

**DE "GAVIÕES" À "COMUNIDADE *PARKATÊJÊ*" :**  
**UMA REFLEXÃO SOBRE PROCESSOS DE**  
**REORGANIZAÇÃO SOCIAL**

**Iara Ferraz**

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social  
MUSEU NACIONAL / UFRJ  
Tese de Doutorado

Orientador: Prof.Dr. João Pacheco de Oliveira Filho

Rio de Janeiro

1998



T  
180.4115  
T84  
J

## FOLHA DE APROVAÇÃO

**De “Gaviões” à “Comunidade *Parkatêjê*”: uma reflexão sobre processos de reorganização social**

Iara Ferraz

Tese submetida ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor.

Aprovada por:

Profa. Dra. Aracy Lopes da Silva

Profa. Dra. Neide Esterici

Prof. Dr. Antonio Carlos Souza Lima

Prof. Dr. Carlos Fausto

Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira Filho - orientador

## RESUMO

FERRAZ, Iara. De “Gaviões” à “Comunidade *Parkatêjê*”: uma reflexão sobre processos de reorganização social.

Orientador: Prof.Dr.João Pacheco de Oliveira Filho.

O presente trabalho resultou de uma reflexão acerca do acompanhamento, por um período prolongado, dos processos de reorganização social entre um grupo Jê-Timbira situado a sudeste do Estado do Pará (a 40 km da cidade de Marabá), que ficou conhecido como “Gaviões de oeste” e, a partir de meados da década de 70, como “Comunidade *Parkatêjê*”. Entendidos através da noção de *territorialização* ao abranger múltiplas interconexões a partir da designação, pelo Estado, de uma base territorial limitada - como foi o caso da remoção compulsória de três grupos locais distintos para uma mesma localidade, a atual Terra Indígena Mãe Maria - nesses processos os grupos elaboram permanentemente a identidade diferenciada, estão atentos às reelaborações culturais e às preocupações com o passado, ao lado do desenvolvimento de mecanismos políticos para fazer face ao confronto permanente no âmbito das relações interétnicas, onde não foram descartados o uso da força física, econômica e simbólica.

Enquanto a realização dos cerimoniais de longa duração e os jogos de flechas reelaboram sistemas articuladores das relações sociais (como a nomeação e a amizade formal) e fazem parte da estratégia dos mais velhos com vistas à reprodução da sociedade *parkatêjê*, os interesses dos mais jovens parecem estar mais voltados para o controle de recursos, sobretudo monetários, e para a ampliação de relações através de novos mecanismos de representação de si mesmos.

## ABSTRACT

FERRAZ, Iara. **De “Gaviões” à “Comunidade Parkatêjê”:** uma reflexão sobre processos de reorganização social.

Orientador: Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira Filho.

*The present dissertation resulted from a long-term fieldwork experience among a Jê-Timbira speaking group located at the southeastern area of the state of Pará (40 km from Marabá), and an analysis of the social reorganization processes taking place among this group, which has come to be known as the Gaviões or western Gaviões, and since the mid 1970s as the Comunidade Parkatêjê. Such social reorganization processes can be viewed through the notion of “territorialization”, as they involve multiple interconnections occurring since the settlement of a limited territorial base for the group, through the government’s forced displacement of three distinct local groups to the same reservation (Terra Indígena Mãe Maria). The members of the groups are constantly elaborating their differentiated identity and are aware of their cultural reconstructions (with an eye on the past), besides developing political mechanisms to deal with permanent inter-ethnic confrontation, where physical, economic and symbolic forces came into play.*

*While the elders’ strategies for the future of the Parkatêjê society as a unity of those local groups gathered at Mãe Maria) have focused on long-lasting rituals, especially games with bows and arrows (providing symbolic elements for the permanent confrontation) and social systems strongly based on naming practices (and formal friendship), younger members of the groups appear to be much more concerned about controlling critical resources, especially monetary ones, and expanding their social networks through new mechanisms for representation of themselves.*

## **Nota sobre a grafia do idioma *parkatêjê* e das siglas da terminologia de parentesco**

As vogais são pronunciadas como em português, havendo a mais as seguintes:

- y - posterior não arredondada alta (como y, com os lábios distendidos)
- y - posterior não arredondada média fechada (como o, com os lábios distendidos)
- à - posterior não arredondada média aberta (como ó, com os lábios distendidos)

As consoantes e semi-vogais também se pronunciam como em português, salvo:

- h** - aspirada faringal
- j** - semivogal palatal
- x** - oclusiva palatal
- w** - semivogal velar

As siglas referentes à terminologia de parentesco estão grafadas em inglês, forma padronizada como muitos autores as utilizam.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

<b>Foto 1</b>	"Encontro na foz do rio Tauiri" - José Medeiros, 1951 .....	36
<b>Foto 2</b>	"Encontro na foz do rio Tauiri" - José Medeiros, 1951 .....	37
<b>Quadro 1</b>	Aldeias mencionadas por <i>Krôhôkrenhum</i> e <i>Rônõre</i> .....	42
<b>Quadro 2</b>	Aldeias mencionadas por <i>Kàjipôkti</i> (a partir dos primeiros encontros com não-índios) .....	64
<b>Quadro 3</b>	Produção de castanha em Mãe Maria (em hl) .....	89
<b>Quadro 4</b>	Dados populacionais - "turmas" separadas .....	97
<b>Quadro 5</b>	Dados populacionais - 1980 .....	101
<b>Mapa 1</b>	Aldeias antigas -1991 .....	43
<b>Mapa 2</b>	Planta de situação - Área Indígena Mãe Maria / "colocações" de castanha .....	86
<b>Gráfico 1</b>	Nascimentos e óbitos - distribuição por sexo .....	103
<b>Gráfico 2</b>	Crescimento populacional - 1980-1997 .....	103
<b>Gráfico 3</b>	Crescimento populacional - distribuição por sexo .....	105
<b>Croquis</b>	Aldeia - nov. 1997 .....	156
<b>Anexo 2</b>	Estradas de penetração e Postos de Atração -SPI - 2ª.IR, 1965 .....	iii
<b>Anexo 3</b>	Cartograma do SPI, 2ª.IR, 1945: "Reservas Indígenas" (grupos e situação de terras) .....	iv
<b>Anexo 4</b>	Cartograma do SPI, 2ª.IR, 1945: "Localização de Tribus" (grupos linguísticos, situação de contato e população estimada) .....	v
<b>Anexo 5</b>	Cartograma do SPI, 2ª.IR, 1945: "Produção Indígena" .....	vi

# ÍNDICE

Agradecimentos  
Resumo  
Abstract  
Nota sobre a grafia do idioma *parkatêjê* e  
das siglas da terminologia de parentesco  
Lista de Ilustrações

<b>Introdução</b>	1
1. Delimitação dos objetivos teóricos	6
2. Trabalho de campo, pesquisa e intervenção: o papel do antropólogo como ator social	12
3. Os Capítulos	19
<b>Capítulo I</b>	
<b>Os <i>Parkatêjê</i> e os outros Jê-Timbira</b>	
1. A classificação linguística dos “Gaviões ocidentais” e as possíveis migrações no século XIX	23
2. “Gaviões ocidentais”	29
<b>Capítulo II</b>	
<b>Tempo de briga</b>	38
1. No tempo do Moju: a gênese das “turmas”	39
2. <i>Rõhokatêjê</i> , a “turma do Cocal”	44
3. <i>Akrãtikatêjê</i> , a “turma da montanha”	50
3.1. A ação tutelar	54
3.2. “ <i>M'bora matar kupě!</i> ”	58
3.3. O contato	60
4. <i>Kyikatêjê</i> , a “turma do Maranhão”	62
<b>Capítulo III</b>	
<b>De “Gaviões à “Comunidade <i>Parkatêjê</i>”</b>	69
1. “ <i>O negócio é trazer o índio!</i> ” - o tempo do SPI	70
2. A chegada da “turma do Maranhão” e a exploração	

da castanha	78
3. A gênese da “Comunidade Indígena Parkatêjê	91
4. O processo de recomposição demográfica	95
5. O sistema de nominação e a vida ritual: a estratégia dos velhos	106
<b>Capítulo IV</b>	
<b>“Remanescentes”: a “turma da montanha”</b>	120
1. As ações da FUNAI	123
2. A vez da Eletronorte	131
<b>Capítulo V</b>	
<b>Novos enfrentamentos: indenizações e o futuro</b>	143
1. Invasões negociadas: o jogo das indenizações	150
1.1. Surpresa em Mãe Maria	150
1.1. A ferrovia de Carajás e os posseiros: guerra no limite sul	157
1.2. Energia elétrica em Mãe Maria	173
2. A revisão das estratégias	175
2.1. Ação judicial: terra por terra	175
2.2. Controle territorial e a “escola nova”: revisão do convênio com a Cia. Vale do Rio Doce	177
2.3. Tentativas de novas negociações com a Eletronorte	180
2.4. “ <i>E a terra no Maranhão ?</i> ”	
3. O dinheiro em Mãe Maria	184
4. As respostas dos <i>mëkwatuwa</i>	189
<b>Considerações finais</b>	193
<b>Referências bibliográficas</b>	204
<b>ANEXOS</b>	i - ix



## INTRODUÇÃO

Foi o interesse em aprofundar o conhecimento acerca de um conjunto de processos ligados ao modo de construção permanente, após o contato, da sociedade *Parkatêjê* - um grupo Jê-Timbira, que ficou conhecido como “Gavião” ou “Gaviões ocidentais” ou da mata - que me levou a elaborar este trabalho, resultado de uma particular experiência prolongada entre eles.

Ficaram conhecidos como “Gaviões” todos os grupos que ocupavam um vasto território à margem direita do curso médio do rio Tocantins, compreendido desde as cabeceiras dos rios Moju e Capim (ao norte) até as proximidades da cidade de Imperatriz (MA); eram indistintamente chamados “Gaviões” devido ao temor que causavam às escassas populações ribeirinhas os *Pykopkatêjê* (ou *Pykobjê*, os “Gavião de Amarante”/MA), os *Krĩkati* e os atuais *Parkatêjê*, ou “Gaviões ocidentais”, situados na porção mais ocidental do “país Timbira”, como caracterizava C.Nimuendaju (1946, p.2).

Em relação ao último grupo, os Gaviões ocidentais (ou da mata) - que permaneceu sem contato definitivo até meados dos anos 50 - entre 1921 e 1945, verificou-se uma série de intervenções do Estado para controlar os conflitos entre seus componentes e os regionais ao lhes conceder e permutar terras até a promulgação de dois decretos estaduais de concessão (1943 e 1945); igualmente através de ações do Estado, sucessivas remoções compulsórias acabaram por reunir distintos grupos locais em uma única área - a atual Terra Indígena Mãe Maria, município de Bom Jesus do Tocantins (a 30 km de Marabá), no sudeste do

Estado do Pará. - e numa só aldeia, por eles chamada *Kupējipôkti*, “os que estão lutando no meio do kupě” (não-índio).

O modo como as suas relações com o território vem se constituindo em objeto de preocupação política desses grupos locais atualmente em Mãe Maria é revelado no conjunto das estratégias empreendidas nos últimos trinta anos, relativas à salvaguarda e proteção das terras em que habitam, reivindicações de recompensas do Estado por perdas sofridas, através de processos indenizatórios e ações judiciais para reposição de terras, além de programas especiais de assistência, como formas de compensação.

A compreensão de um processo de crise permanente em que vive a sociedade *parkatêjê* está vinculada, por sua vez, à compreensão de outros processos igualmente abrangentes, que envolvem a reorganização cultural, política e a afirmação da identidade, traduzindo a elaboração das estratégias de reprodução da sociedade *parkatêjê*, no contexto do sudeste paraense. Estas estratégias, por sua vez, dizem respeito à convivência de três grupos locais que compõem, atualmente, a aldeia chamada *Kupējipôkti*, localizada a 700 metros de uma rodovia construída em meados da década de 60, a PA-70 (hoje BR-332), ligação pioneira entre Marabá e a rodovia Belém-Brasília. O “Trinta” (no km 30 da rodovia), como é conhecida a aldeia, encontra-se a poucos quilômetros de distância de recentes povoados vizinhos, ao longo da estrada - São Raimundo, o “40” (km 40, distrito de Bom Jesus) e Morada Nova (km 12, distrito de Marabá).

"Grupos locais" foi uma terminologia adotada, a partir de Nimuendaju (*op.cit.*), por Da Matta (1967) e Arnaud (1964, 1975, 1976), autores que chegaram a visitá-los ainda separadamente, mas que não indagaram sobre as suas possíveis distinções. Em suas narrativas acerca da história do contato.

*Krôhôkrenhum*, hoje com cerca de 65 anos e, por mais de três décadas chefe de todo o grupo, sempre se referiu às "turmas" em que haviam se separado desde o início deste século. Logo quando os conheci (1975), foi ele quem me chamou a atenção para essas "unidades" que compõem os atuais *Parkatêjê* e para as suas particularidades - claramente referidas a determinadas localidades - mas sobretudo para as relações ora de aliança ora de conflito existentes.

A "turma do Cocal" - *rôhokatêjê*, onde *rôhô* é o côco babaçu, *-katê* é "dono", "controlador" e *-jê* é nós, a gente - chefiada por *Krôhôkrenhum*, foi contatada por dominicanos no rio Praia Alta (município de Itupiranga) em 1956 e removida em 1965 pelo antigo SPI para Mãe Maria. No início da década de 60, a "turma da montanha" - *akrãtikatêjê* (onde *akrãti* é colina) - foi se localizar junto ao posto do SPI instalado em frente à cidade de Tucuruí; mas entre 1971 e 1983, com a instalação da usina hidrelétrica, os "remanescentes" daquele grupo foram removidos pela FUNAI para o interior de Mãe Maria. Juntos, os dois grupos formaram a aldeia do "Trinta" e, reciprocamente, denominavam-se *Parkatêjê*, onde *pâr* é pé, abaixo ou jusante, em relação ao rio Tocantins, "os senhores da jusante", por oposição ao grupo que se encontrava à montante do Tocantins - *Kyikatêjê* (*kyi*, montante) - e dos quais haviam se separado no início deste século.

Esse terceiro grupo foi contatado em 1968 nas proximidades de Imperatriz (MA) - e por isso passou a ser chamado "turma do Maranhão", pelos demais - numa área que havia sido interdita devido aos conflitos com 'grileiros' (Hébette, 1983); um ano depois, os poucos componentes desse grupo também foram transferidos pelos agentes da FUNAI para o interior de Mãe Maria onde, até 1980, mantiveram uma aldeia separada por 4 km de distância do "Trinta". A aldeia "Ladeira Vermelha", como foi chamada, esteve sob a liderança de um componente da "montanha", o mesmo que mediou os primeiros contatos

com aquele grupo; em 1980, a morte dos dois velhos chefes e xamãs da "turma do Maranhão" provocou a fusão dos grupos e a instalação de uma rede de transmissão (subsidiária de Tucuruí) levou forçosamente à reconstrução da aldeia do "Trinta".

Tanto a denominação comum - *Parkatêjê* - quanto a reunião dos grupos em uma única aldeia com a finalidade<sup>de</sup> controlar o ressurgimento de hostilidades internas fazem parte do conjunto de estratégias pessoais de *Krôhokrenhum* para assegurar tanto a coesão do grupo e sua unidade política frente aos distintos agentes do contato, como a legitimação do exercício da sua chefia sobre todo o grupo. Para consolidar as mudanças verificadas com a comercialização autônoma da produção de castanha a partir de 1976 (Ferraz, 1983, pp. 68 ss.), nas relações com os não-índios das redondezas era necessário mostrarem-se "muitos" e "unidos", iguais enquanto *Parkatêjê*, numa clara expressão de fortalecimento da identidade (Ferraz, *op.cit.*, p.90-91), sem as distinções entre "mansos" e "brabos" - respectivamente, "Trinta" e "Maranhão" - que lhes eram atribuídas pelos agentes tutelares.

Ao mesmo tempo em que o controle efetivo de operações com o sistema monetário viria a construir uma imagem de "índios ricos", que deixavam de ser "obstáculos ao desenvolvimento" na região (Da Matta, 1976, p.38), acentuaram-se as diferenciações internas; à "turma do Trinta" pareciam estar submetidos os componentes da "turma do Maranhão", considerados "cativos" devido à sua transferência para Mãe Maria, onde passaram a ser considerados "aprendizes" das relações com os *kupe* e de seu correlato, a lida com o dinheiro.

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, em geral mais jovens (genros ou cunhados) no acompanhamento, diretamente com ele. A partir da década de 90, passou a ser auxiliado por um “conselho”, liderado por um antigo cunhado (irmão de sua primeira esposa) e composto por *Pempràti*, o filho mais novo de *Rônõre* (da “turma da montanha”), atualmente com 30 anos e casado com a irmã da jovem esposa de *Krôhókrenhum*, um cunhado muito jovem (WB), além de quatro integrantes da “turma do Maranhão” (dos quais dois são pai e filho).

"Trinta" e "Maranhão", além de serem denominações que continuam a se referir a uma localização geográfica e a uma característica peculiar do local onde tiveram suas aldeias, constituem-se, principalmente, nas metades cerimoniais em que se segmentam com mais frequência para a realização dos ciclos rituais, das corridas de toras e jogos de flechas, práticas quase quotidianas que envolvem mulheres e homens, adultos e crianças. A recuperação de um conjunto de regras sociais com ênfase no sistema de nominação e na realização dos ciclos cerimoniais de longa duração - e, portanto, no controle de recursos simbólicos - dá-se à medida do envolvimento das novas gerações.

A legitimidade do poder de *Krôhókrenhum* perante todo o grupo reside ainda na compreensão, sobretudo pelos mais velhos, tanto entre o grupo da “montanha” quanto entre a “turma do Maranhão”, de que foi ele quem os “abrigou” no interior de Mãe Maria; esta situação, no entanto, vem se transformando com as reivindicações recentes das novas gerações dos grupos da “montanha” e “Maranhão” relativas, sobretudo, à ampliação da participação na gestão de recursos financeiros da “Comunidade”, onde tanto a virtual reposição

de terras aponta para um movimento de expansão daquela sociedade, quanto a sucessão de *Krôhókrenhum* poderá desencadear uma nova cisão em futuro próximo.

Atualmente, as relações mantidas entre as "turmas" movem-se num arco das alianças políticas, cerimoniais e matrimoniais às disputas discretas, onde a monetarização e o desejo de "entesouramento", com a restrição da esfera da distribuição e circulação de bens e de dinheiro, acabaram transformando as relações inter-geracionais e intergrupais; ao lado do abandono do sistema de prestações matrimoniais entre afins assim como da cooperação entre amigos formais, a geração dos jovens responde atualmente com o interesse pela escolarização e domínio de habilidades técnicas e conhecimentos dos não-índios, os *kupe*. A institucionalização de determinadas relações sociais e de atividades econômicas - através de "projetos" e "associações", de acordo com padrões dos seus interlocutores externos - vem levando a sensíveis transformações, onde as representações em relação ao futuro da sociedade parecem estar mais ligadas ao sentido, ainda que coletivo, da acumulação e da produtividade econômica, onde as regras da convivência e da sociabilidade estão pautadas por fatores múltiplos e controversos.

## **1. Delimitação dos objetivos teóricos**

Nas monografias sobre os grupos Jê, em geral, não é raro que as referências à ocupação territorial se dêem como componente da localização geográfica do grupo estudado ou ainda, de modo mais detalhado, no campo histórico das relações interétnicas, onde são exploradas as "expropriações territoriais" sofridas (Seeger e Viveiros de Castro, 1979).

