter sido suficientemente esclarecido
(a) a respeito das informações que li ou que foram lidas para mim, ficando
claros os propósitos e as condições em que se desenvolverão esta pesquisa.
Ficou claro ainda que a minha participação é isenta de despesas e que autorizo
voluntariamente minha participação no presente estudo.

Aldeia Kôjakati - Terra Indígena Mãe Maria,
Bom Jesus do Tocantins, PA, 21/ julho de 2016.

Declaramos que obtivemos de forma apropriada e voluntária a Autorização do
representante legal da Família para a participação nesse estudo.

Assinatura do Pesquisador:

Pibumá Pkero funia:

SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL E ARQUEOLOGIA -
PPGAN

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE PESQUISA

Eu, Ribamar Ribeiro Júnior, estudante do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais e Professor do Campus Rural de Marabá do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA), solicito a partir deste *termo* a autorização para realização de pesquisa junto ao Povo Gavião K'ykatêjê da Aldeia Hakti Jôkni, na Terra Indígena Mãe Maria. A referida pesquisa tem como **objetivo** compreender e analisar o processo recente de reorganização social em curso na Terra Indígena Mãe Maria, a partir das novas cisões e aldeamentos, suas lutas e resistências bem como as suas relações com o território.

 Durante a pesquisa serão realizadas atividades de aplicação de questionários, registro em áudio e imagem, elaboração de mapas/croquis, bem como a produção de registro escrito sobre a história do povo "Gavião", que também têm como objetivo atender a uma reivindicação do Povo Gavião no sentido de registrar sua história visando o registro de conhecimentos tradicionais que subsidiem a produção de material didático para uso na educação escolar indígena em sua aldeia. Neste sentido, este pesquisador se compromete em contribuir com o processo de educação escolar indígena que vem sendo implementado pelas escolas na TI Mãe Maria.

As informações e/ou dados coletados serão utilizados para a produção da Tese de Doutorado; não podendo ser utilizada em publicações para fins comerciais. Assim, poderão ser divulgados e/ou publicadas as informações e/ou dados referentes a essa atividade como pesquisa. Ressalta-se que esse trabalho não tem fim lucrativo, ou seja, não é destinado à comercialização, e, ainda, que não há despesas pessoais para os participantes em qualquer momento do estudo, nem compensação financeira relacionada à sua participação. O pesquisador também se compromete a utilizar o material obtido

durante a pesquisa para a finalidade exposta, garantindo as condições éticas necessárias, bem como evitando qualquer desconforto físico ou emocional aos participantes que possa interferir em seu bem-estar e saúde, além de socializar o trabalho na comunidade após ser concluído.

Eu, Cacique: Quere Raipiti Jarkatji, portador
(a) do RG _____, acredito ter sido suficientemente
esclarecido (a) a respeito das informações que li ou que foram lidas para mim,
ficando claros os propósitos e as condições em que se desenvolverão esta
pesquisa. Ficou claro ainda que a minha participação é isenta de despesas e
que autorizo voluntariamente minha participação no presente estudo.

Terra Indígena Mãe Maria,

Bom Jesus do Tocantins, PA, 20 de Março de 2018.

Declaramos que obtivemos de forma apropriada e voluntária a Autorização do
representante legal da Família para a participação nesse estudo.

Assinatura do Pesquisador:

Flamora P. Hero Junior

SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL E ARQUEOLOGIA -
PPGAN

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE PESQUISA

Eu, Ribamar Ribeiro Júnior, estudante do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais e Professor do Campus Rural de Marabá do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA), solicito a partir deste *termo* a autorização para realização de pesquisa junto ao Povo Gavião Kÿikatêjê da Aldeia Kripêl, na Terra Indígena Mãe Maria. A referida pesquisa tem como **objetivo** compreender e analisar o processo recente de reorganização social em curso na Terra Indígena Mãe Maria, a partir das novas cisões e aldeamentos, suas lutas e resistências bem como as suas relações com o território.

Durante a pesquisa serão realizadas atividades de aplicação de questionários, registro em áudio e imagem, elaboração de mapas/croquis, bem como a produção de registro escrito sobre a história do povo “Gavião”, que também têm como objetivo atender a uma reivindicação do Povo Gavião no sentido de registrar sua história visando o registro de conhecimentos tradicionais que subsidiem a produção de material didático para uso na educação escolar indígena em sua aldeia. Neste sentido, este pesquisador se compromete em contribuir com o processo de educação escolar indígena que vem sendo implementado pelas escolas na TI Mãe Maria.