O tratamento da concepção de espaço e suas referências cosmológicas, por sua vez, acabam por se concentrar na aldeia, unidade que tem um estatuto privilegiado na organização social dos grupos Jê (Da Matta, 1976, pp.33 ss; Melatti, 1967, p.53-63; Turner, 1966; Vidal, 1977, p.63-76; Seeger, 1981; Lea, 1995, p.210), ou ainda na classificação dos diferentes ecossistemas nas proximidades da aldeia (Posey, 1984, sobre os Kaiapó-Gorotire e Giannini, 1994, sobre os Xikrin). De acordo com Seeger ao se referir aos Suyá (1981) - e que se poderia estender para os outros grupos Jê - a ocupação territorial recente destes grupos está imbricada na sua concepção de história:

*“Os Suyá possuem uma “história espacial”. Os Suyá Orientais e Ocidentais ambos lembram-se de nomes de lugares e rios que encontraram antes de sua separação há aproximadamente 200 anos. A dimensão histórica, temporal da sociedade Suyá deve ser desvendada na socialização dos domínios naturais além das suas aldeias circulares. A história (tempo) é lembrada através do espaço. Os dois domínios são intimamente relacionados” (op.cit, p.79).*

São poucos os trabalhos existentes sobre os chamados "Gaviões ocidentais" ou "da mata", tal como denominou Nimuendaju (1946, pp. 19-22) que, nas seis expedições realizadas na década de 30 ao longo do rio Tocantins, nunca chegou a encontrá-los; já salientava, porém, a sua particular localização geográfica (também dos Apinajé), ou seja, destacados em relação aos demais Timbira. No início da década de 60, a teoria da fricção interétnica (Cardoso de Oliveira, 1962, 1964, 1967) orientou a abordagem do trabalho de Da Matta (1967) entre o reduzido grupo do Cocal, ainda localizado nas proximidades de Itupiranga, num período imediatamente posterior aos primeiros contatos

definitivos; a drástica redução demográfica e a desestruturação social verificadas levaram o autor a apontar para a provável extinção do grupo.

Quase duas décadas mais tarde, eu começaria a tratar do processo da reconstrução da sociedade *parkatêjê*, através da ótica do chefe *Krôhókrenhum* (Ferraz, 1983); de certa maneira, procuro agora recolocar a questão do modo como as mudanças nas relações com o território, em seu duplo aspecto de meio de produção e ambiente político, para os três grupos reunidos em Mãe Maria, estão interligadas a um processo de permanente construção daquela sociedade. Serão objeto de análise e interpretação o conjunto de ações empreendidas ao longo da história recente, permitindo compreender os mecanismos de construção das práticas sociais e dos aspectos simbólicos, através da noção de *territorialização*, no sentido apontado por Oliveira Filho (1988, p.9; 1993 e 1998) para destacar a amplitude e a radicalidade das mudanças a partir da “atribuição a uma sociedade de uma base territorial fixa (...), afetando profundamente o funcionamento das suas instituições e a significação de suas manifestações culturais” (1988, p.54). Ao caracterizar um amplo processo de reorganização social, destaca-se a criação de uma “nova” unidade sociocultural mediante a afirmação da identidade étnica diferenciadora, ao lado da constituição de mecanismos políticos especializados no contexto das relações com segmentos diferenciados da sociedade nacional, da redefinição do controle social sobre os recursos (também monetários) e da reelaboração permanente da cultura e da relação com o passado (Oliveira Filho, 1998, p.55).

O fato de os *Parkatêjê* considerarem ter “*deixado para o kupê*”, como costuma afirmar *Krôhókrenhum*, a maior parte das terras que ocupavam até meados deste século vem possibilitando criar um elenco de ações que revelam a permanente reelaboração das estratégias, incluindo “recompensas” através de



pagamentos de indenizações monetárias, programas de assistência especial e, mais recentemente, exigência de reposição de terras. Sobressai aqui o aspecto político das ações empreendidas, no sentido apontado por Oliveira Filho:

*"que não deve ser tratado como uma simples atualização de estruturas inconscientes, ou um mero ajustamento a determinações superiores (econômicas, ecológicas, etc.), mas é marcado exatamente por sua intencionalidade, isto é, por seus fins serem assumidos por indivíduos (ou grupos) como relevantes para a coletividade e serem perseguidos de modo relativamente consistente em uma seqüência articulada de atos (processos)."* (1988, pp. 9-10)

Ao lado da intencionalidade, há um aspecto que permeia a discussão aqui proposta e que diz respeito aos graus e contextos diferenciados de manipulação da identidade étnica face à construção permanente de projetos coletivos, elementos que servem como sinalizadores comuns para a compreensão desse processo de mudança social. Na literatura sobre os fenômenos da etnicidade enquanto processos históricos (particularmente Wolf, 1988) é possível situar as questões que dizem respeito à reafirmação da identidade e as questões dos grupos locais vividas pelos *Parkatêjê*. O autor chama a atenção para o fato de que

*"Uma vez que aceitamos pensar em termos de interconexões, então o conceito de Sociedade, vista como um todo, uma totalidade, um sistema, apresenta seus problemas (...) os fatos sociais e culturais não se apresentam em unidades onde espaço social e espaço geográfico coincidem, e onde os grupos estão ordenados e estratificados nas fileiras de uma arquitetura comum e abrangente. Ao contrário, vemos várias atividades que se entrecortam em interconexões múltiplas, produzindo combinações pluralistas e não uma homogeneidade limitada de urdidura e trama sociais"* (op.cit: 757).

*"Precisamos pensar sobre fenômenos de modo aberto e flexível, em termos relacionais, de relações engendradas, construídas, expandidas e anuladas; mais em termos de intersecções e sobreposições do que em termos de entidades homogêneas, limitadas, sólidas, que perduram sem questionamento e sem mudança" (id.:759).*

A releitura da bibliografia temática sobre os grupos Jê setentrionais - particularmente os Timbira e os chamados Kaiapó - forneceu-me elementos-guia complementares para a sistematização dos dados relativos aos *Parkatêjê*. O trabalho de Azanha (1984) foi muito esclarecedor ao apontar para a compreensão dos processos de diferenciação e de expansão das sociedades Timbira em geral (a partir dos grupos domésticos), tornando possível observar entre os *Parkatêjê* a permanência das distinções dos grupos locais que formavam aldeias separadas e mantinham um sistema de relações matrimoniais, políticas e cerimoniais. Se entre os demais Timbira, notadamente os chamados *Apinajé*, *Krĩkati*, *Pukobjê*, *Krahô* e *Ramkokamekra/Apaniekra* (Canela), estas distinções relativas aos grupos locais estão "diluídas" dado o tempo transcorrido do contato (no século passado), entre os *Parkatêjê* alternam-se períodos em que as distinções ora se acentuam, ora se aglutinam, expressando a construção de uma unidade, a "Comunidade *Parkatêjê*".

De acordo com o trabalho de G.Verswijver (1985, pp.162 ss), a etnohistória *Mekrãgnoti* (um dos grupos denominados Kaiapó setentrionais) é dominada por uma longa série de *raids*, ataques e disputas internas, lutas com bordunas, expedições guerreiras e cisões, expressando divisões políticas internas aos grupos ("sociedades") de homens - portanto, entre categorias de idade. As referências temporais tomadas pelo autor para a reconstrução da etnohistória *Mekrãgnoti* são os rituais de nominação e as estações sazonais (seca/chuvas) em que ocorreram, significativos marcadores do tempo para os Kaiapó (o que se pode

estender para os demais grupos Jê). De acordo com Verswijver (*op.cit.*: pp.297-298), o objeto dos ataques dos *Mekrãgnoti* jamais era conquista territorial e sim vingança, implicando em remoção temporária (e não permanente) dos que eram atacados; foram exatamente a ausência da guerra, dos riscos de ataques (principalmente de outros grupos Kaiapó) e o contato (que introduziu a vida sedentária) que acarretaram o fracionamento das aldeias *Mekrãgnoti*.

Na sociedade *parkatêjê*, a manipulação e controle dos recursos monetários vêm adquirindo um papel significativo no processo de mudança das relações intragrupo e inter-geracionais; até recentemente, esse controle - que era uma prerrogativa exclusiva da chefia - passou a ser partilhado com um "conselho" formado por componentes dos três grupos. Se o controle pessoal de *Krôhokrenhum* traduzia-se numa relativa escassez de sua distribuição em moeda ou em bens industrializados (os "objetos de valor", como relógios e eletrodomésticos em geral), muitas despesas efetuadas diretamente por ele, não apenas para os seus parentes consangüíneos, mas também para os componentes das demais "turmas" aproximam esses bens dos *nekrets* para os chamados Kaiapó (Lea, 1986).

Os processos de reconstrução social verificados entre os *Parkatêjê* remetem menos às concepções relativas ao domínio e expansão territoriais e às relações entre os diferentes grupos locais num período anterior ao contato definitivo, do que às estratégias pós-contato, em processo de permanente reelaboração, sofrendo as discontinuidades salientadas por Wolf (*op.cit.*). Assim como entre os demais Timbira, a competição e a disputa são princípios a partir dos quais os grupos reunidos em Mãe Maria empreendem essas estratégias.

## 2. Trabalho de campo, pesquisa e intervenção: o papel do antropólogo como ator social

Nestas duas décadas, o meu envolvimento com os *Parkatêjê* de Mãe Maria foi pautado pelas atividades que empreendemos em conjunto, em circunstâncias ao mesmo tempo semelhantes e, a cada vez, distintas: as inesgotáveis discussões que, em geral, precediam negociações diretas com agentes do Estado ( “gente do governo” ) ou “particulares”, atividades que estiveram voltadas para a ampliação da participação dos *Parkatêjê* nas relações com segmentos diferenciados da sociedade nacional.

As formas e condições desta mediação passaram, por sua vez, pela compreensão dos processos de reconstrução daquela sociedade; em inúmeras ocasiões fui convocada por *Krôhôkrenhum* a participar das reuniões noturnas e masculinas no pátio da aldeia - *kà* - o *locus* preferencial para o debate de questões do interesse de todos. Mas foi sobretudo nas reuniões matinais, que dão “continuidade” àquelas noturnas, que muitas idéias foram engendradas, avançaram, enquanto outras recuaram, tendo sido abandonadas no decorrer deste processo; giraram em torno das correlações de forças entre os grupos locais, das questões geracionais, da multiplicidade de interlocutores (“governo” e “particulares”), das condições de comunicação entre a economia indígena e a economia nacional, da realização das “brincadeiras” (como chamam os rituais), do grau de controle que dispõem hoje tanto sobre os recursos materiais como sobre seu território, além das ameaças concretas e simbólicas com que se defrontam.

Desta forma, é o período dos últimos vinte anos que vou privilegiar como “tempo etnográfico” no presente trabalho, onde a antropóloga surge

também como interlocutora nos processos que analisa. Ao longo do tempo e das inúmeras estadas em Mãe Maria, reuni um extenso material etnográfico e de cunho etnohistórico constituído por mapas, desenhos, inúmeros relatos vividos dos conflitos intragrupais, dos primeiros contatos, das cisões e fusões ocorridas, das mudanças de aldeias até a fixação em Mãe Maria, das aldeias separadas e depois da sua reunião. Ao lado do acompanhamento formalizado de relações com setores governamentais no papel de "antropóloga assessora da Comunidade" e, assim, da participação deliberada como agente nesses processos, onde das práticas desenvolvidas resultaram registros particulares (como um acervo de relatórios), registrei o desenrolar dessas situações da perspectiva dos componentes de cada um dos grupos locais; transcorridas duas décadas, é possível analisar um conjunto de processos de transformação social que levaram ao fortalecimento de uma "unidade" *Parkatêjê* e, ao mesmo tempo, à manutenção das diferenças e, marcadamente, da disputa entre os grupos locais.

Selecionar o material etnográfico a ser tratado foi uma das dificuldades do presente trabalho. A perspectiva do tempo transcorrido, no entanto, tornou possível dividi-lo em períodos de atuação e reflexão diferenciadas; nos primeiros oito anos (1975 a 1983) focalizei principalmente os sistemas de relações econômicas da comunidade com os segmentos da sociedade regional (e nacional) de acordo com a ótica de *Krôhokrenhum*, hoje com cerca de 65 anos, cantador e chefe de grande prestígio da aldeia do "Trinta". Foi o período de ruptura de relações com a esfera regional da FUNAI, que desempenhava o papel de "patrão" no sistema de exploração da castanha-do-Pará.

Na fase de consolidação das novas relações dos *Parkatêjê* como produtores autônomos, sobrevieram as questões com a construção de linhas de transmissão de alta tensão atravessando Mãe Maria - destruindo grande parte de

seus castanhais, roças e a aldeia do “Trinta” - que trariam novas incertezas, levando a novas negociações. Pessoalmente, com a conclusão da dissertação de mestrado (junho 1983), eu também iniciava uma nova etapa de trabalho, passando a me dedicar mais às trajetórias das demais “turmas”, “montanha” e “Maranhão”, à construção das relações entre seus componentes, assim como do acompanhamento das discussões relativas a estratégias diferenciadas entre os mais velhos e as gerações mais novas.

Algumas vezes, as narrativas foram registradas também em vídeo, com finalidades específicas, como foi o caso dos depoimentos dos componentes do grupo da “montanha” que, a partir de 1989, passaram a requerer como indenização ao Estado, em juízo, a reposição territorial (pela perda da área de Tucuruí), processo do qual eu participara através da elaboração do laudo antropológico que fundamentou a ação judicial.

Questões de cunho político e voltadas para a defesa territorial viriam a caracterizar o período seguinte (1980 a 1990), através das relações originadas com a construção da Estrada de Ferro Carajás atravessando o limite sul de Mãe Maria, gerando novas inquietações e envolvendo outros atores sociais (agentes da Cia. Vale do Rio Doce, INCRA, GETAT, posseiros, etc.). Os investimentos das chamadas agências multilaterais (como o Banco Mundial) passaram a conter um “componente ambiental” nas cláusulas contratuais de financiamento que incluía a “devida assistência e proteção” aos povos indígenas situados em um raio de 100 km a partir do eixo da ferrovia; a implantação do “Programa Grande Carajás”, apoiado em incentivos fiscais para a exploração de riquezas minerais, provocou uma acomodação fundiária na região, em geral beneficiando grupos econômicos regionais e grandes proprietários, aliados ao grande capital (Hall, 1990; Almeida, 1993).

Em 1981, com a passagem da ferrovia de Carajás ao sul de Mãe Maria, a redefinição dos limites da Terra Indígena levou à constatação de que um loteamento fora instalado pelo Grupo Executivo de Terras do Araguaia-Tocantins (GETAT)<sup>1</sup> no seu interior, onde 49 famílias foram assentadas em lotes de 50 hectares, provocando a derrubada de floresta para plantio de roças (e pequenas pastagens) de outras dezenas de famílias naquele “corredor” da ferrovia. Durante quase dez anos consecutivos, as negociações envolveram inúmeras ações e rituais públicos de interação, formais e informais, com agentes diversificados, em vista da remoção daquelas famílias; para os componentes da aldeia em Mãe Maria, este foi um período caracterizou-se por um “estado de guerra”, ou seja, repleto de riscos, ameaças e incertezas.

Através da consultoria formal para a discussão das questões relativas aos acordos indenizatórios com a Cia. Vale do Rio Doce participei, em 1986, de um grupo de trabalho ministerial (então MIRAD<sup>2</sup>) para solucionar uma questão que ficou conhecida como “limite sul de Mãe Maria”, uma justaposição de títulos de propriedade que, por sua vez, deu origem ao processo de desapropriação do castanhal “Araras”, situado na margem oposta do Tocantins, para reassentamento dos “colonos do GETAT” e ocupantes da área indígena.

A partir de 1990, os componentes mais jovens da “turma do Maranhão” tiveram conhecimento acerca do trabalho que, através do Centro de Trabalho

---

<sup>1</sup> Em estreita relação com o processo de expansão do grande capital na porção oriental da Amazônia (Almeida, 1993, Hébette, 1991, entre outros), em 1980 foi criado o GETAT (em substituição ao INCRA), diretamente vinculado ao poder executivo, para controlar a ocupação fundiária na região de conflitos do chamado “bico do papagaio”, abrangendo o norte do atual Estado do Tocantins, sul do Maranhão, sul e sudeste do Estado do Pará.

<sup>2</sup> Este grupo de trabalho foi instituído com a participação de representantes da comunidade indígena, dos órgãos oficiais, dos trabalhadores rurais e lideranças sindicais da região.

Indigenista e desde o ano anterior, vínhamos acompanhando junto a um grupo *Akwẽ-Xavante* oriental (em Mato Grosso) voltado para um processo de recuperação territorial. Esses jovens da “turma do Maranhão” passaram então a “estudar” (pensar) uma possibilidade de ressarcimento/ recompensa do “governo” pela perda do “seu” território, atitude que viria, segundo eles, a equipará-los às demais “turmas” que já tinham obtido as “suas” respectivas indenizações monetárias.

A pesquisa etnográfica que realizei sobre a trajetória do “turma do Maranhão” foi entremeada (e interrompida) com esse sentido pragmático explícito, ou seja, segundo *Pamaprinre* e *Kuhêxêre* (dois jovens), se eu havia “ajudado a ‘turma do *Paiare*’ - forma como os componentes da “turma do Maranhão” se referem, em geral, ao grupo da “montanha” - poderia fazer o mesmo em relação a eles. Assim, ao desejo de visitar os locais onde tiveram as aldeias (e poder realizar registros em vídeo), aliaram-se os depoimentos dos mais velhos, recuperando a memória da época do contato e das remoções, recordações que emergiam plenas de sentido histórico.

No decorrer dos últimos seis anos (o período em que me dediquei ao doutorado), realizei apenas uma viagem a campo com recursos específicos para pesquisa (agosto e setembro de 1994); no entanto, durante as estadas mais curtas e com intervalos em geral de quatro meses realizadas através de um convênio com a Cia. Vale do Rio Doce, enquanto “antropóloga assessora da Comunidade”, registrei inúmeras situações que caracterizaram as estratégias empreendidas, tanto em conjunto quanto pelos grupos locais em separado, assim como dos mais velhos e das gerações mais novas. Ao mesmo tempo, registros situacionais relativos aos desentendimentos provocados pela distribuição de bens e recursos monetários apontam para mudanças significativas nas relações intragrupais.



preunciando, talvez, uma virtual cisão quando da sucessão da chefia.

Houve, no decorrer desse período recente, perdas muito significativas em Mãe Maria que se refletiram na vida daquela sociedade e também neste trabalho. Em abril de 1991, ocorreu o suicídio de *Kaxàtkreti*, o “Zé Preto”, com cerca de 40 anos, iniciado no xamanismo; em janeiro de 1992, por moléstia degenerativa aguda faleceu *Jőkumti*, o “Nego”, com 24 anos, o filho mais velho de *Krôhôkrenhum*, declaradamente seu sucessor na chefia. Em dezembro do mesmo ano, por aneurisma cerebral faleceu *Jőkôrenhum*, com cerca de 50 anos, o irmão mais moço e um dos principais conselheiros de *Krôhôkrenhum*. Membro de destaque junto à chefia, foi sempre um "mentor" na crítica permanente às relações com os não-índios, particularmente à exploração (da castanha) pela FUNAI e às ações “do governo” de um modo geral.

*Jőkôrenhum* havia dedicado especial interesse em recuperar as "tradições" e muitos traços culturais em vias de desaparecimento para a memória coletiva do grupo, principalmente ao se tornar, em 1991, o "diretor da escola nova", um projeto especial de educação formal que vinha sendo desenvolvido com recursos oriundos de um acordo com a Cia. Vale do Rio Doce (em função da construção e operação da ferrovia de Carajás). Com *Krôhôkrenhum*, ele acompanhou minuciosamente a elaboração de mapas detalhados da ocupação histórica da margem direita do médio Tocantins pelos grupos locais (as “turmas”, como são chamados por eles); relatos importantes que comecei a registrar a partir de 1990, infelizmente foram interrompidos com a sua morte.

Em abril de 1995 faleceu *Kruwa*, com cerca de 40 anos, após um período prolongado de grave enfermidade crônica; era o principal tradutor e mentor dos registros (em fita cassete) dos depoimentos de *Rônõre* relativos à

"turma da montanha", a qual pertencia e cuja importância do registro histórico ele mesmo enfatizava. E, em dezembro de 1996, faleceu *Kukukrêikaprikti*, o "Supercílio", com cerca de 50 anos, tuberculoso crônico, irmão classificatório (MZS) mais moço de *Krôhókrenhum* e um de seus principais interlocutores nas conversas noturnas no pátio. Este trabalho é um tributo a eles.

Quanto à "turma do Maranhão", o material etnográfico relacionado à gênese da diferenciação interna dos grupos - histórias de vida, relatos vividos e narrativas de conflitos intragrupais que ocasionaram a grande cisão havida no início do século - foi registrado com o auxílio de intérpretes / tradutores (às vezes simultâneos) pois, diferentemente dos outros grupos, onde a comunicação comigo ocorria, em geral, em língua portuguesa, a maioria dos componentes da "turma do Maranhão" só fala o próprio idioma.

Apesar dos esforços que empreendi num determinado período do trabalho com o auxílio de muitas pessoas (sobretudo *Pamaprinre* e *Kàjipôkti*, da "turma do Maranhão", apesar das distinções dialetais) e do único material lingüístico disponível (Araújo, 1977, 1989), o meu domínio do idioma *parkatêjê* não chegou a ser suficiente para dispensar o trabalho dos intérpretes. Como a experiência do contato desse último grupo é relativamente recente (1968), os relatos e narrativas de guerras, cisões e fusões ocorridas foram repletos de emoção. Entre as três "turmas", todas as pessoas com mais de 60 anos foram testemunhas oculares, então simultaneamente, dos mesmos fatos; as reminiscências e a memória dos adultos, particularmente de oito homens e duas mulheres entre os mais velhos, constituem o núcleo do acervo etnográfico relativo à história do contato da "turma do Maranhão", acrescido do cruzamento de informações obtidas com outros adultos.

### 3. Os Capítulos

Este trabalho está dividido em cinco capítulos. No primeiro, situo os *Parkatêjê* entre os demais grupos classificados como Timbira (cf. Nimuendaju, 1946), tomando como ponto de partida uma discussão apontada por G. Verswijver (1988) em relação aos *Mekrãgnoti* / Kaiapó quanto à classificação que foi adotada a partir de Von Martius (1819). Trato da classificação lingüística dos Jê setentrionais e as suas possíveis migrações no século XIX, discussão centrada numa suposição de Nimuendaju (*op.cit.*), o grande estudioso dos Timbira, de que os "Gaviões ocidentais" teriam se constituído a partir de uma cisão ocorrida entre os *Pykobjê* dos campos do Grajaú, em meados do século passado. Na segunda parte do Capítulo I, trato do surgimento dos "Gaviões ocidentais" no cenário nacional através da imprensa e, em seguida, na literatura antropológica, com os trabalhos de Arnaud (1964, 1975, 1976) e Da Matta (1967), compreendidos no marco teórico da fricção interétnica (Cardoso de Oliveira, 1967).

No Capítulo II, trato da dinâmica de expansão territorial dos *Parkatêjê* num período anterior ao contato, em que os conflitos intragrupais foram determinantes para a constituição dos chamados "grupos locais" (as "turmas", como se refere *Krôhókrenhum*). Na primeira parte, os depoimentos e versões distintos que ora coincidem e ora se contradizem tratam da gênese das "turmas" e dos motivos dos conflitos que resultaram em sucessivas cisões e, posteriormente, fusões. Nas três partes seguintes, a trajetória de cada uma das "turmas", já separadas, abrange um período que se estende até o contato, com ênfase na redivisão dos territórios comuns e nas frágeis relações de aliança entre os grupos locais.

Tratarei, no Capítulo III, de um conjunto de processos de reorganização da sociedade *parkatêjê* contemporânea a partir do contato e as sucessivas transferências dos diferentes grupos para uma única localidade - a Terra Indígena Mãe Maria - onde o trabalho na coleta de castanha-do-Pará durante uma década teve um papel significativo para o processo de redimensionamento das relações interétnicas. Analiso a ruptura da sistemática da exploração da castanha e a gênese da "*Comunidade Indígena Parkatêjê*", quando passaram a comercializar a produção diretamente aos exportadores, enquanto expressão de reafirmação e fortalecimento étnicos, engendrando novas redes de relações intragrupo e interétnicas. De certa forma, retomo as considerações esboçadas na dissertação de mestrado, então apenas em relação ao grupo do Cocal (Ferraz, 1983).

Ainda no Capítulo III, trato da recomposição demográfica verificada nos últimos vinte anos como um dos processos significativos para a reprodução da sociedade *parkatêjê*, onde ao lado da reunião dos diferentes grupos locais e do crescimento vegetativo ocorrido, houve intervenções deliberadas para o resgate de indivíduos que se encontravam desaldeados. Analiso o sistema de nomeação *parkatêjê* como responsável pelo recrutamento das metades cerimoniais e também pela reprodução das relações de amizade formal, articuladores do sistema de organização social e da "unidade" *parkatêjê*. A realização dos ciclos cerimoniais de longa duração, as corridas de toras e os jogos de flechas vêm permitindo a reintrodução das normas da sociabilidade enquanto estratégia dos mais velhos com vistas ao futuro daquela sociedade.

No Capítulo IV analiso a trajetória do grupo da "montanha", desde a sua fixação no Posto do SPI em frente à Tucuruí até a sua remoção definitiva para o Mãe Maria, através da ótica de *Rônõre*, uma mulher com cerca de 70 anos atualmente e que liderou o grupo após a morte do chefe e seu irmão mais velho

(*Krôtire*) e de *Paiare*, seu primogênito (cerca de 50 anos), que desempenharam papel de destaque durante o processo da resistência à remoção, resultado das pressões conjuntas da agência tutelar e da Eletronorte sobre o grupo.

O Capítulo V - intitulado "Novos enfrentamentos: indenizações e o futuro" - compreende quatro partes; a manipulação concreta e simbólica dos recursos recebidos como indenizações e o rearranjo das relações entre as "turmas" são aqui particularmente focalizados. Na primeira parte, tratarei das estratégias recentes empreendidas pelos *Parkatêjê* voltadas para a defesa e salvaguarda de um território comum, traduzidas em indenizações monetárias pela construção de obras no interior de Mãe Maria - as linhas de transmissão de alta tensão subsidiárias da Usina Hidrelétrica de Tucuruí e a Estrada de Ferro Carajás.

Na segunda parte do Capítulo V, trato das reivindicações mais recentes dos grupos da "montanha" e "Maranhão" relativas à reposição de terras, que apontam tanto para a revisão das estratégias anteriores quanto para um relativo rompimento de alianças que pareciam estáveis, ao mesmo tempo em que reintroduzem o tema da expansão dos grupos locais e da reprodução da sociedade *parkatêjê*. Enquanto os grupos do "Trinta" e "montanha" (que manipulam relações monetárias) dedicam-se, às vezes conjuntamente, como interlocutores ativos aos rituais de interação com agentes diferenciados "do governo" (FUNAI, Eletronorte, Cia. Vale do Rio Doce, INCRA) e "particulares" (posseiros, fazendeiros, comerciantes, assessores, etc.), representantes do grupo da "montanha" exigem, separadamente e em juízo, uma indenização em terras pela construção da usina de Tucuruí em seu antigo território. Uma análise dos vários acordos indenizatórios firmados, que se pretendiam reguladores destas relações, aponta para o fato de que não se apresentam como "definitivos" (de acordo com

uma lógica contratual) e sim passíveis de constantes transformações, espelhando desse modo a própria dinâmica das relações com os não-índios. A "turma do Maranhão", por sua vez, vem retomando, numa atitude histórica, a discussão em torno da sua transferência forçada, ocorrida em 1969, para o interior de Mãe Maria, tendo em vista um provável processo compensatório, pelo fato daquela área situada nas proximidades de Imperatriz /MA (temporariamente interditada em 1969) ter sido entregue a grileiros.

Na última parte do Capítulo V, analiso o paradoxo das relações com os não-índios e desdobramentos recentes, onde a iniciativa de institucionalização da "Comunidade" partiu dos componentes mais jovens dos grupos; a partir de novembro de 1995, a discussão em torno de uma nova denominação coletiva, com registro jurídico e finalidade específica (firmar acordos e gerir recursos) levou ao surgimento da *Associação Indígena Parkatêjê Amjiptâr Kaxuwa* (*amjiptâr* é uma partícula reflexiva, no plural e *kaxuwa*, "proteger", "estar seguros"), processo acompanhado de uma progressiva distinção da representatividade dos grupos locais. Ao lado da competição intragrupal, o embate se dá atualmente entre as estratégias dos velhos e as respostas dos jovens, verificando-se assim a operação de um modo de expansão com características peculiares tanto aos demais Timbira - onde no seio dos grupos domésticos/locais está o embrião das cisões que, em determinados contextos, passam a atuar como facções políticas capazes de se reintegrar cerimonialmente - como aos chamados Kaiapó, onde esse embrião está nas distinções de interesses das classes de idade (Vidal, 1977).

Finalizando o trabalho, através da noção de territorialização retomo a análise dos processos de reorganização social identificados entre os *Parkatêjê*, salientando a especificidade da experiência prolongada em Mãe Maria, como ator social envolvido nos processos analisados.

## CAPÍTULO I

### OS PARKATÊJÊ E OS OUTROS JÊ-TIMBIRA

#### 1. A classificação lingüística dos "Gaviões ocidentais" e as possíveis migrações no séc. XIX

Os estudos dos chamados Timbira<sup>3</sup>, um sub-grupo Jê setentrional, de acordo com a classificação de Von Martius (1819) partem, em geral, de um quadro de referência apresentado por Curt Nimuendaju em seu trabalho publicado em 1946, *The Eastern Timbira*. De acordo com este autor, até meados do século XIX compartilhavam um mesmo território cerca de 15 grupos Timbira, "havendo uma estreita correlação entre distribuição geográfica e relação lingüística" (*op.cit.*, p.6). Ocupavam toda a porção dos cerrados do Maranhão e parte do norte do atual Estado de Tocantins, um imenso quadrilátero limitado ao norte pelos cursos dos rios Gurupi, Grajaú e Mearim; a leste, o alto Itapecuru e formadores; o rio Balsas ao sul e o Tocantins a oeste, desde a desembocadura do rio Manuel Alves Grande até acima da foz do Araguaia.

Segundo Nimuendaju (*id.*), a individualidade étnica, a homogeneidade e as afinidades com os Jê por parte dos Timbira não poderiam deixar dúvidas quanto a sua classificação; no entanto, chamava a atenção para as divergências em relação à posição destes grupos no interior da categoria (orientais e ocidentais), a sua extensão, ou seja, quais grupos poderiam ser incorporados, bem como quanto as suas subdivisões; conforme apontou Azanha (1984, pp.6 ss), aquele autor fornece indicações de como a "unidade" Timbira operava na prática, isto é, sobre o modo como se relacionavam, até o final do século XVIII, mais de

---

<sup>3</sup> Assim denominados pelos grupos de língua tupi, devido às embras (tiras de entrecasca) largamente utilizadas por esses grupos para adornos pessoais, conforme Von Martius, 1819 (apud Nimuendaju, 1946:7).

três dezenas de grupos "semelhantes", vivendo em um mesmo território, pois menciona os "bandos" que se fundiam dando origem a novos grupos.

*"Com toda certeza, os grupos arrolados por Nimuendaju não correspondem a todos os grupos Timbira que ocupavam o território (acima delimitado) antes e durante o século XVIII. Consultando e organizando os dados contidos nas fontes históricas sobre os Timbira, chega-se a um total máximo de 12 mil índios Timbira no início do século XIX, 80 anos após, portanto, a regularização do fluxo de expansão neo-brasileiro e do estabelecimento dos primeiros núcleos estáveis e fazendas a sudeste, leste e nordeste do território Timbira. Anteriormente a essa época é possível estimar a população Timbira entre um mínimo de 25 e um máximo de 35 mil índios." (Azanha, op.cit.:id.).*

O major Francisco de Paula Ribeiro, que durante os anos de 1800 a 1823 comandou a guarnição de Pastos Bons no Maranhão é, segundo Nimuendaju (op.cit.:6),

*"o mais antigo historiador dos Timbira" (...) tendo guerreado contra estes índios quatro vezes. Em sua "Memória sobre as Nações Gêntias" (1819) ele distingue dois "dialetos" no Maranhão -Timbira e Gamella". Sobre as diversas "nações" Timbira ele atribui meramente 'aquella diferença trivial que a distancia de umas e outras povoações de mesma raça lhes permite' (...) Julga-se, e com justa causa, que uma às outras se deverão ter propagado na maior parte; se for que praticassem desde sempre o mesmo que observamos em algumas das que hoje (1819) habitam as margens do Tocantins [refere-se provavelmente aos Mâkrare, Põrecamekra, Pykobjê e Apinaje, grupos que habitavam ambas as margens do Tocantins nesta época] as quaes a proporção que engrossam, e sentem que as caças e os frutos dos seus campos não podem já sustentar o seu exorbitante número, lançam de si uma colônia que vai estabelecer-se em terras desocupadas, ou ganhá-las de outras tribos com os socorros de sua progenitora".*



Vários autores apontaram que a denominação "Gaviões", conferida por regionais, estendia-se aos grupos sem contato de ambas as margens do curso médio do rio Tocantins, cujos ataques eram temidos pela escassa população (Diniz, 1968, *apud* Arnaud, 1975; Ladeira, 1989; Barata, 1993, entre outros). Eram indistintamente assim chamados os atuais *Pykobjê* (Gavião de Amarante), os *Krikatijê*, além dos grupos que se dirigiram a oeste, aqui tratados.

Francis Castelnau, que viera em expedição francesa para o Grão-Pará (de Belém se originou a viagem pelo rio Tocantins), registrava em agosto de 1844, em seu minucioso diário, a localização dos "Gaviões":

*"No dia 22 fizemos cinco léguas e meia, alcançando às grandes embarcações do Pará, que tinham passado por nós em São João das Duas Barras [atual São João do Araguaia]. O rio, cuja largura se reduzira a cerca de 400 metros, corre aproximadamente para leste; durante o dia toda a correnteza era muito forte, observando-se, como na véspera, abaixo da areia, as camadas argilosas que lhe formam o leito. Como nos dias anteriores, instalamos o novo acampamento na margem esquerda do rio, por sabermos que, até Boa Vista, havia perigo em ficar no lado oposto, por causa dos índios bravos que aí residem e são conhecidos pelo nome de Gaviões, palavra portuguesa que significa aves de rapina. Mais de um pescador infeliz encontrou a morte sob suas flechadas, por ter querido apanhar algum peixe daquele lado. A margem esquerda, pelo contrário, é habitada pela tribo pacífica dos Apinajés. Mais acima, e sempre na margem direita, acham-se os Caracatis, tribo perigosa e, finalmente, em ambas as margens do alto Tocantins, moram os ferozes Xavantes" (1949:336).*

*"Na margem oposta do rio Tocantins, era frequente verem-se os índios Gaviões; contou-nos o nosso hospedeiro que pelas noites de luar claro ouviam-se as músicas desses selvagens, que dançavam na praia. Caçoava muitas vezes do medo que sua mulher e as crianças tinham dessa perigosa vizinhança, julgando-se, ao contrário, em perfeita segurança" (op.cit., p.341, grifo meu).*

Em 1859, a localização dos “Gaviões” à margem direita do Tocantins foi descrita por Vicente Ferreira Gomes, um viajante português cujas expedições eram financiadas pelo Império:

*"Ao norte do presídio de São João do Araguaia ou São João das Duas Barras viaja-se tres dias no deserto, lugares onde, em consecuencia das muitas cachoeiras e inundações, não há habitações nas margens do rio, sendo que não muito longe (cinco léguas) habitam os gaviões, indigenas nomades, que vivem inimizados com todas as outras tribus, que não têm querido relação com a gente civilizada e, não obstante isto, nunca accomettem aos navegantes d'esse rio, os quaes de sua parte tratam de evitar seu encontro: é uma grande tribu, que no tempo da sêcca, ou em que o rio está baixo é vista nas margens do rio a pescar a tartaruga, colher seus ovos, como fui informado. Passadas estas ultimas cachoeiras, das quaes ha desvio em alguns igarapés, entra-se de novo no rio, cuja largura é immensa, e tanta que viajando-se no meio d'elle, difficil é distinguir os objetos que estão em uma ou outra margem (Gomes, 1862:496).*

O autor menciona, mais uma vez, sob a denominação de “Gaviões”, a mesma localização dos atuais *Křikati*, *Pykobjê* e dos grupos aqui tratados; parecia não haver relações dos “Gaviões” com outros grupos e a ausência de registros de que abordassem os navegantes aponta para relações que pareciam ser, portanto, pacíficas naquele período. Segundo Nimuendaju (*id.*, *ibid.*), esta é a última vez que são mencionados no século XIX em sua localização precisa. Henri Coudreau, em viagem realizada em 1897 no rio Tocantins, refere-se apenas de passagem aos “Gaviões”:

*"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, ouvem-se contar, aqui e ali, algumas histórias de "flechadas" que os civilizados teriam recebido desses mesmos índios "pacíficos". Em casos análogos, ocorre-me sempre a mesma pergunta: "Quem foi que provocou?"*

*Assim como os açurinis do Xingu, também os gaviões do Tocantins têm seus pontos especiais de ataque. E esses pontos, naturalmente, sempre coincidem com algum local onde a rota das canoas, de modo obrigatório e inevitável, obriga-as a passar bem perto da terra firme, um "pass'ai", como se diz no Xingu." (1980:34-35).*

Já no início deste século, numa expedição pelo rio Tocantins, o botânico italiano Luigi Buscalioni (1901, p.22) registrou as relações amistosas dos "Gaviões" com um regional, na "Fazenda Bela Vista", abaixo da foz do rio Tauiri:

*"Uma das causas da depopulação na região está no triste azar da margem oriental do Rio estar quase sob o domínio dos Índios Gaviões, os quais vivem no interior das florestas circundantes e são principalmente temidos por seu caráter selvagem. Para demonstrar quanta desconfiança inspiram estes índios, bastará recordar que os navegadores, sempre achando que vão ser atacados por eles durante o sono e saqueados, à noite só aportam suas embarcações em alguma das muitas ilhas que se espalham pelo Rio. Nós porém não tomamos tantas precauções e mesmo assim não vimos aparecer nenhuma horda de tais habitantes da floresta, ainda pouco vistos e muito menos estudados".*

Segundo Buscalioni, na Fazenda Bela Vista, estabelecida na mesma margem ocupada pelos índios, havia duas ou três famílias de colonos com Manoel do Mato. No entanto, de acordo com o registro, poderiam ser também os *Pukobjê*, contatados em fins do século passado, que freqüentavam aquela localidade:

*"homem de atividade fenomenal, que com audácia sem tamanho soube não apenas estabelecer relações com os índios Gaviões, mas conseguiu também domesticar alguns, que agora utiliza no serviço da colônia." (idem:23).*

Como salienta o autor, Manoel do Mato não chegou a visitar suas aldeias e nem fora o primeiro a entrar em contato direto com os "Gaviões" :

*"Alguns anos antes, um agricultor (coronel Lemos) havia fundado uma fazenda na margem do Tocantins oposta àquela habitada pelos índios Gaviões e, um dia, viu chegar na outra margem do rio uma turba destes*



*selvagens. Por meio de sinais procurou se relacionar com eles e teve muita sorte na sua tentativa" (id.:ibid),*

tendo conseguido uma aproximação amistosa e, inclusive, segundo o autor, "que uns poucos deles ficassem na fazenda, como colonos". Registra ainda que Manoel do Mato

*"familiarizou-se com a linguagem deles e conseguiu entender, não só que os novos hóspedes pertenciam à tribo dos Gaviões, mas que estes índios, que são provavelmente muito numerosos, tinham tido um litígio entre eles, uma espécie de guerra civil, tanto que o partido perdedor, ao qual pertenciam os indivíduos que surgiram na fazenda, teve que abandonar a aldeia para procurar abrigo em outro lugar. O que ele contou parecia ter fundo de verdade no fato de que observara que alguns daqueles índios apresentavam ainda nos braços, no peito e nas faces sinais evidentes de feridas causadas por flechas e armas de corte"(id.,ibid).*

Conforme tinha observado Da Matta (*op.cit.,p.76*), os depoimentos dos viajantes do século XIX revelam com nitidez a estagnação econômica que envolvia o vale do Tocantins, provavelmente causada pela retração e crises da indústria açucareira do litoral, que teve violentos reflexos no sistema econômico pastoril por ela alimentado e que animava aquela região. Revelam também fases distintas das relações dos grupos chamados "Gaviões" com a população regional, onde um período de encontros visuais e relações pacíficas (até o início do século) foi sucedido pela penetração nas matas da margem direita do médio Tocantins (tendo em vista a exploração da castanha-do-Pará), que passaria a caracterizar um período de confrontos com os regionais, ao mesmo tempo em que se verificavam crises e conflitos internos aos grupos que tinham se dirigido à oeste.