As informações e/ou dados coletados serão utilizados para a produção da Tese de Doutorado; não podendo ser utilizada em publicações para fins comerciais. Assim, poderão ser divulgados e/ou publicadas as informações e/ou dados referentes a essa atividade como pesquisa. Ressalta-se que esse trabalho não tem fim lucrativo, ou seja, não é destinado à comercialização, e, ainda, que não há despesas pessoais para os participantes em qualquer momento do estudo, nem compensação financeira relacionada à sua participação. O pesquisador também se compromete a utilizar o material obtido

durante a pesquisa para a finalidade exposta, garantindo as condições éticas necessárias, bem como evitando qualquer desconforto físico ou emocional aos participantes que possa interferir em seu bem-estar e saúde, além de socializar o trabalho na comunidade após ser concluído.

Eu, Cacique: AKYKIRE KUTAMPRE J. EKWYVYKRE, portador
(a) do RG 2191626, acredito ter sido suficientemente
esclarecido (a) a respeito das informações que li ou que foram lidas para mim,
ficando claros os propósitos e as condições em que se desenvolverão esta
pesquisa. Ficou claro ainda que a minha participação é isenta de despesas e
que autorizo voluntariamente minha participação no presente estudo.

Terra Indígena Mãe Maria,

Bom Jesus do Tocantins, PA, 22 Março de 2018.

Declaramos que obtivemos de forma apropriada e voluntária a Autorização do
representante legal da Família para a participação nesse estudo.

Assinatura do Pesquisador:

Pedro Pedro Junior

SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL E ARQUEOLOGIA -
PPGAN

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE PESQUISA

Eu, Ribamar Ribeiro Júnior, estudante do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais e Professor do Campus Rural de Marabá do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA), solicito a partir deste *termo* a autorização para realização de pesquisa junto ao Povo Gavião Akrâtikatêjê da Aldeia Akrôtikatêjê, na Terra Indígena Mãe Maria. A referida pesquisa tem como objetivo compreender e analisar o processo recente de reorganização social em curso na Terra Indígena Mãe Maria, a partir das novas cisões e aldeamentos, suas lutas e resistências bem como as suas relações com o território.

Durante a pesquisa serão realizadas atividades de aplicação de questionários, registro em áudio e imagem, elaboração de mapas/croquis, bem como a produção de registro escrito sobre a história do povo "Gavião", que também têm como objetivo atender a uma reivindicação do Povo Gavião no sentido de registrar sua história visando o registro de conhecimentos tradicionais que subsidiem a produção de material didático para uso na educação escolar indígena em sua aldeia. Neste sentido, este pesquisador se compromete em contribuir com o processo de educação escolar indígena que vem sendo implementado pelas escolas na TI Mãe Maria.

As informações e/ou dados coletados serão utilizados para a produção da Tese de Doutorado; não podendo ser utilizada em publicações para fins comerciais. Assim, poderão ser divulgados e/ou publicadas as informações e/ou dados referentes a essa atividade como pesquisa. Ressalta-se que esse trabalho não tem fim lucrativo, ou seja, não é destinado à comercialização, e, ainda, que não há despesas pessoais para os participantes em qualquer momento do estudo, nem compensação financeira relacionada à sua

participação. O pesquisador também se compromete a utilizar o material obtido durante a pesquisa para a finalidade exposta, garantindo as condições éticas necessárias, bem como evitando qualquer desconforto físico ou emocional aos participantes que possa interferir em seu bem-estar e saúde, além de socializar o trabalho na comunidade após ser concluído.

Eu, Cacique: Aurgeti Buzass Perlickapure, portador
(a) do RG _____, acredito ter sido suficientemente
esclarecido (a) a respeito das informações que li ou que foram lidas para mim,
ficando claros os propósitos e as condições em que se desenvolverão esta
pesquisa. Ficou claro ainda que a minha participação é isenta de despesas e
que autorizo voluntariamente minha participação no presente estudo.

Terra Indígena Mãe Maria, Aldeia Akrotikateje

Bom Jesus do Tocantins, PA, 29 de Março de 2018.

Declaramos que obtivemos de forma apropriada e voluntária a Autorização do
representante legal da Família para a participação nesse estudo.

Assinatura do Pesquisador:

Roberto F. Bento Junior