## 2. "Gaviões ocidentais"

De acordo com Nimuendaju (*op.cit.*:19), "a tradição dos *Pykobjê* dos campos do Grajaú" afirma que os "Gaviões ocidentais" ou "da mata" teriam se originado de uma cisão ocorrida entre este grupo em meados do século XIX. Por rejeitar o contato com a frente pastoril que avançava nos campos maranhenses, uma parte do grupo teria se deslocado para oeste, em direção às matas do Tocantins. A terminologia seguiu as direções cardeais e a distinção entre "orientais" e "ocidentais", estabelecida por Nimuendaju, dava conta das diferenças, igualmente lingüísticas e geográficas, dos *Apinajé* ("Timbira ocidentais") em relação aos demais, aproximando-os dos chamados *Kaiapó* setentrionais. Assim como os *Apinajé*, os *Gaviões ocidentais* estavam (e estão) situados "longe do território tradicional Timbira" (Da Matta, 1976, p.36), ou seja, na porção mais setentrional do que Nimuendaju chamou "o país Timbira".

Apesar das características comuns definidoras da unidade "Timbira" (segundo Nimuendaju) como o idioma, o corte dos cabelos, a morfologia da aldeia e a corrida com toras, há diferenças entre os grupos atualmente em Mãe Maria e os *Pykobjê* dos campos do Grajaú, ambos chamados "Gaviões" pela população regional (Da Matta, 1967, pp. 76-77; Barata, 1993, p.47); mas é possível que não tenham se constituído em um mesmo grupo, conforme supôs Nimuendaju. Tanto os registros documentais quanto aqueles oriundos da história oral, expressos nas narrativas dos componentes dos grupos em Mãe Maria não chegam a evidenciar a cisão apontada; é provável ainda que a cisão tenha ocorrido numa época anterior àquela mencionada pelo autor e daí a sua permanência como suposição.

Se no século XIX e nas primeiras décadas do atual, os "Gaviões" apareciam para os regionais como mais um grupo indígena que inspirava temor

pelo fato de serem “índios” (Da Matta, *op.cit.*, p.77), com o desenvolvimento da extração de castanha-do-Pará, o surgimento dos “Gaviões” como “obstáculo ao progresso” e à “civilização” era algo concreto, como salientou o mesmo autor (*id.*,pp.91-92). As palavras “pacificação”, catequese ou simplesmente extermínio passaram a se constituir em projetos de ações que moviam os regionais, principalmente os comerciantes, mais interessados em estabelecer relações com eles. De acordo com o autor, “em 1931, estes propósitos eram bastante claros em Marabá. Nas palavras do prefeito de então: ‘o serviço que ele julga mais importante é a catequização dos índios Gaviões que orçam uns dez mil indivíduos’ ” (Rodrigues,1943: 225-228, *apud* Da Matta: *id.*, p.92).

Em 1928, o memorial descritivo de medição e discriminação para fins de aforamento pelo Sr. João Anastácio de Queiroz (político de Marabá) de um lote de terras entre os igarapés Jacundá (de cima) e Flecheiras atesta a presença dos “Gaviões”, bem como as relações com o Sr. Messias José de Souza, “papae Messias”, ocupante da foz do igarapé Mãe Maria. De acordo com o documento:

*“O terreno... presta-se à cultura de mandioca, arroz, milho, cana de assucar e outros cereaes, sendo porem pouco explorado na indústria agrícola, principalmente por ser o ponto de constante permanencia da indomavel tribu de índios Gaviões, que ahi tem o seu único ponto de contacto com christões, devido a extraordinaria sympathia que votam a Messias José de Souza, conhecido entre eles pelo nome de Papae-Messias, pelos muitos obsequios e agrados que lhes presta, chegando mesmo a manter ahi um pequeno serviço de lavoura e um limitado número de criações, para usufruto exclusivo dos índios, dando-lhes estes em recompensa o privilegio de ser o único que pode conservar o pessoal e fazer a safra de castanha nesse pedaço de terra paraense. Em nome Papae-messias, é a senha salvadora de incautos castanheiros, que pela primeira vez, são encontrados nas mattas pelos índios e que dahi em diante ficam reconhecidos e amigos” (grifo meu).*

De acordo com Arnaud (*op.cit.*, p.37), em 1934, a morte de um morador da gleba Mãe Maria atribuída aos “Gaviões” teria levado o delegado de polícia de Marabá a organizar, em represália, uma expedição punitiva composta por 25 homens armados, cujo resultado permaneceu ignorado apesar das investigações realizadas pelo SPI. Até início da década de 50, muitas outras expedições punitivas foram organizadas por comerciantes e políticos locais, tendo em vista a exploração econômica dos castanhais da margem direita do Tocantins; em 1956, à época do contato com o grupo do Cocal, marcas de chumbo no corpo de três adultos e de uma criança foram testemunhadas por um jornalista de Marabá.

Entre os “Gaviões”, como se verá a seguir, o desejo de obtenção de facões e machados levou à intensificação das incursões aos castanhais à beira do Tocantins; o final da década de 30 e início dos anos 40 marcou o período dos confrontos com a escassa população ribeirinha local e o noticiário na imprensa regional reforçava o estereótipo que dera origem àquela denominação. Crescia a pressão sobre o SPI para que tomasse providências em relação à “pacificação” dos “Gaviões”; assim, em maio de 1937, um primeiro ‘posto de atração’ foi instalado no Ipixuna, um lote de terras cedido pelo governo estadual aos Gaviões, através da lei 2.035 de 09.11.1921. No entanto, o início da exploração de cristal de rocha naquele local afastou os “Gaviões” que se dirigiram então mais a jusante, estabelecendo contatos pacíficos em outros pontos do Tocantins, particularmente numa localidade denominada Ambaua, situada em frente à Tucuruí, para onde o SPI acabou transferindo o Posto<sup>4</sup>. O Posto no Ipixuna chegou a receber inúmeras visitas, inicialmente amistosas, mas seis meses depois

---

<sup>4</sup> De acordo com Lima (1996, p. 75), enquanto “unidades de ação locais do aparelho de governo dos índios, o termo *posto* - léxico cujos variados significados implicam as idéias de posição num sistema hierárquico e de ação militar - designa um dispositivo de poder cuja ação deveria gerar, pelo tratamento supostamente segregado das populações às quais se destinava a atender, porções separadas do espaço interior estabelecido pelos limites internacionais do Estado nacional brasileiro”.

com hostilidade, dos grupos que tinham se dirigido à jusante: -"*kupẽ* gostava de 'agradar' caboclo..." (com facões e machados), como *Rônõre* costuma se referir atualmente àquele período.

Reportando-se a um relatório apresentado ao então Inspetor do SPI em 1938, Arnaud (*id., ibid*) menciona que cerca de "120 dias depois, [o Posto no Ipixuna] recebeu a primeira visita amistosa dos "Gaviões" e, no decorrer de 90 dias, mais onze visitas se verificaram, tendo sido atendidos calculadamente 250 indivíduos"; em uma incursão posterior, tendo encontrado o Posto desprovido de ferramentas e farinha, mataram com várias flechadas um dos trabalhadores que haviam atraído para junto da mata (de acordo com o relatório de um servidor sobrevivente, "pareciam querer oferecer-lhes flechas e arcos").

Em janeiro de 1938, a matéria jornalística da **Folha do Norte** (Belém)<sup>5</sup>, intitulada "*Fúria devastadora dos índios Gaviões*" noticiava, através do correspondente (talvez em Marabá):

*"Os índios "Gaviões" fizeram chacina em Tauhiry, matando três castanheiros. Incendiaram barracas e o bacabal do trabalhador Messias José de Souza, velho protetor desses bárbaros selvícolas. Agora desceram as proximidades do lugar "Mãe Maria", ameaçando incendiar e depredar allí o patrimonio vallioso daquelle velho bandeirante, pugnador do progresso da zona tocantina, especialmente desta terra (a) Alfredo Monção".*

Em março daquele ano, o mesmo vespertino publicava, sob o título "*Índios Gaviões ameaçam os habitantes de Marabá*" um telegrama chegado à redação do jornal em Belém, assinado pelo Sr. Messias José de Souza (o "papae Messias", mencionado no documento de aforamento datado de 1928, citado anteriormente):

---

<sup>5</sup> O material referente aos artigos de jornais regionais aqui citados foi gentilmente cedido em 1994 por Ana Cristina B. S. Vieira, aluna da UFPA e bolsista do CNPq.



*“Na qualidade de proprietário do castanhal “Mãe Maria” e também na de delegado de proteção aos índios, nomeado pelo general Rondon, venho pedir urgente auxílio, a fim de evitar as depredações dos índios Gaviões, visto que chegaram ao lugar Bacabal, onde foram recebidos, aceitando hospitalidade, tendo, depois de três dias, incendiado as moradas e obrigando os habitantes a se evadirem. Hoje ameaçam minha residência distante meia légua do alto lugar, o que traz em sobressalto 150 pessoas que habitam comigo, dedicando-se ao serviço da castanha”(a) Messias José de Souza.*

No dia seguinte, o inspetor regional do SPI, major Philadelpho Cunha, fez publicar este esclarecimento:

*“Em relação ao ataque dos índios Gaviões a diversos pontos do rio Tocantins, referidos em as edições vespertina de ontem e matutina de hoje, do vosso brilhante órgão, cabe-me declarar que os Srs. Alfredo Monção e Messias de Souza, nas informações tão minuciosas que vos prestaram por telegrama, esqueceram-se de informar também que no dia 21 de janeiro findo, na praia da vila Tauhiry, em frente às terras pertencentes aos índios “Gaviões”, o “civilizado” Antonio Marinho alvejou a tiros um grupo desses índios, que se achava em atitude pacífica, na orla da floresta, à margem direita daquele rio.*

*O comandante do destacamento do posto “Marabá”, quando teve conhecimento desse fato, conduziu preso para a sede do município o aludido Sr. Antonio (...) para proceder a inquérito, em entendimento direto com o comandante do destacamento, a fim de apurar a responsabilidade do delinquente.*

*O Sr. Messias de Souza que ali não é delegado do S.P.I. e, se o foi, sabe muito bem que nunca se deve provocar um índio e muito menos alvejá-lo a tiros; quem o fizer, está sujeito a esses inevitáveis e lógicos “revides”. Em julho do ano passado, o S.P.I. mandou espalhar em toda a região tocantina, circulares expressas, aconselhando os habitantes a não provocarem os índios e transcrevendo leis e regulamentos garantidores das vidas e propriedades dos mesmos”.*

Em 1938, portanto, havia grupos incursionando tanto nas proximidades da foz do Ipixuna quanto do Igarapé Mãe Maria (Bacabal, hoje um povoado, onde

Messias José de Souza se estabelecera). Dez anos mais tarde, a 28 de janeiro de 1948, o jornal **O Estado do Pará** (Belém) publicava um artigo sobre as então repetidas incursões dos “Gaviões” nas proximidades da foz do igarapé Jacundá Grande, onde estava situada a vila de Jacundá (entre Marabá e Tucuruí) e onde, dez dias antes, dois castanheiros tinham sido encontrados mortos a golpes de borduna e dezenas de flechadas:

*“Dias tumultuosos e de inquietação vêm atravessando ultimamente as populações radicadas na vila de Jacundá, no município de Marabá, motivados por constantes e perigosos ataques de índios das tribus Gaviões e Caiapós, ambas localizadas nas margens do rio Tocantins.*

*(...) Logo que foram descobertos os corpos das vítimas, o que levou a população a ficar em verdadeiro estado de pânico, prevendo a volta dos “Gaviões”, agora na vila de Jacundá, várias pessoas procuraram tomar alguma providência comunicando-se com Marabá, a fim de, por via telegráfica, ser solicitada alguma garantia do Governo do Estado. Entretanto, isso não aconteceu. Tiveram os moradores que continuar isolados. O telégrafo tanto de Marabá como de Tucuruí, para onde apelaram, não funcionavam para infelicidade daquela gente (...) Viajando pelo motor “Aruan”, chegou ontem, pela manhã, à nossa capital, o Sr. Joaquim Carneiro de Carvalho que, em nome da população daquela região, vem solicitar às autoridades providências para por termo à marcha dos acontecimentos. O nosso informante (...) um velho de idade já bastante avançada (...) teve a oportunidade de declarar que reside no Pará desde 1899 e no município de Marabá encontra-se radicado há 28 anos. Tem, desse modo, acompanhado todos os ataques que tem levado a efeito os índios “Gaviões” e “Caiapós” contra aquelas populações .*

*[O fato ocorrido fazia-o recordar de um ataque] “que esses mesmos índios fizeram na mesma região no ano de 1928, em que foram sacrificados quase em idênticas condições três pessoas. Foi uma coisa terrível, a população daquelas redondezas ficou no mesmo estado de sobressalto em que se encontra agora.*

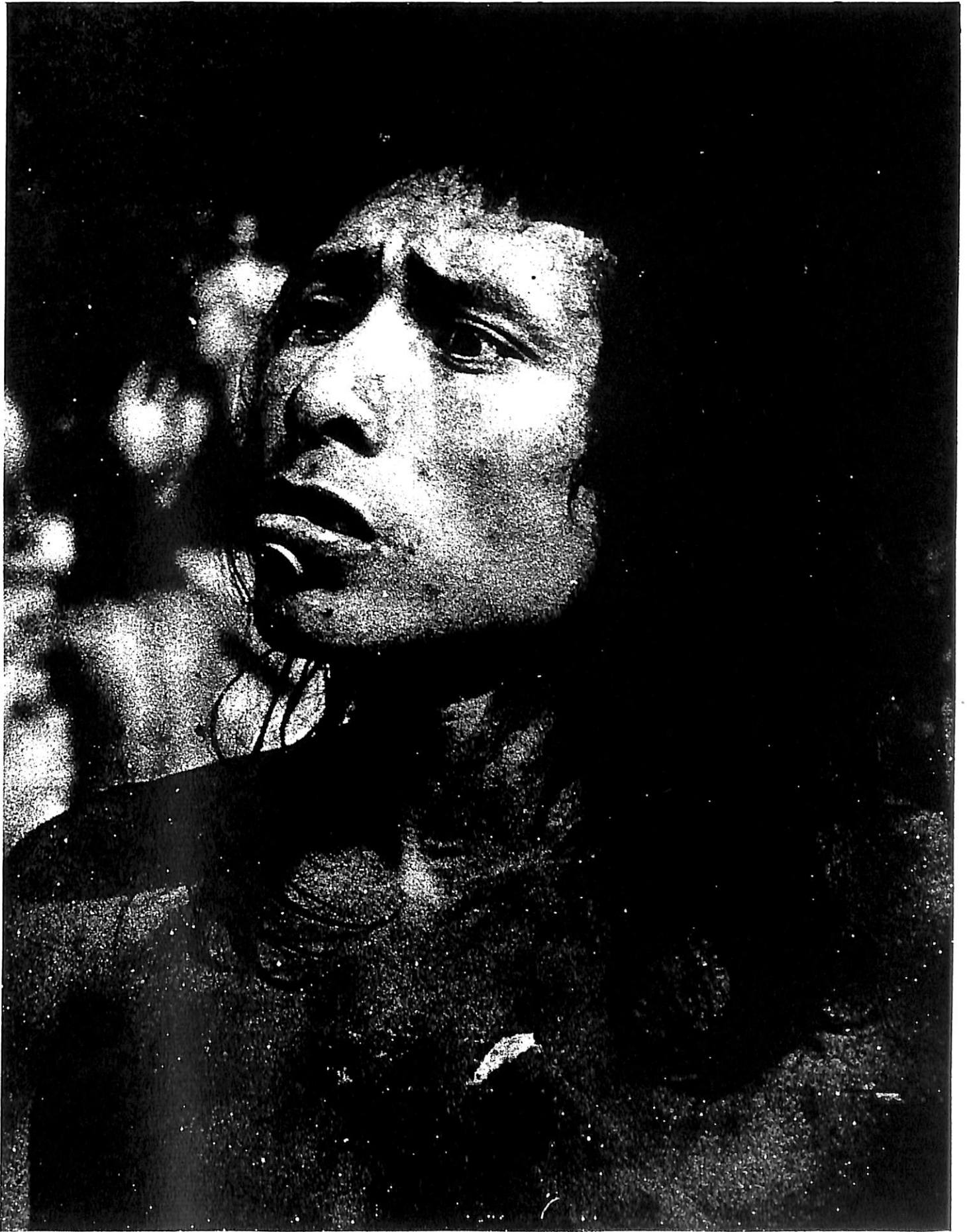
*- Eu não sei bem o que o Governo vai fazer... No entanto, tenho certeza de que ele não nos abandonará. Mas se ele me perguntasse o que preferiríamos, eu diria que bastava apenas que ele nos fornecesse armas, porque nós, lá, saberemos amansá-los”.*

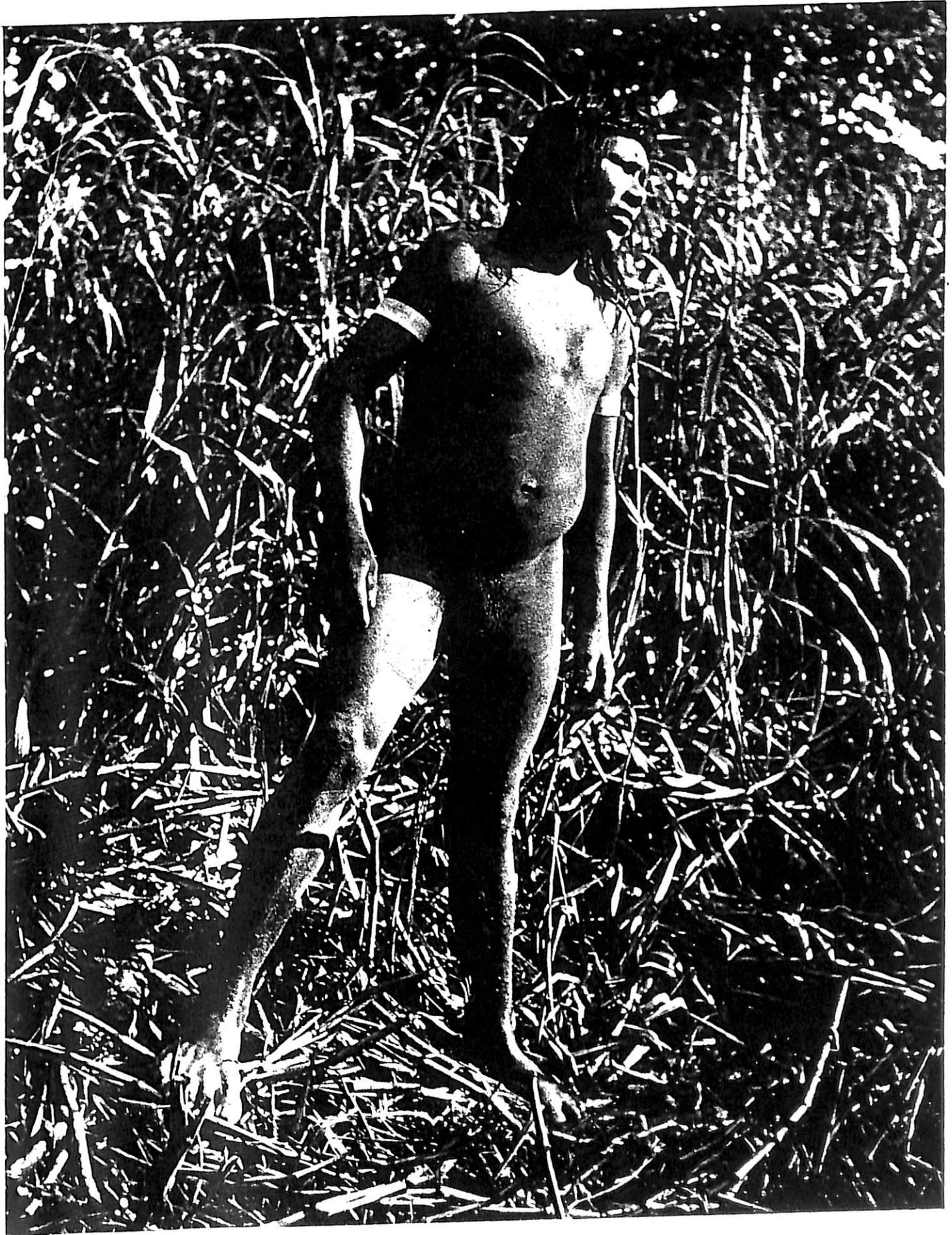
Ao final de março de 1951, *O Cruzeiro* publicava um artigo sobre um breve encontro, nas proximidades da foz do Ipixuna, entre dois repórteres que, finalmente, tinham obtido as primeiras fotos dos temidos “Gaviões” para a imprensa nacional:

*"Os repórteres Arlindo Silva e José Medeiros acabam de realizar uma espetacular façanha jornalística, inédita no seu gênero, na imprensa brasileira; arriscando a própria vida, conseguiram entrar em contato, nas selvas do Tocantins, com os terríveis índios "Gaviões", cuja ferocidade espalha o terror e a morte entre as populações das margens daquele grande rio. (...)*

*"Os "Gaviões" são índios absolutamente selvagens. Dominam toda a margem direita do Tocantins, numa extensão aproximada de 500 quilômetros, desde a vizinhança da Vila Tucurui, no Pará, subindo o rio acima, passando por São João (na confluência do Tocantins e Araguaia) e penetrando nas florestas do Estado do Maranhão. É nessa imensa faixa de mata virgem que eles têm flechado brancos, num total que é impossível fixar com precisão. E têm se mostrado tão requintadamente perversos nas suas matanças, que hoje o pânico domina os moradores dos lugarejos do Tocantins" (cf. Silva, 1951).*

As fotos de José Medeiros então obtidas no início de 1951 parecem ter sido, de fato, o primeiro registro visual dos "Gaviões" de oeste; por isso algumas delas estão reproduzidas a seguir; entre os mais velhos, no entanto, de todos os que viram as reproduções das fotos, só muito recentemente apenas *Rônõre* parece ter reconhecido alguns dos indivíduos (mulheres e homens) então fotografados.





## CAPÍTULO II

### TEMPO DE BRIGA

*"Naquele tempo... 'caboclo' gostava é de brigar!"  
(Rônõre, a "mamãe grande", 1979)*

As relações conflituosas entre os grupos atualmente em Mãe Maria intensificaram-se entre as décadas de 30 e 50 quando, sucessiva e definitivamente, acabaram por se aproximar da margem do Tocantins, período que compreende a penetração de exploradores de cristais de rocha e, sobretudo, de castanheiros na extensa área que ocupavam e com quem entraram inevitavelmente em choque até o início dos anos 50 e, mais tarde, ao final dos anos 60.

Estes conflitos ocorriam possivelmente entre segmentos residenciais distintos (ou grupos domésticos, conforme J.C.Lave, 1979; Melatti, 1979; Seeger, 1981; Verswijver, 1983; Ladeira, 1982; Azanha, 1984; Lea, 1986) que acabavam por se deslocar e formar novos aldeamentos. De acordo com Azanha (*op.cit.*: 14), a "forma" de reprodução Timbira remete ao um "processo 'schismogênético' de tipo simétrico (*apud* Bateson, 1977, caps. II e III); "um processo de cissiparidade que redundava em uma diferenciação dos grupos sem mudança da forma original, tal como mônadas onde, de uma aldeia "mãe" separam-se outras, que podem ou não continuar a manter relações entre si".

Os autores que trataram dos "Gaviões" anteriormente (Da Matta, 1967 e Arnaud, 1964, 1975, 1976, 1984 e 1985) não se detiveram às relações entre os distintos "grupos locais", como denominaram. Considerando o modo de reprodução e expansão dos Jê-Timbira, como explicitado por Azanha (*op.cit.*), a compreensão das relações entre os grupos locais - Trinta, Montanha e Maranhão -

que compõem atualmente a aldeia Mãe Maria parece significativa para a análise dos processos que viriam a se desenvolver com a convivência de todos os seus componentes em uma única aldeia, sob uma mesma denominação.

Remontando a duas gerações passadas, as narrativas dos componentes dos três grupos atualmente em Mãe Maria acerca deste período enfatizam os graus de conflitos de interesses existentes desde o início do século; os documentos do antigo Serviço de Proteção aos Índios testemunham as ações desencadeadas pelos agentes do Estado só a partir da década de 30, ações que serão tratadas paralelamente às narrativas apoiando uma dimensão histórica destes processos. Enquanto estes grupos dos chamados "Gaviões" atravessavam um período de intensificação de conflitos internos, guerras e cisões, as pressões do contato e os movimentos de outros segmentos da população regional obtiveram então maior visibilidade, principalmente através da imprensa regional e nacional, onde os estereótipos de "selvagens" e "temíveis" acabavam por justificar as expedições organizadas por chefes políticos e comerciantes locais para exterminar aqueles "Gaviões", o que possibilitaria a exploração econômica dos castanhais da margem direita do Tocantins.

### **1. No tempo do Moju: a gênese das "turmas"**

A oralidade é o modo privilegiado de expressão e uma das mediações para evocar o passado; segundo E. Tonkin (1992:12), ocorre através da memória, entendida como "lugar de práticas sociais que, junto com as práticas cognitivas, fazem-nos compreender a sociedade". Como salientou a autora, é necessário conferir especial atenção às condições de produção das narrativas (não apenas sobre o passado); as distintas modalidades de narrar são socialmente construídas com a interveniência do poder dos gêneros, observando-se o contexto de sua

produção - quem fala, para quem, em que ocasião, etc.; assim, os depoimentos não podem ser tratados apenas como repertórios de fatos e erros em relação aos fatos; o ato de falar implica em produzir com habilidade, onde as mensagens são transmitidas através de um modo particular. Estas observações conferem um estatuto especial aos informantes, transformados em interlocutores.

Em todas as narrativas sobre este período anterior ao contato, *Krôhókrenhum*, *Rônõre* e *Kàjipôkti* reafirmam a existência de aldeias populosas, de onde os grupos domésticos - formados por genitores e filhas casadas, acompanhadas por marido e filhos - ausentavam-se após o plantio do milho, ou seja, ao final da estação seca (*amkrà kam*), para realizar longas expedições de caça e coleta. Separadamente, formavam "acampamentos", como chamam, com abrigos construídos em clareiras na mata e só retornavam à aldeia no início da estação chuvosa (*aury kam*) para a colheita do milho verde e a realização de *pôhytêtet*, a festa do milho novo, inaugurando um ciclo cerimonial de longa duração<sup>6</sup>.

A grande mobilidade destes grupos parecia estar baseada na efetiva disponibilidade de recursos naturais, onde as atividades de coleta e caça se sobressaem em relação ao cultivo de variedades de amendoim, milho, tubérculos e bananas; a proximidade de pequenos igarapés, lagoas e açazais (para a caça ao peixe elétrico), a abundância de frutos silvestres - os cocos e palmitos de babaçu são muito importantes na dieta, ao lado das caças diversas - são características dos locais onde construíam as aldeias, em um território de grande extensão na margem direita do médio Tocantins, compreendido desde as cabeceiras dos rios

---

<sup>6</sup> Assim como entre os demais Timbira (.Melatti, 1978, p.355 e Crocker, 1990, p.282), os rituais ligados ao ciclo anual concentram-se na estação chuvosa e constituem-se em marcadores temporais significativos também para os grupos atualmente em Mãe Maria, enquanto os rituais da iniciação desenvolvem-se na estação seca (recentemente, passaram a identificar a estação dos ventos como intermediária devido, provavelmente, à grande extensão dos desmatamentos verificados na região sudeste do Pará).



Capim, Moju e Jacundá Grande até abaixo da confluência dos rios Araguaia e Tocantins (localidade onde se registrava a presença dos *Pykobjê* e *Krĩkati*, que eram indistintamente chamados “Gaviões”, conforme explicitado anteriormente).

Os relatos que obtive, separadamente, de *Krôhókrenhum* e *Rônõre*, ambos hoje com cerca de 70 anos, membros dos grupos que se dirigiram à jusante e de *Kàjipôkti*, com quase 80 anos, pertencente ao grupo que se refugiou à montante, tratam de experiências vivenciadas por seus genitores - e, portanto, no início deste século. O modo como os grupos passaram a se distinguir a partir das cisões havidas nesse período que antecedeu o contato corresponde à ocupação de certos nichos ecológicos nas matas do Tocantins; a reconstituição da localização destas antigas aldeias - de acordo com as versões de *Krôhókrenhum*, *Rônõre* e *Kàjipôkti* - encontra-se representada adiante no MAPA 1.<sup>7</sup>

As versões que obtive confirmam a localização, no limiar deste século, de uma grande aldeia onde estavam todos reunidos, denominada *Krijôhêre* (assinalada A no Mapa 1), situada na confluência das cabeceiras dos rios Jacundá Grande, Moju e Capim; de acordo com *Krôhókrenhum*, uma característica daquela localização era a convergência acentuada das nascentes desses rios (o que também se pode observar no Mapa 1).

O grande número de componentes daquela aldeia é apontado por *Krôhókrenhum* como o motivo da cisão havida, ao lado dos freqüentes roubos de roças que ocorriam por ocasião das caçadas coletivas, quando muitas famílias se retiravam; nestas oportunidades, os parentes consangüíneos que ficavam na

---

<sup>7</sup>A elaboração deste mapa foi iniciada em 1989 por servidores da Administração da FUNAI em Belém, com o objetivo de subsidiar (a pedido da Divisão de Assuntos Fundiários, em Brasília) a identificação de uma área adicional, a ser reconhecida como terra indígena no Praia Alta (onde está sepultada a mãe de *Krôhókrenhum*). A partir daquela mesma base cartográfica, retomei os movimentos de ocupação territorial das “turmas”, depoimentos “guiados” através dos mapas, depois da morte de *Jôkôrenhum*, separadamente com *Krôhókrenhum*, *Rônõre* e *Kàjipôkti* (com a ajuda de *Pamaprinre*).

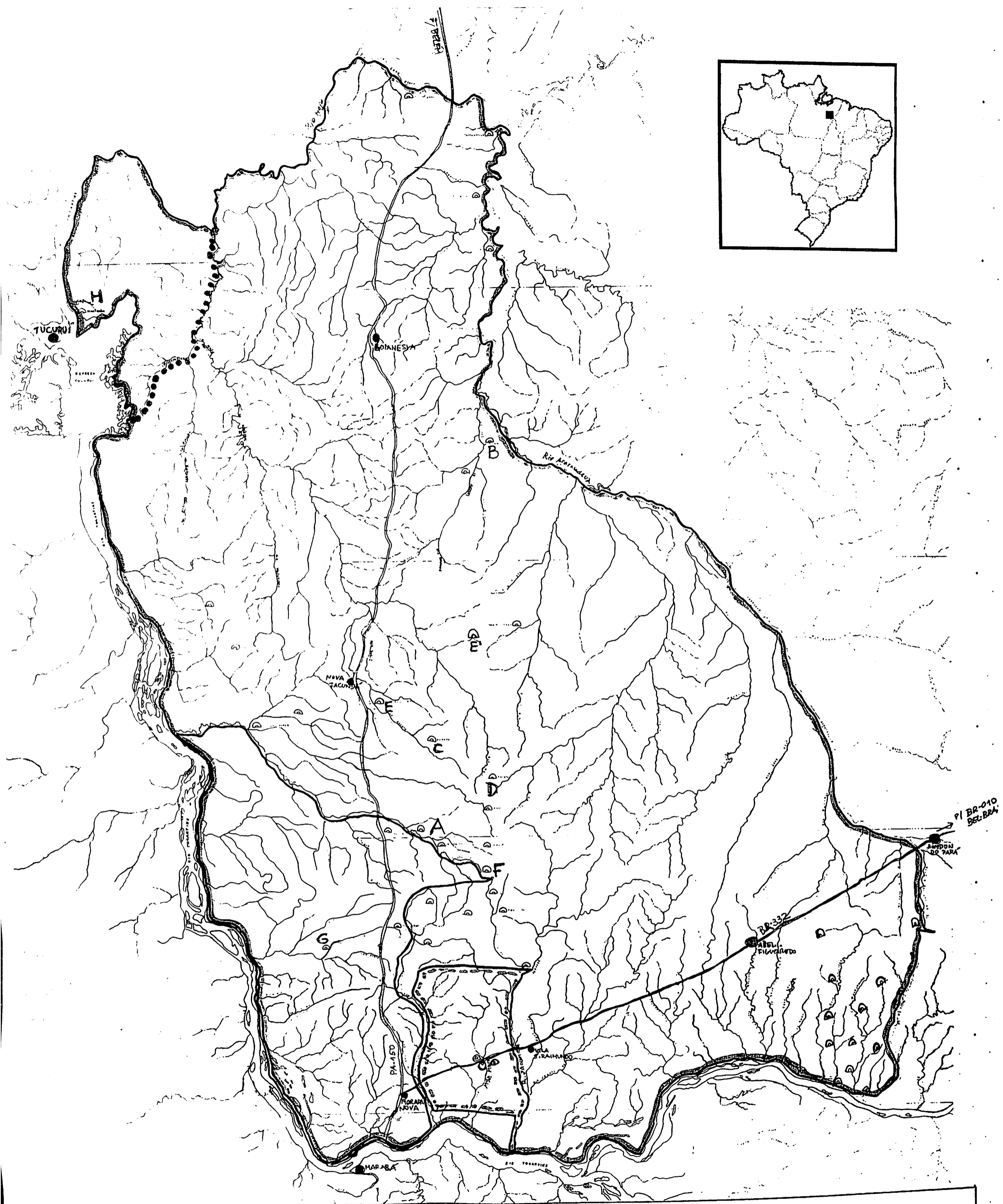
aldeia eram incumbidos de "vigiar" as roças dos que saíam. Mas os roubos pareciam mesmo inevitáveis e as intrigas assim geradas explodiam em conflitos armados, no pátio da aldeia, de onde resultou a grande cisão vivida pelo pai de *Krôhokrenhum*.

**Quadro 1 - Aldeias mencionadas por *Krôhokrenhum* e *Rônõre* (guia para o MAPA 1)**

Aldeia (ponto no Mapa 1)	Localização/característica	Data aproximada
<i>KRIJÔHÊRE</i> (A) aldeia grande, redonda	confluência cabeceiras Jacundá Grande, Moju e Capim	início do século
<i>PAMREXÀ</i> (B)	rio Capim	anos 20
<i>KRÔHÔK</i> (C)	igarapé entre Jacundá e Moju - "Kyrekratanônõita" (rio onde não há cabaças)	anos 20, antiga aldeia
<i>AKRÂTI</i> (D)	rio Capim	anos 20
<i>KRÏJAMHÊRE</i> (E) "RÔHÔKATÊJÊ" (Cocal)	rio Moju, local onde não tinha castanha	final anos 20, anos 30
<i>KRÏJIHÔRE</i> (E')	rio Moju	idem
<i>KAXÂTÂTI</i> (F) - malva (chefe <i>Pairôrôti</i> )	igarapé <i>Kôkakanti</i> , cabeceira rio Jacundá Grande	anos 30 e 40
<i>KRYRYTYKREKRÔ</i> (G)	rio Cametaú (Praia Alta)	meados anos 50 até 1965
<i>RÔHÔRE</i> / <i>KRÏJIHÔRE</i> (D) (chefe <i>Jôpiti</i> )	<i>Kôteteteti</i> , pequeno afluente rio Moju	meados anos 50 e início 60

Fonte: Ferraz, 1975 e 1989.

Ao narrar os acontecimentos ocorridos neste período, *Rônõre* costuma ressaltar atualmente que, não raras vezes, eram motivos fúteis (como brigas de cachorros) que, no passado, causavam sérios desentendimentos e "brigas no campo", ou seja, enfrentamentos no pátio da aldeia com o uso dos arcos e flechas. De acordo com a versão de *Kwântykre*, um dos chefes do grupo contatado nas proximidades de Imperatriz (MA) em 1968 e falecido em outubro de 1979 com



**MAPA 1 - ALDEIAS ANTIGAS**  
 (conforme Rônôre, Krôhokrenhum e Kâjipôkti)

**LEGENDA**

- Antiga área de ocupação
- Área provável do Dec. n. 2.035 / 1921
- Área provável do Dec. n.262 / 1945
- Terra Indígena Mãe Maria - Dec. n.4503 / 1943

- Aldeia antiga
- Aldeia atual
- Sede município
- Distrito

Escala aprox.: 1: 77.700

Fonte: ADR FUNAI Belém - nov. 1991

cerca de 90 anos, este teria sido o motivo da separação definitiva entre *Parkatêjê* e *Kyikatêjê*. No entanto, conforme a versão de *Rônõre*, do grupo da "montanha", esta separação, vivida por seus genitores, teria sido ocasionada por intrigas oriundas nas corridas de toras.<sup>8</sup> Hoje, em Mãe Maria, as acusações relativas a quem "fugiu" de um confronto naquela ocasião são recíprocas entre os dois grupos, respectivamente, os que se dirigiram mais a oeste e à jusante - *Parkatêjê* - e os que se deslocaram à montante - *Kyikatêjê*.<sup>9</sup>

## 2. *Rôhôtêjê*, a "turma do Cocal"

De acordo com a narrativa de *Krôhókrenhum* referindo-se a um período vivenciado por seu pai, houve uma primeira "briga" (cisão) após a separação mencionada anteriormente, provocada pelo fato de terem raptado duas mulheres não-índias; os que teriam tentado "resgatá-las" na aldeia mataram dois índios e acabaram por raptar três mulheres, das quais duas, ao se aproximarem da margem do rio Tocantins, conseguiram fugir e retornar à aldeia.

De acordo com *Krôhókrenhum*, houve em seguida outra "briga" (cisão) "por causa da brincadeira da tora" do *pôhytêtet* (ritual do milho novo); um homem se machucou durante a corrida, o que teria motivado provocações e a súbita reação do grupo perdedor; o grupo atacado refugiou-se então nas cabeceiras do rio Jacundá e aquele que permaneceu no Moju era chefiado por *Pairôrôti*, cunhado (ZH) de *Krôhókrenhum*.

<sup>8</sup> No percurso das corridas de toras - em revezamento, desde a mata até o centro do pátio da aldeia - os grupos, disputando a chegada, recorrem a formas particulares de provocações entre si que, apesar de ritualmente esperadas, podem chegar a causar intrigas quando, por exemplo, um corredor, no momento de ultrapassar, derruba deliberadamente a outra tora.

<sup>9</sup> Conforme observou Simmel (1955, p.30), é difícil determinar se as questões alegadas realmente são a causa do conflito ou meramente a consequência de uma antiga rivalidade.

Os componentes de um outro grupo, denominado por *Krôhôkrenhum* "turma da Madalena" (sua segunda mulher), que se encontrava em expedição de caça, foi-se reunir a uma parte do grupo que ficara no rio Moju, deslocando-se para a cabeceira do rio Capim (ver B no Mapa 1); mais tarde, juntos viriam a se chamar *akrãtikatêjê*, a "turma da montanha" (ver Cap. IV). Outra parte do grupo tomou uma antiga aldeia entre os rios Jacundá e Moju, chamada *Krôhók*, "osso da perna do porco do mato" (C no Mapa); nesta época, recorda-se *Krôhôkrenhum*, a "turma da Madalena" matou um não-índio, o que ocasionou uma expedição punitiva por parte dos regionais.

Os manuscritos de frei Gil Gomes Leitão (1911-1989), dominicano de Marabá que realizou os primeiros encontros pacíficos com esse grupo (e os assistiu durante os anos seguintes), revelam que as expedições punitivas, financiadas por comerciantes e políticos locais, partiam em geral de Marabá, ao final da década de 40. Data dessa época a separação da "turma da Madalena" do grupo que, mais tarde, tomaria a direção de Tucuruí (como mencionou *Krôhôkrenhum*), para se reunir com o grupo chefiado por *Pairôrôti* (seu ZH). Formaram uma nova aldeia, *Krĩjãmhêre*, ainda no Moju (E, no Mapa 1) e, juntos, passaram a se chamar *rôhokatêjê*, onde *rôhó* é coco babaçu, *katê* vem a ser "dono", "controlador" e *jê* nós, a gente - "donos do Cocal".

Uma nova mudança para um local denominado *Kaxàtati* (*kaxàt* é a malva e também o algodão) - F no Mapa - no rio Jacundá (de baixo), foi liderada por *Pairôrôti* devido aos roubos de roças em *Krĩjãmlêre* - "num tinha lugar pra roça tudo!" [de todos] (E, no Mapa 1) como se recorda *Krôhôkrenhum*, que deveria ter então cerca de 15 anos.<sup>10</sup> Com a nova cisão, a "turma da Madalena tomou conta do Moju" e, de acordo com ele, "quando precisava", ou seja, nas

<sup>10</sup> Ele se recorda, principalmente, de que já havia sido iniciado (ritual do *Pemp*).

expedições de caça e coleta de frutos, "desciam [tendo o rio Moju como referência], passando pela aldeia deles".

Relações de vizinhança e a manutenção de um sistema de alianças entre os grupos localizados nos rios Moju e Jacundá estava baseada na exploração de recursos como caça e frutos coletados em um extenso território comum e, ao mesmo tempo, na realização de rituais em conjunto, com corridas de toras e deslocamentos entre as aldeias. De acordo com *Krôhôkrenhum*, datam deste período (década de 40, aproximadamente) as "brigas" entre os grupos locais e as mortes atribuídas a acusações de feitiçaria:

- "A "turma da Madalena" tinha pajé muito bom! (irmão do pai do Kinare)... a "turma da montanha" queria que ele fizesse 'remédio' pra acabar com a "turma do Jacundá", porque estava aumentando demais, tinham muita fruta (pequi, açaí, bacaba, bacuri, castanha...) e eles, da "montanha", era "pobre", num tinha nada... No Jacundá tinha roça grande, milho, banana, mandioca, amendoim... nós dava todas as coisas, mas eles não 'agradavam' (...) O pajé da "turma da Madalena" fez remédio (que a "turma da montanha" encomendou...) e morreu muita gente! ...até meu pai!... O pajé vai na casa da pessoa quando não tem ninguém...e quando chega (o dono da casa), morre na hora! até cachorro também!!..." (maio 1975).

*Krôhôkrenhum* não sabe como "escapou", ou seja, como conseguiu sobreviver à mortandade atribuída ao "feitiço encomendado pela "turma da montanha" e executado pela "turma da Madalena". Ele tinha cerca de 20 anos (já ao final da década de 40) quando a "turma da montanha" reuniu-se novamente à "turma da Madalena", com a finalidade de "atacar *Kaxàtati*" (F, no Mapa 1). Diante do conflito, a capacidade de confronto daquele grupo encontrava-se muito reduzida, já que a maior parte dos seus componentes era formada por crianças

pequenas e órfãs; refugiaram-se num local a meio caminho entre a antiga aldeia no Jacundá e aquela de um dos grupos do rio Moju, a "turma da Madalena".

Não chegaram a formar roçados naquela localidade e retornaram ao local da antiga aldeia, no rio Jacundá, de onde se deslocaram ainda mais à jusante; de lá mudaram-se para as proximidades do rio Praia Alta, onde formaram duas aldeias. Numa localidade que chamaram *Kryrytykrekô* (=fonte de água preta), situada num braço do rio Praia Alta (G no Mapa 1), onde foram alcançados, em fins de 1955, pela expedição organizada por frei Gil Gomes Leitão, tenente Hilmar Kluck (pelo SPI), um servidor e dois mateiros. Conforme o registro de frei Gil:<sup>11</sup>

*"Andamos durante seis dias na mata à procura dos índios. È noitinha do 6.o dia ouvimos o ressoar de um instrumento de sopro, a "buzina". Aproximamo-nos o tanto que pudemos sem que nos vissem e colocamos presentes bem em evidência sobre os galhos da árvores: machados e facões. Na manhã seguinte, assim que acordamos, estávamos cercados pelos Gaviões. Eu os percebi primeiro e, com gestos decididos, fomos ao seu encontro, oferecendo-lhes mais presentes. Os índios nos abraçaram. O tenente Hilmar falava kaiapó e trocaram algumas palavras e muitos gestos. Soubemos em seguida que as reações tinham sido diversas: um pequeno grupo decidira nos matar, mas um outro, liderado por Krokrenum, era pela conciliação, tendência que felizmente prevaleceu!"(m.s).*

As notícias dos outros grupos que se encontravam na floresta ainda mais a jusante e a noroeste - a quem os componentes do grupo do Cocal (*rôhokatêjê*) chamavam *parkatêjê* (porque estavam ainda mais à jusante) - levaram frei Gil a realizar um sobrevôo naquela área, já em direção às nascentes do rio Moju, tendo localizado mais três aldeias próximas, com seis casas cada

<sup>11</sup> No trabalho anterior (1983, pp.29-34), registrei com detalhes a visão de *Krôhókrenhum*, então jovem cantador que assumiu a liderança nesse encontro com o *kupe*, do qual o cunhado e antigo chefe (*Pairôrôti*) discordava.

uma, com duas águas e cobertas de folhas de ubim<sup>12</sup>, dispostas em círculo, circundadas por uma estreita faixa de área cultivada (milho, bananas, mandioca, amendoim e mamão).

A primeira mulher de *Krôhôkrenhum* e sua filha de cerca de seis anos tinham falecido; alguns componentes do grupo chefiado por *Pairôrôti*, em visita àqueles que se encontravam mais à jusante, foram recebidos a flechadas; responderam com tiros de espingarda e mataram três daquele grupo. Numa das visitas que realizou à aldeia no igarapé Cametaú, afluente do rio Praia Alta, localizada a cerca de 45 minutos de Itupiranga, de barco a motor, o frei dominicano observou a presença de um jovem adulto recém-chegado, *Wyrwytyre* (chamado *Penxôre*), oriundo de um pequeno grupo (cerca de 12 pessoas) que havia deixado uma das aldeias nas vertentes do rio Moju - e que, mais tarde, viria a estabelecer contato nas proximidades de Tucuruí. Três homens adultos haviam saído da aldeia, no igarapé Cametaú, para tentar persuadir um daqueles grupos a se reunir a este; e acabaram por trazer *Wyrwytyre*, para que os demais também viessem; assim, a "turma da Madalena" veio reunir-se ao grupo do Praia Alta, tendo *Krôhôkrenhum* se casado outra vez, com *Pôjarêti* (Madalena). De acordo com os manuscritos de frei Gil, entre homens, mulheres e crianças poderia haver no máximo cerca de 80 pessoas nas duas aldeias do igarapé Cametaú, e talvez o mesmo número nas outras três aldeias no rio Moju.

Conforme documento datado de março de 1957 e enviado à Chefia da 2a.I.R., os agentes do SPI vindos de Belém tinham estado em Itupiranga em novembro de 1956 para investigar boatos acerca da morte do chefe "Indiuna" (era a forma como entendiam o termo *ixu*, pai, termo referencial para o chefe *Pairôrôti*), num conflito ocorrido entre duas aldeias. Verificaram, no entanto,

---

<sup>12</sup> Designação comum a diversas palmeiras da família das palmáceas, pertencentes aos gêneros *Bactris*, *Calyptrogyne* e *Geonoma*.



através de um intérprete *Krahô*, que aquelas informações não tinham fundamento e que os índios estavam acampados a dois quilômetros da margem do rio, no local denominado "Oficina". O agente do SPI visitou então o grupo formado por 62 indivíduos, contaminados por gripe, disenteria, pneumonia e quatro com tuberculose, após a permanência na cidade de Itupiranga por cerca de três meses, prestando serviços à população local em troca de alimentos e roupas (Arnaud, 1975, p. 46; Ferraz, 1983, pp. 40-41).

Com a morte da mãe de *Krôhôkrenhum*, reuniram-se numa única aldeia e, em janeiro de 1962, uma "epidemia de gastrinterite infecciosa de grandes proporções" (segundo os manuscritos de frei Gil) levou à morte de três adultos - o chefe *Pairôrôti*, *Aktôti*, FBS mais velho de *Krôhôkrenhum* e a primeira mulher de *Jôkôrenhum* (o irmão mais moço de *Krôhôkrenhum*) - além de uma criança pequena (filho de *Jôkàtàtàire* e *Purêire*). O grupo estava composto apenas por 24 pessoas, sendo nove homens adultos e seis mulheres (duas grávidas), três rapazes com cerca de 15 anos, dos quais um, *Mahiti*, havia sido adotado pelo prefeito de Itupiranga e *Tukwere* (com cerca de 13 anos), também adotada por um político local, quatro meninos (entre 10 e 6 anos) e uma menina, com 7 anos, aproximadamente. Segundo frei Gil, àquela época "a sobrevivência era mais importante do que a catequese"; com ele, outros dominicanos visitavam esporadicamente a aldeia, levando roupas e alimentos.

De acordo com o frei dominicano,

*"A casa do Jaime era o 'asilo' dos índios em Itupiranga. Muitos morreram na casa dele, onde iam esperar qualquer 'milagre' dos civilizados... Têrure, uma mulher que estava doente em julho de 1960, foi uma delas. Jaime batizava os moribundos, mas eu achava que os Gaviões ainda eram incapazes de ter acesso ao batismo..." (i.p.).*

Acompanhados por Jaime Sena Pimentel, servidor do SPI que permanecia em Itupiranga, os componentes do grupo do Cocal, então chefiados

por *Krôhôkrenhum*, começaram a coletar castanha para trocar com os comerciantes por farinha, fumo, querosene, cartuchos e algumas roupas. Em meados da década de 60, de acordo com frei Gil, "o terreno onde se encontravam, perto de Itupiranga, tinha sido vendido a um político de Belém - e por isso os índios deveriam ser retirados de lá...".

### 3. *Akrâtikatêjê*, a "turma da montanha"

*Rônôre*, que ficou conhecida como "mamãe grande", uma mulher robusta com cerca de 70 anos atualmente, recorda-se de *Krôhók* (C no Mapa 1) onde nascera, situada num afluente do médio rio Moju, chamado *Kyrekratanônôita* ("rio onde não há cabaças") - uma aldeia grande, onde a "briga com *kupe*" ocasionou a cisão do grupo (também mencionada por *Krôhôkrenhum*), os *Parkatêjê*, já separados daqueles que tinham se dirigido à montante.<sup>13</sup> Era o início dos anos 50 (*Paiare*, o primogênito de *Rônôre* já tinha nascido<sup>14</sup>) quando "partiram", como se refere à cisão havida: um grupo se transferiu para *Krîjamrêre* (E, no Mapa 1), ainda no rio Moju, onde "não tinha castanha"; a "turma" iria se segmentar outra vez, para formar a aldeia denominada *Pàmixerà*, nas vertentes do rio Capim (B, no Mapa). A outra parte formou *Krîjôhêre* (A, no Mapa), onde permaneceram por muito tempo até que os roubos frequentes das roças (mencionados por *Krôhôkrenhum* - ver p.45), motivaram uma nova cisão, tendo a "turma" dele se deslocado para *Kaxàtati* (F), na cabeceira do rio Jacundá (de cima), afluente do Tocantins à jusante (e não o atual limite de Mãe Maria), num "igarapezinho que chamava *Kôkakãnti*, onde nasceu o "capitão"

<sup>13</sup> Foi a partir das narrativas de *Rônôre* e com a ajuda de *Kruwa* que reconstituí a história deste período anterior ao contato do grupo da "montanha"; a maior parte do material, também sistematizado pela Prof.ª Leopoldina Araújo (UFPA) foi traduzida por *Kruwa* que, aos 40 anos, foi vitimado por grave enfermidade que o obrigou a abandonar o trabalho como professor na aldeia e levou-o à morte em abril de 1995 (quando a tradução foi, também, interrompida).

<sup>14</sup> Estas são datas aproximadas, tendo como referência a idade estimada das pessoas, atualmente.

[*Krôhôkrehum*], *Zé Preto* [*Kaxàtkrêre*], João [*Jôkàtàtàire*], 'Cupu' [*Jôxàrti*] e Tono [*Pempkôti*].

De acordo com *Rônôre*, permaneceram "muito tempo" em *Krijamrêre*, no rio Moju; ela menciona membros de três gerações que teriam nascido naquela aldeia, Antonio (*Kukukrykre*), o pai e o avô do Antonio, além de "Piare" (*Jaxàti*)<sup>15</sup>, ela mesma (*Rônôre*), Domingos (*Nâkôti*), Catarino (*Pàrkrekapare*), *Kruwa* e 'Toín' (*Pàrkrekapêre*). Reuniram-se em seguida aos componentes do grupo que se encontrava em *Pamrêxà* (de quem haviam se separado), no rio Capim (*Mitijôkô*, "águas repletas de jacarés") e formaram a aldeia de *Krîjihôre* (E', no Mapa 2), junto a um outro pequeno afluente do rio Moju chamado *Kôtetetêti*. Aquele local era chamado também *akrâti* (*krã* é cabeça e *ti* o sufixo que indica aumentativo), devido a uma pequena colina característica daquele local onde, segundo *Rônôre*, não havia castanhais. Um dos chefes de *Krîjihôre* fora *Jôpiti* (FBS de *Krôhôkrenhum*), então marido de *Rônôre*; estavam naquele local quando faziam incursões no posto de atração do SPI em frente a Tucuruí, com a finalidade de buscar ferramentas e, segundo *Rônôre*, "matar *kupê*" (as mortes havidas entre o grupo deveriam ser "pagas" com mortes de não-índios e, entre eles, o sentido da competição - "quem mata mais" - está mais presente do que a vingança (como entre os *Mekrâgnoti*, segundo Verswijver, 1985).

*"(...)Porque ele [os agentes do SPI] gosta de dar [presentes] só pro Ajromtykatêjê ["donos da mata escura"] que é nós, Parkatêjê...*

*Aí ele vem, escondido...ele vem, mataram [kupe]... Ai, quando tio dele..:*

*-"Ah! ele vai... agora ele vai matar! Kupe vai matar 'caboclo'!"*

*Aí quando titio veio, zangou: -"Não vem mexer não! só quando pedir facão, 'agradar', 'agradar', tu leva só facão!"*

*Agora pai dele, quando ele crescer, ele ajunta, avô também, só nós mesmo morava separado (assim como "40"), nós separado, "capitão"*

<sup>15</sup> Esse era o modo como o pessoal do SPI entendia o termo *hâpinire*, referência para amigo formal masculino, tal como *Jaxàti* era chamado.

*[Krôhókrenhum] com a mãe, parente, morava assim como "12". Piare... Madalena, morava pra lá, também [i.e. eram três aldeias].*

*Quando nós quiser...brincadeira...[os rituais], nós vamos junto. Brincadeira, brincadeira... nós passa a outra aldeia do nós...[a corrida de toras] Nós assim: quando... só meu pai mesmo gosta muito da gente... leva facão...*

*-"Vai... vai pedir... (um bocado tá com raiva)... facão, ele dá...! (I mã kàj nō to mũ i'to kyre! me dá faca, senão eu vou te matar !)*

*-"Só vocês que ganha facão ? não quer dar pra gente! "*

*Assim nós briga, mata mesmo ! Aí quando titio fica raiva, brabo, nós vem 'mbora... Aldeia do outro, mudaram. Só nós mesmo, demora... ó, fuxica, fuxica! -"Mataram ! avô do Ajanã <sup>16</sup> flecharam!" por causa do "brincadeira", flecharam... até doente, ele morreram. Só... só nós meu pai, meu tio, minha prima, pai do Kinare, pai do Ajanã, só... Só nós...[o grupo muito reduzido].*

*Agora vai crescendo, crescendo, casou com ele... era junto, muito.... agora morreu tudo, no lugar do meu tio, meu pai, pai dela [Tuiri, com cerca de 45 anos atualmente]. Só nós mesmo... olha, era muito! só por causa do fuxico mesmo! por causa do facão, tudo, pajé fizeram remédio, acaba mesmo, acabaram... morreram... morreram, morreram, morreram... lá... na ponta do Moju, só Moju mesmo, que nós chama Kaxàtati, aldeia do 'capitão' [Krôhókrenhum]... E aldeia do nós pra cá, pra baixo... do Moju pra cá. Aí do Piare, pai dele, a terra para cá do Krôhók..."(julho 1989).*

Ao lado da disputa e conflitos com mortes em torno das mercadorias obtidas provavelmente junto ao Posto do Ipixuna (e mais tarde do Ambaua), o relato de *Rônõre* aponta que as relações entre os três grupos locais eram também cerimoniais, com a realização de corridas de toras, que motivaram cisões. Ao mencionar os "agrados", ela se refere aos parques bens que obtinham através do Posto do SPI, enquanto as acusações de feitiçaria ("fuxico", "fizeram remédio") ocasionaram muitas mortes entre o grupo que se encontrava em *Kaxàtati*, a aldeia de *Krôhókrenhum*, tal como também relatado por ele (ver pág.46).

<sup>16</sup> Homem maduro, com cerca de 40 anos, atualmente.

No rio Moju, *Rônõre* enumerou várias localidades onde formavam "acampamentos" nas expedições de caça e coleta, denominadas de acordo com suas características relativas à disponibilidade ou não de recursos. Assim, *Hykarôtikô* era um grande castanhal no Moju, enquanto *Hynkyre* eram um local com poucos "frutos" (*hy*, ou seja, cocos em geral e castanha) e *Hykrore*, um castanhal menor; *Kyrekrat*, "onde não havia cabaças" (*kyre* é uma partícula que indica negação, ausência e *krat*, cabaça), era um pequeno curso d'água no Moju, local onde não havia cocos, nem castanha e as casas eram pequenas.

As mortes provocadas por doenças ("febre, catarro", mas provavelmente pneumonia) ocorridas na aldeia *Rõhõre/Krîjihõre* (E') ocasionaram o deslocamento do grupo para *Parkwintixà*, no baixo Moju, onde uma séria desavença levou à morte de um dos chefes. Foram então se estabelecer em *Krõhõk* (C) segundo *Rônõre*, a última 'aldeia nova' na beira do Moju, antes de "saírem na "montanha" (H), ou seja, quando se aproximaram definitivamente do Posto do SPI. Por inúmeras vezes retornavam às localidades de antigas aldeias e roçados, disputando um território comum e tecendo rivalidades com o grupo chefiado por *Pairôrôti*.

### 3.1. A ação tutelar

Em meados de 1944, os agentes do SPI começaram os trabalhos de instalação do “Posto Indígena de Atração Gaviões”, que ficou conhecido como “Posto da Montanha” (Arnaud, *op.cit*, p. 38), devido a sua localização numa pequena colina sobre o rio Tocantins, junto ao igarapé Arumateuzinho, numa área que viria a ser cedida em março de 1945, através de decreto (n.252) do governo do Estado do Pará; medindo duas léguas de frente por duas de fundos, aquela área resultara da permuta com uma outra área situada no igarapé Ipixuna, a primeira que havia sido doada (também por decreto estadual, em 1921) onde, desde 1937, fora instalado um Posto do SPI, com alguns funcionários e provisão de bens (como facas, facões, machados e farinha) que usualmente serviam para atrair as então raras incursões dos "Gaviões" naquela localidade.

Entre o acervo de relatórios e documentos produzidos pelo SPI relativos ao período de instalação do PIA Gaviões no igarapé Arumateuzinho, datados de 1944, 1945, 1946 e 1952<sup>17</sup>, destaca-se um relatório manuscrito (outubro de 1944) de Aurélio Miranda dos Santos, antigo posseiro da gleba que o SPI designara como “encarregado do Posto” (Arnaud, *id.*), onde relatava os trabalhos agrícolas, destinados a atrair as “visitas dos índios”

*"- Um roçado no Posto, uma área de 400 metros de frente por 258 de fundos, já em movimentos de plantas de mandioca, arroz, milho, banana, batata-doce, inhame ou cará, etc.*

*"- Um outro roçado no centro com 500 metros de distância de um para outro, com estrada de rodagem, por 3 metros de largura, medindo o roçado 90 metros de frente por 190 de fundos, preparado para o plantio. Em adjacente este, os silvícolas têm seus tapiris, os quais têm auxiliado os trabalhadores, com água e alimentos; existem também diversas palmeiras,*

---

<sup>17</sup> Estes documentos (em microfilme) encontram-se reunidos no SEDOC/Museu do Índio/RJ.

*ingazeiros que mandei deixar propositadamente para os silvicolos, com as palmas construirem os tapiris e os palmitos para seus alimentos. - Trabalho com 10 homens inclusive o Agente e o auxiliar de Posto. - Estamos sempre em contacto com os silvicolos que os mesmos se mostram assaz satisfeitos nem só comigo como com o pessoal."*

O mesmo agente, em radiograma enviado ao então Inspetor Regional em Belém, Sr. José Maria da Gama Malcher, em fins de 1944, comunicava a chegada de um grupo no Posto:

*"São cerca trinta indios completamente desconhecidos, felizmente pacíficos. Toda ferramenta alimentação existia já distribui mesmos cujos persistem querer mais. (...) Solicito enviar mercadoria ferramentas fazenda brindes etc. (...)".*

Em 25 de junho de 1945, um outro documento enviado do Posto a Gama Malcher (2ª.IR/Belém) informava que *"os Indios permanecem na Montanha e a 21 desde atacaram o MURU [um pequeno povoado] em grande quantidade, felizmente não ocasionaram mortes"*. Um mês depois, Malcher encaminhou "instruções" ao encarregado do Posto "Gaviões", com uma tabela de valores de diárias a serem pagas (e regras de comportamento para os onze trabalhadores), além de salários de dois "auxiliares de sertão", cargos que estavam vagos. Esses trabalhadores eram recrutados nas redondezas para executar

*"os serviços de construção de cerca, tiragem de madeira para esteios, etc. bem como aproveitamento dos roçados existentes e plantio na época oportuna;*

*(...) d) esse pessoal deve ser selecionado, não se admitindo individuos dados a bebidas alcoolicas, desordeiros, etc. - devendo se ter em conta tambem a situação do trabalhador junto aos indios a serem atraídos (Gaviões);*

*e) o uso de armas deve ser rigorosamente fiscalizado, respondendo o encarregado da turma por qualquer ocorrencia nesse sentido, ficando*

*expressamente proibido colocar armadilhas nas terras reservadas aos índios;*

*f) proibir terminantemente a entrada de pessoas estranhas nas terras citadas, isto é, dos igarapés Cagancho e Arumatêuasinho (...)"*

A 21 de julho de 1945, o “Auxiliar de Sertão” Cícero Cavalcanti de Albuquerque, em carta manuscrita dirigida a Malcher, relatava as dificuldades de recrutar trabalhadores para o Posto Gaviões; além das baixas diárias pagas pelo SPI, era "arriscado" enfrentar os serviços na "montanha" - aquele era um local considerado perigoso pelos regionais, sujeito a ataques dos "Gaviões" (um trabalhador, Felipe, havia sido flechado) e dos Parakanã, grupo Tupi que costumava atacar as instalações da Estrada de Ferro Tocantins (ali, na mesma época, um trabalhador havia sido morto), que ligava Tucuruí a Jacundá. Na carta, após listar os bens de que necessitava para os serviços de “atração”, o agente do SPI ressaltava:

*"Estas quantidades de objetos referidas acima, não são exorbitantes para a atualidade. Estamos na época de verão, na qual é que os índios andam mais. Pois eles, segundo informações colhidas aqui por mim, de pessoas merecedoras de crédito, vivem constantemente nestas regiões, e quase sempre frequentam o Posto. É bom prevenir que remediar, porque assim, nos inspirará mais confiança.*

*"Os objetos, ao meu ver, não deverão serem postos no determinado lugar de aproximação, muitos de uma vez, nem também sortidos. Creio que seria mais razoável sendo postos poucos, e de cada vez uma qualidade, para que eles sempre encontrassem novidades."*

A necessidade de dispor de alguns bens (espelhos, pentes, bacias, facas, etc.) em abundância no Posto era talvez a condição mais imprescindível para os agentes do SPI naquela fase de estabelecimento de relações "pacíficas" - para "agradar", como relatou *Rônõre* (ver adiante). Ao final de 1946, tendo encontrado o Posto desprovido de roças (de acordo com Arnaud, 1975, p.38), os índios mataram dois trabalhadores (ver em anexo a declaração redigida à mão



pelo então Auxiliar de Sertão Antonio de Oliveira e endereçada ao Inspetor Chefe em Belém, onde relatava os fatos ocorridos entre 15 e 16 de dezembro daquele ano).

Em um relatório enviado em junho de 1952 ao chefe da Inspetoria Regional, Sr. Telésforo Fontes, o agente do Posto relatava:

*"Terminada a construção de 2 cercas e limpeza em 6 quilômetros da estrada de penetração. Feitas 6 sacas farinha c/ 48 quilos sendo 2 enviados à Turma Parakanã de Trocará. Os índios Gavião fizeram um ataque ao quilometro 3 da rodovia Jacundá, flechando duas pessoas, sendo uma em estado grave. Estivemos no local 2 dias após o ataque constatando terem tomado parte do ataque grande numero de índios. É necessário a instalação de uma turma no lugar "Tauary", situado no igarapé Jacundá a 2 léguas da cidade de mesmo nome. Solicitamos esta chefia providenciar urgente a vinda de 2 índios Gavião do Maranhão p/ servirem de interprete neste Posto."*

Intérpretes Kaiapó, Krahô, Gavião - *Pykobjê* (de Amarante/MA) e, ao final, *Kinare* (do grupo da montanha) e '*Piare*', pertencente ao grupo do Moju que se reunira ao Cocal, foram sucessivamente empregados pelos agentes do SPI para estabelecer a atração para o Posto e o contato definitivo do grupo da "montanha". Ao se observar o *Croquis* indicativo dos locais em que foram instalados os "Postos" do SPI (ver *Ilustração 1*, em anexo, datada de 1965), onde está assinalado "2o. Posto" (no igarapé Arumateuzinho) foi na verdade a localização do Posto Indígena de Atração Gaviões - e as "estradas de penetração" eram as picadas abertas na mata pelos agentes do SPI, mencionadas no documento; no referido *Croquis* já está sinalizada a instalação do Posto em Mãe Maria.

### 3.2. “Mbora matar kupê!”

*Rônõre* relata que as "visitas" que os grupos locais faziam à “montanha” eram motivadas pela oferta de “agrados” no Posto em Tucuruí, como anzóis, pentes, espelinhos, canecas de flandres, bacias, caixas de fósforos, miçangas, fios, facas, facões, enxadas e machados (conforme a relação anexa à carta de Cícero de Albuquerque, julho 1945):

*- "Primeiro... quando nós no mato ainda... só... meu pai mesmo, com minha tia... meu tio, pai [da] Tuiri, quem foi, só que ele veio ver a "montanha". Quando ele vem "agradar" a gente, leva facão, leva tudo, tudo, facão, machado, leva tudo... Até chegar outra turma... é... pai do Piare:*

*- "Ele vem matar a gente!"*

*- "Ah! kupê! para nós matar kupê! Só quer dar pro... pai do Akukàre (Tuiri) [outro grupo doméstico] só quer dar facão, né? nem quer dar pra nós!"*

*Aí quando ele vem escondido matar, ó... meu pai, minha tia, vem ajuntar, "agradar"...Tucuruí. Ai ele leva facão, quando ele vai, bocado de facão que ele leva... brabo... só meu tio, pai da Tuiri. É só duro, quer 'agradar' a gente, gosta muiiito da gente! Meu pai também... só eles dois, avô do Ajanã, só eles três: pai do Kinare é... pai do Penxôre... é pai do Ajanã é... o cunhado dele, mas eles morreram... quando morreu, morreu... só dois, meu pai com meu tio (pai da Tuiri) só... vem agüentando, andando, andando, aí chegaram (na) "montanha"!*

*"Quando a gente 'agradaram'... não sei quem que [era] primeiro morador também lá, só um, só uma casa, "montanha"... só meu tio e meu pai vem agradar mesmo, agrada... que chama 'kupê,' né ?:[eles diziam]*

*- "Kupê pupu! I mã kàj nō! ..." ["vamos ver kupê! me dá faca !"] Mas eles no mato... kupê não entende... ele, 'caboclo'<sup>18</sup> também não entende... Ai ele vai, quando ele escuta, ele vai... traz facão, traz machado, terçado... Nós levava, nós trabalha, trabalha, quando termina facão, acaba tudo, ele volta. Pai do Piare... gosta de matar gente! mata gente!... quando ele olha facão, arma, ele diz:- "Mbora matar kupê!" No Krôhók, ixu-ti (FB) do Kinare era "capitão". Pôjarêti (Madalena) nasceu lá" [julho 1989, grifo meu].*

<sup>18</sup> Assim como em relação a outras regiões e outros grupos indígenas no Brasil, o uso do termo “caboclo”, como faz *Rônõre*, reproduz a mesma terminologia - e ideologia - empregada pelos agentes do SPI, assim como pelos regionais, para se referir usualmente a eles.

Ao prosseguir a narrativa, *Rônõre* enfatiza que a obtenção de bens era motivo de disputas entre os grupos locais neste período inicial de incursões na “montanha”, como ficou conhecido o local onde o SPI instalara o Posto; menciona a “turma do pai do Piare” (o que “gostava de matar *kupê*”) como provocadora dos confrontos que então se verificavam com o pessoal do Posto do SPI.

Os relatos do Sr. Matias Teixeira de Aguiar, antigo servidor da agência tutelar que entrevistei em abril de 1987 em Mãe Maria,<sup>19</sup> referem-se exatamente aos trabalhos de atração dos “Gaviões” para o Posto da “montanha”, onde ele trabalhou desde a sua instalação:

*“O Posto da “montanha” foi fundado em 1945 para 1946. Quando foi em outubro de 1947 os índios chegaram, foi o primeiro encontro nosso, meu com eles. O que apareceu primeiro, o “capitão” naquele tempo era o capitão “Indiuna”<sup>20</sup>. E aí eles foram ‘mbora. Vieram chegar novamente em 48, já pro fim de 48 eles voltaram, vieram no Posto. Quando foi em 49 eles voltaram novamente. Não tinha mercadoria pra eles, era pouca... naquele tempo a mercadoria que era distribuída... eu não estava de acordo (eu não dizia nada... eu não podia reclamar porquanto eu era trabalhador), mas a mercadoria era distribuída por uma janela. Além de ser pouca, era distribuída uma faca, um facão, um novelo de linha ... é... uma besteirinha pra cada um, distribuído por aquela janela ... quantos daqueles índios eu achava que não ficava satisfeito com aquela quantia de nada, que não valia nada naquele tempo... e ainda era com ordem de não dar muita coisa porque não tinha recurso, não tinha verba pra comprar a mercadoria.*

*Quando foi um dia, meio-dia, os índios sopraram buzina [instrumento de sopro, de uso ritual], numa distância de uns 400 metros pra chegar no Posto... Eu abri a janela (a dita janela por onde era entregue a mercadoria limitada), abri a porta do quarto onde estava depositada a mercadoria e*

<sup>19</sup> A convite de *Kruwa* (um dos integrantes do grupo da “montanha”), a família do Sr. Matias foi-se fixar, desde meados da década de 80, numa roça situada no km 25, junto à rodovia, tendo constituído (até 1995) o grupo de “trabalhadores do *Kruwa*”.

<sup>20</sup> O termo era uma corrutela de *Ńxu* (F, FB), usado em referência a *Pairôrôti*, o chefe do grupo do Cocal.

*deixei à vontade !! Aí foi o "capitão" Krôti que veio, segundo capitão que veio (o outro já tinha morrido). Aí eles entraram lá pra dentro e pegaram a mercadoria por conta própria... pegaram caixa de facão, faca, linha, toda a mercadoria que tinha lá dentro, farinha, banana... Aí foram 'mbora pro mato, se acamparam distante uns 500, 600 metros. Aí acenaram pra mim. Quando foi no outro dia, não demorou, voltou três índios trazendo jabuti pra mim e carne moqueada. Aí eu notei que eles ficaram satisfeitos comigo" [grifo meu].*

O relato do Sr. Matias de Aguiar explicita o padrão de atuação do SPI onde os poucos recursos determinavam o controle sobre a distribuição de mercadorias que eram enviadas de Belém. Enquanto as mercadorias seduziam e provocavam conflitos, Rônôre recorda-se que este período foi marcado pela contração de doenças e ocorrência de inúmeras mortes entre os componentes do grupo que, mais uma vez, dividiram-se, tendo uma parte se deslocado para o Moju (a "turma da Madalena").

### 3.3 - O contato

*- "Aí quando... tudo morreram, nós pouquiinho...por causa do doença, espalharam...[dividiram-se] Nós vem 'mbora... aldeia do nós... Do lado do 'capitão' [Krôhókrenhum] morreram todo... acabaram... pai dele... 'capitão' ficou só com a mãe, com... solteiro, só mulherada...coitado!... eles era novinho ainda... "Cupu", Geraldo, João, parente dele... pai deles morreram tudo, só criança mesmo...*

*Com meu irmão [o chefe Krôtire]... agora voltou a 'agradar' {incursionar no Posto do SPI}... resto brigaram com nós, veio 'mbora... pro Moju. Moraram lá... "capitão", como pai dele [apontando para Paiare, seu primogênito] flechou, ele ficou com raiva...quando ele veio 'mbora pra cá, carrega cartucho, carrega um bocado! levaram... Levaram, brigaram. Aí ele flechou, eles junto flecharam, pronto! ele [Krôhókrenhum] veio 'mbora pra cá, descendo... chegaram no 'Praulto' [rio Praia Alta] pra cá, nós 'varou' no Tucuruí, varou na "montanha". Nós morava lá... porque eles [da*

*outra "turma") também de novo fizeram...[atacaram], morreram, mataram pai dele, pronto! ...só dois, só meu irmão grande, pai do Catarino [Krôtire], só ele, quando chegaram com "Kinare", só dois, 'agradaram' [convenceram] a gente... morava mesmo na casa da "montanha"...*

*Aí nós ficou no meio na... aldeia, pra lá... outro aldeia velho, pai do... Ajanã, nós ficou, 'Kinare' amansaram meu irmão Krôtire, amansaram...*

*- " 'Mbora atrás de nós, 'mbora atrás de nós! kêtêre Matias [Sr.Matias de Aguiar] é bom! Tem remédio, tem coisa boa!. Aí Kinare chamou, nós vem 'mbora... chegar no Tucuruí" (julho 1989).*

Após o conflito com o grupo que havia retornado para o rio Moju, onde *Jõpiti*, o marido de *Rônõre* (e pai de *Paiaré*) foi morto depois de flechar *Krôhókrenhum* (seu BS) na perna direita, ela relata que a aproximação definitiva do Posto ("amansaram meu irmão *Krôtire*"), no começo de 1961, foi incentivada diretamente por *Kinare*, membro daquele mesmo grupo que servia como intérprete aos agentes do SPI. *Rônõre* relata a seguir o início de relações com o pessoal do Posto, que viriam a ser caracterizadas por hostilidades recíprocas.

*- "Agora nós mora mesmo, só nós, pouquinho mesmo !... muié 'cabou, só avó do Catarino, avô e... a mãe do Cutia, só Tuiri, não tem mais, morreram tudo! irmã do... Domingos, ela casou com Kinare, juntou, só nós! mas acabou tudo no mato, do Moju! acabou, acabou mesmo !...*

*E nós vem 'mbora, morar... mas era 'agrada'... mas vem outro começar "atenta"! [provoca] "atenta" pessoal mas nós... quando tá baixa mesmo (água) nós planta mutubim,[amendoim] pode arrancar na praia... tem muito mutubim!... agora gente começar "atenta" mesmo! quando meu irmão Krôtire morreu, doente, morreu, agora coitado!... a gente não sabe, era besta...senão... nós mataram tudo, nós mesmo ! Porque nós não sabe, briga mesmo! com kupê! nós briga mesmo kupê, ele briga... quase eles [agentes do SPI] bateram a mãe da Deusa! mãe do Luís... ele brigava, nós brigava, nós brigava com homem, grande mesmo ! nós brigava! Nós - só mulher mesmo - eu briga com kupê!*

*- "Eu te mata mesmo! diabo! num trabalha, só por causa que...rouba as coisas!...*

*[aparte de Paiare] - "Não era pessoal da FUNAI que fazia isso aí não!... não tinha FUNAI ainda, era pessoal SPI!" [grifo meu].*

O recrudescimento das relações com os agentes tutelares - que de provedores de "agrados" (as mercadorias) viriam a se transformar em 'patrões' - ocorreu no período de transição do SPI para a FUNAI (ver Capítulos III e IV).

#### **4. *Kyikatêjê*, a "turma do Maranhão"**

A separação havida no começo do século dera origem a um grupo que se deslocou a montante do Tocantins e que permaneceu praticamente sem contato, nem mesmo intermitente ou sob o controle de agentes nacionais (dominicanos ou do SPI) até início da década de 60, quando foi iniciada a construção da rodovia Belém-Brasília e, logo em seguida, da PA-70, ligação pioneira de Marabá com aquela rodovia.

Com a construção da rodovia PA-70, a ocupação da porção sudeste do Estado do Maranhão pela frente agropecuária e por processos de grilagem de terras (Hébette, 1983) comprimiu aquele grupo que vinha se refugiando nas proximidades da margem do Tocantins. A enumeração de quatorze localidades, entre aldeamentos, acampamentos de caça, locais de roças onde estiveram pelo menos nos últimos 40 anos que antecederam o contato (ocorrido em 1968) aponta para uma acentuada mobilidade espacial, onde as mudanças ocorreram sobretudo devido aos confrontos havidos com regionais.

*Kàjipôkti*, que tem hoje cerca de 80 anos, ao enumerar e descrever estas localidades (assinaladas no Mapa 1, a leste), ia relacionando-as ao nascimento das pessoas de sua família e de alguns outros componentes do grupo e aos fatos ocorridos. *Jàrkôre*, primogênito do finado *Padneti* (um dos velhos chefes do

grupo), atualmente com cerca de 45 anos, ao relatar fatos que antecederam o contato definitivo, reafirmou que "quase partiram", ou seja, mais uma vez quase houve uma separação de grupos, em *Krĩkrakroiti*, face à mesma situação que provocara cisões anteriormente: a recusa do contato e da aproximação aos *kupe* - por parte dos mais velhos - ou a "rendição", como se caracterizava a opção dos homens maduros e mais jovens, como única possibilidade de sobrevivência para o grupo todo, alternativa que acabaria por prevalecer.

*Kàjipôkti* recorda-se que foi em *Krĩkrakroiti* ("aldeia quente, onde fazia muito calor"), situada às margens de uma gruta que chamavam *Kwàmkyti* ("gruta seca"), a primeira aproximação com os *kupê*, cujas sinais (como vidros, latas, restos de 'caititu', a máquina simples para ralar mandioca), os *Kyikatêjê* encontravam em suas antigas capoeiras, quando iam plantar as roças. Ele era ainda rapaz solteiro quando, naquela aldeia, houve o primeiro *kupê metok* ("ataque de *kupe*", com armas de fogo), tendo matado um homem adulto e ferindo-o no braço.

Abandonaram aquele local e subiram em direção às cabeceiras de um igarapé, onde formaram *Kamkretihô* ("local cheio de folhas de uma batata do mato"); por volta de fins da década de 40, pararam, sucessivamente, em locais intermediários e temporários, cuja característica mais marcante era a ausência de roçados; o primogênito de *Kàjipôkti* havia nascido (em torno do início dos anos 50, pelo que pude estimar), num local chamado *Kwyrexànàre*. depois ainda estiveram em *Pàraxôxôpre* (nome de um passarinho), antes do nascimento de sua segunda filha em *Pàrànxwytikrat* (gameleira <sup>21</sup>), ao final da década de 50.

---

<sup>21</sup> Árvore grande, da família das moráceas (*Ficus doliaria*).

**Quadro 2 - Aldeias mencionadas por *Kàjipôkti* (a partir dos primeiros encontros com não-índios)**

Aldeia	Localização/característica	Data aproximada
<i>KRĪKRAKROITI</i> (aldeia quente)	igarapé <i>Kwàmkyti</i> (grota seca)	década de 20
<i>KAMKRETIHÔ</i> (cheio de folhas de batata do mato)	cabeceiras de um igarapé	década de 30
<i>KWYREXÂNARE</i>	tipo de mandioca	meados década de 40
<i>PÀRAXÔXÔPRE</i>	onde havia um certo tipo de passarinho	década de 40
<i>PÀRÀNÀXWYTIK RAT</i>		final década 40
<i>KRĪKRÔTI</i>	"catinga", cheiro ruim	início década de 50
<i>HIPÔTINKÔT</i>	bem próxima ao rio Tocantins ( <i>Kôkaprêkti</i> = águas barrentas)	início anos 60
<i>KÀJIMÔKTUTI</i>		meados década 60
<i>KÔKÔNÔREKRÒ</i>	muitas cabaças	meados década 60
<i>KÀXWAHIRE</i>		meados década 60
<i>ROPKRÊJKAXÀRXÀRI</i>	acampamento/ ataque de <i>kupe</i>	fins 1967/1968
<i>PÀRKAAPÊTIK RAT</i>		1968/1969
<i>KAPRÂTWYMTI</i> (jabuti com muita gordura)	igarapé <i>Kôtykti</i> (água preta), chamado Frade	1969

Fonte: Ferraz, 1994

Segundo *Kàjipôkti*, foram em seguida para um local em que permaneceram mais tempo, tendo formado aldeia e roçados: *Krĭkroti* ("catinga, cheiro ruim"). A terceira filha de *Kàjipôkti* nascera lá e pelo que pude estimar através da idade aproximada das outras pessoas que tinham nascido nesta aldeia, era o início da década de 50. *Kàjipôkti* recorda-se que formaram pelo menos quatro roças naquele local, isto é, permaneceram ali cerca de oito anos (estimando que a cada dois anos um novo roçado era formado). Costumavam coletar castanha-do-Pará ainda verdes (como são muito apreciadas para consumo)



num grande castanhal localizado nas proximidades da margem do rio Tocantins, chamado *Kôkaprêkti*, "águas muito vermelhas" (barrentas).

Sempre deslocando-se para oeste, em pequenos afluentes do Tocantins, mudaram-se em seguida para *Hipôtinkôt*, no início dos anos 60, local onde nasceu *Pamaprinre*; daquela localidade retornaram a um antigo aldeamento bem próximo à margem do rio Tocantins - *Kàjimôktuti*, onde tinham estado ao final da década de 40; *Kàjipôkti* enumera cerca de dez mortes ocorridas ali, por doenças, provavelmente pneumonia ("febre, catarro"). Recuaram ainda mais, subindo um outro pequeno afluente do Tocantins, mais à jusante, retornando outra vez para *Kôkônõrekrô* ("muita cabaça", *kôkônõre*) e *Kàxwahire*, ambas antigas aldeias.

Entre fins de 1967 e meados de 1968, o grupo chefiado por *Padneti* estava localizado num acampamento - chamado *Ropkrêjkaxàrxàri* (onde haviam 'matado e retirado as tripas de uma onça') - quando sofreram três ataques sucessivos de regionais que ocasionaram duas mortes de dois homens adultos e ferimentos à bala em *Kàjipôkti*; estes ataques com espingardas (*kupẽ metok*) foram revidados e os relatos dos mais velhos confirmam que, nessa ocasião, quatro não-índios foram mortos a flechadas. Ali, segundo *Pamaprinre* (solteiro com cerca de 35 anos) "*outros kupẽ, junto com outros índios, tinham chegado pra amansar*".<sup>22</sup>

Em fuga, deslocaram-se ainda mais à jusante, até *Pàrkaapêtikrat*, onde três crianças morreram, doentes; dirigiram-se então para um local a que chamavam *Kaprãtwymti* ("jabuti com muita gordura"), junto ao igarapé *Kôtykti* ("água preta"), chamado 'Frade', onde foram alcançados em 1968, pelos agentes da FUNAI, uma equipe chefiada pelo sertanista Antonio Cotrim Soares, o mesmo

<sup>22</sup> Eram os missionários da Missão Novas Tribos do Brasil, provavelmente acompanhados de intérpretes dos chamados Canela (*Ramkokamekra*) do Maranhão, onde atuavam.

que instalara o Posto em Mãe Maria entre 1965 e 1966 e organizara a remoção do grupo do Cocal (ver Capítulo III).

A abertura da PA-70 reacendeu um processo migratório e de disputa pela terra naquela faixa situada entre os estados do Maranhão e do Pará (Hébette, 1983;); face a uma situação de conflito iminente, a agência regional da FUNAI decidiu organizar uma expedição para realizar a chamada “atração” do grupo, ou seja, estabelecer um contato definitivo. Ao mesmo tempo, agentes da empresa madeireira denominada CIDA, Companhia Industrial da Amazônia (Arnaud, 1975, p.13) exerciam pressão direta para a “desocupação da área” e a exploração de mogno através de incentivos fiscais da SUDAM (Hébette, *op.cit.*); requeriam a remoção dos índios após uma incursão ocorrida na sede da usina de açúcar (que haviam instalado à beira do igarapé Frade), local próximo à área onde se encontrava o grupo, que vinha se deslocando em curtos espaços de tempo, entre antigos acampamentos e aldeias (roças), em fuga dos “ataques do *kupe*”.

Em meados de 1968, uma nova incursão dos índios na PA-70 resultou em duas mortes de regionais, o que levou a 2ª. DR de Belém a organizar uma primeira expedição chefiada por Cotrim, para localizar precisamente aquele grupo que, pelas flechas encontradas, tinha sido identificado como pertencente aos “Gaviões”. A equipe de atração era formada por cinco pessoas (mateiros) e três intérpretes originários dos grupos da “montanha” (*Kinare e ‘Cotia’*)<sup>23</sup> e do “Trinta” (*Krowapeire*), onde então só o grupo do Cocal se encontrava - com apoio logístico do pessoal do Departamento de Estradas de Rodagem que trabalhava na abertura da PA-70.

---

<sup>23</sup> Naquela época, os componentes da “turma da montanha”, em Tucuruí, estavam começando a ser removidos (ver Capítulo IV)

O decreto presidencial n. 63.515, promulgado a 31 de outubro de 1968, havia interditado em caráter temporário uma área de cerca de 120 mil hectares, situada entre o traçado a rodovia PA-70, a margem do Tocantins e o meridiano 48° 20', a oeste de grandes fazendas, numa região em que se verificava a intensa ocupação por posseiros; a interdição, todavia, não fora observada (Arnaud, *op.cit*, p.43; Hébette, *op.cit*).

Cotrim relatou os primeiros encontros, quando ele e 'Itacaiúna' (Xikrin do Cateté que trabalhava em frentes de atração, pelo SPI e, depois, pela FUNAI) saíram para caçar nas imediações do local onde estavam acampados. 'Itacaiúna' vira sinais na mata:

*"Passou um índio por aqui!" - ele disse, "eu vou ver até onde vai" (o rastro). Nós saímos. Quando menos espero, Itacaiúna, a capacidade de percepção bem maior que a minha, ele se escondeu, eu me escondi... quando olhei... dois índios de flecha, uns índios altos! Aí o Itacaiúna falou em kaiapó, os índios entenderam, ficaram assim... Aí eu pulei na frente com uma faca (eu andava com uma faca, só com a faca mesmo e a espingarda). Joguei a espingarda no chão, peguei a faca, ficamos naquilo... o índio botou o arco... abraçamos e duas, três palavras de Gavião que os índios intérpretes tinham me dito, como é "amigo" em Gavião, como é "pai", e chamei. Se confraternizando assim, fiz gestos, mostrei que voltaria e tal. Aí Itacaiúna... os índios recuaram. depois que eu vi que estávamos a uns dez minutos da aldeia. Aí de noite - eram cinco horas - Itacaiúna disse: - "Não vamos pela estrada não... vamos pelo mato!"*

*E saímos dormindo no mato, saímos cortando tudo. No outro dia saímos, pegamos o pessoal que estava no acampamento, que eram os índios Gavião (a gente tinha três índios), aí pegamos machado, facão e fizemos uma estrada. Fizemos, eles saíram confraternizando e surgiu o primeiro contato - e já fomos para a aldeia. Então deu o primeiro contato, mandei explicar aos intérpretes: diga a eles que evitem contato com o 'branco', que o 'branco' traz doença... o negócio é esse: não deixe ninguém entrar aqui, que nós vamos voltar para Belém atrás de recursos. Então olhei mais ou menos, vi que o grupo não era grande, também não quis entrar na aldeia.*

*Aí comecei a usar o blefe: falei que realmente os índios iam atacar, para pressionar! queria era recursos para a área. Então foi dado, a FUNAI deu, não era muito medicamento, era uma quantidade suficiente de medicamento. Foi quando peguei o Lisboa ! precisava de um enfermeiro, que não tinha enfermeiro... Lisboa também não era 'funcionário', como eu ... não tinha funcionário dentro da FUNAI ainda! (eles faziam um contrato de prestação de serviço, assim, o equivalente a dois, três meses de salário...)''<sup>24</sup>.*

Era a época da transição do SPI para FUNAI e a ausência de recursos e de pessoal surgiam como justificativas para as poucas ações em defesa daquele grupo recém-contatado; as pressões dos grileiros que estavam ocupando o território da "turma do Maranhão" foram se intensificando, a ponto de determinar a remoção do grupo em 1969 para o interior de Mãe Maria (ver Capítulo III). De acordo com o depoimento de Antonio Cotrim Soares, as pressões a que o órgão tutelar estava submetido acabaram sendo determinantes para as circunstâncias em que a "atração" seguida da remoção foram realizadas; a sua oposição à transferência do grupo e, sobretudo, apressada, tal como se verificou, levaram a sua demissão, ainda em 1969.

---

<sup>24</sup> Este depoimento, inédito, foi registrado por E. Viveiros de Castro, em Maceió /AL (onde vive Cotrim desde que se aposentou), em março de 1983, para o então Centro Ecumênico de Documentação e Informação (acervo "Povos Indígenas no Brasil", transferido para o Instituto Sócio-Ambiental/SP).

## CAPÍTULO III

### DE “GAVIÕES” À “COMUNIDADE *PARKATÊJÊ*”

Tratarei, neste Capítulo, de identificar os processos que levaram à reorganização da sociedade *parkatêjê* contemporânea, a partir de um período que sucedeu os contatos definitivos dos grupos locais - *Trinta*, *Maranhão* e *Montanha* - quando as suas chances de sobrevivência pareciam pequenas e as ações da agência tutelar caracterizavam-se pelas remoções compulsórias. Embora as perspectivas de cada um dos grupos locais pudessem ser distintas, as transferências para ‘Mãe Maria’ - a gleba que desde 1943 havia sido concedida aos “índios gaviões da margem direita do Tocantins” - levaram, a partir de meados da década de 60, a um processo de redimensionamento das relações com o próprio território, em que os componentes dos grupos tiveram que lidar, simultaneamente, com a natureza conflitual e competitiva das relações intragrupo e com os *kupẽ*, não-índios.

Neste período, quando a 2ª. Inspeção Regional do SPI, sediada em Belém, deixou de arrendar o “castanhal dos índios” (como era conhecido o Posto Indígena de Atração “Mãe Maria”) a chefes políticos locais, os grupos que foram sucessivamente contatados em pontos distintos ao longo do curso médio do rio Tocantins começaram a ser transferidos para Mãe Maria a partir do final de 1965 (Cocal) a fim de viabilizar a exploração direta da castanha-do-Pará; em 1969, houve a remoção da “turma do Maranhão” e, entre 1970 e 1983, dos “remanescentes” do grupo da “montanha” (ver Capítulo IV).

## 1. “O negócio é trazer o índio!” - o tempo do SPI

Entre os escassos documentos do Serviço de Proteção aos Índios relativos à exploração econômica dos Postos indígenas<sup>25</sup>, os “cartogramas” que a 2ª. Inspeção Regional elaborava seguiam um padrão de controle colonial de produção extrativa, agrícola e pequenas criações “para consumo e para exportação”. Conforme salientou Lima (1996, p. 76),

*“as reservas são também mananciais de riquezas (terras para agricultura, pecuária e extração de minerais, florestas para extração de madeiras, borracha, castanha, etc.) mantidas pela administração tutelar para exploração direta ou indireta (através de arrendamento) sempre em suposto benefício dos nativos e utilizando seu trabalho”,*

onde o incentivo à independência econômica dos Postos compunha a ideologia do poder tutelar do Estado, desde a primeira década do século (Lima, *op.cit.*, p.291).

Reproduzidos aqui em anexo, os cartogramas datam de 1945 e exibem um panorama de informações sobre os grupos assistidos pela 2ª. Inspeção de Belém: a *Ilustração n.1* evidencia a situação fundiária e de contato dos vários grupos, onde os ‘Gaviões’ estão assinalados em duas localidades - “F (Provisória)” em Tucuruí e “D” (Mãe Maria), sob a categoria de áreas “cedidas”. A *Ilustração n.2* apresenta a localização precisa dos grupos, bem como os seus respectivos troncos lingüísticos, situação de contato, além da população estimada, *grosso modo*. A *Ilustração n.3* apresenta os resultados da “produção” dos Postos assistidos pela 2ª. IR em 1945, com a distribuição das atividades econômicas predominantes; observa-se que a exploração da castanha já figurava no Posto Gaviões (Tucuruí).

---

<sup>25</sup> O incêndio ocorrido em Brasília em 1969 destruiu grande parte da documentação, reunida posteriormente no então Departamento do Patrimônio Indígena; parte dos documentos foi recolhida também nas administrações regionais para microfilmagem e arquivo no Setor de Documentação do Museu do Índio, no Rio de Janeiro, onde os consultei entre 1992 e 1995.

Na década de 50, o sistema predominante no extrativismo vegetal, baseado na reprodução das relações de patronagem através do “aviamento”, do ‘barracão’ e da dívida em castanhais apossados por aforamento<sup>26</sup>, onde o pagamento dos castanheiros era efetuado em mercadorias, geralmente já recebidas no decorrer da safra (Velho, 1981:58 ss) estendeu-se, através dos agentes tutelares locais e regionais, aos distintos grupos indígenas contatados nas bacias dos rios Tocantins e Xingu, regiões em que a castanha-do-Pará era abundante.

A remoção para Mãe Maria foi motivada, sobretudo, pela necessidade de dispor de mão-de-obra para a exploração econômica, pelo Serviço de Proteção aos Índios, da área conhecida como “Castanhal dos Índios” (Ferraz, 1983, pp.45 ss.). No entanto, um documento encaminhado por Telésforo Fontes, então chefe da Inspetoria Regional de Belém à Diretoria do SPI (no Rio de Janeiro), datado de 18.12.52, apresentava a justificativa para criação de um “posto de atração” naquela localidade:

*“Em 15.3.1946, quando V.Sa. chefiava esta I.R., foi submetida a apreciação do Snr. Diretor do S.P.I. - José Maria de Paula - a cópia da minuta da escritura pública de doação, com arrendamento, de mil metros de frente do castanhal de “Mãe Maria”, sendo parte doadora os herdeiros de João Anastacio de Queiroz..*

*“Aquele doação seria em troca do arrendamento do “Castanhal dos Índios” (terras cedidas aos índios Gaviões” pelo Decreto-lei 4.503 de 28 de dezembro de 1943) e tudo constante do processo SPI n.525/46 e seus anexos) (...) durante 3 anos, isto é, 1948, 1949 até Maio de 1950.*

<sup>26</sup>Concedidos através de critérios políticos a partir da década de 20, os aforamentos vinculavam a posse da terra (e não o domínio, que permanecia da União) à exploração extrativista e deram origem à oligarquia rural na região (Emmi: 1988), abrangendo cerca de 1.200.000 hectares. De acordo com Almeida (1993, p.173), “restituindo os títulos expedidos pelo Estado do Pará, Silva [1987] enumera um total de 262 aforamentos (...) incluindo os municípios de Marabá, Tucuruí, Itupiranga e Conceição do Araguaia” (excluindo São João do Araguaia).

*“Em vista da escritura, ficamos de posse da área citada desde o mês em que perdeu seu efeito o arrendamento (...) sem que, no entanto, esta Chefia pudesse mandar fazer a instalação de serviços do S.P.I. ali. E assim perdemos a safra do ano de 1951, supondo ter a doadora se aproveitado da mesma, embora para isso não houvesse novo contrato.*

*(...) sentindo a necessidade de, imediatamente, instalar um Posto de Atração aos índios “Gaviões” e desenvolvimento de agricultura a par da exploração dos produtos nativos daquelas terras (...) além do serviço com o bando “Gaviões”, aquele Posto atenderá outros índios que descerem o Tocantins e Araguaia, fazendo uma especie de policiamento na passagem dos mesmos para Belém e, para afirmar o presente, louvo-me na exposição que V.Sa. fez ao Snr.Dr. Diretor quando chefe desta I.R. e a qual peço permissão para transcrever em seu item 2º.:*

*“ a colocação deste Posto, em ótimo ponto, na zona limítrofe de dois Estados, as confluências dos rios Araguaia e Tocantins, onde podemos desenvolver, de futuro, não só a indústria extrativa, como também agricultura mecanizada, instalação de máquinas para beneficiamento da lavoura, serrarias, olarias, e etc.- assim atender não só os Gaviões como também os pequenos grupos do mesmo ramo Gê, que ainda existem nas proximidades do Estado do Maranhão, como Caracaty, no Estado de Goyaz como Apinajé e outros, além de estabelecermos um policiamento para coibir as contínuas visitas de “Canelas” e agora “Guajajara” da I.R.3 é, a nosso ver de grande utilidade, não só tendo em vista o momento presente mas, para o obrigatório desenvolvimento futuro da região”.*

*Esta chefia espera que V.Sa. tome em consideração a presente exposição e solucione com urgência, em vista de estarmos no início da nova safra de castanhas e os rios começarem a encher, facilitando o transporte marítimo de material para o local com grande economia para o nosso serviço” [grifo meu].*

Nesta justificativa eram apresentados também os objetivos de atender o máximo possível de índios, dada a melhor localização da unidade (permitindo o controle sobre maior extensão territorial), prática peculiar ao SPI, como salientou Lima (*op.cit.*, p. 232), além de levar proteção e assistência através da exploração da castanha e do trabalho dos índios nas roças do Posto.



Os contratos de arrendamento tinham sido interrompidos no início de 1950; a doação com arrendamento, através de escritura pública, datada de 6 de agosto de 1949<sup>27</sup>, por Constância Marinho de Queiroz (herdeira de João Anastácio de Queiroz) de um faixa de terras de mil metros de frente por oito mil de fundos possibilitou o acesso da terra indígena, pelo rio Jacundá, ao rio Tocantins; no entanto, fora realizada em troca da exploração dos castanhais existentes na reserva durante três anos consecutivos, ficando a doadora com direito de ‘preferência’ para novos contratos de arrendamento. De acordo com Arnaud (1975, p.20 e 1984, p.5), “considerando que os Gaviões continuavam obstinadamente hostis, aldeados em pontos inacessíveis distantes da Reserva Mãe Maria, a 2ª. Inspeção do SPI continuou arrendando os castanhais para a viúva Queiroz inclusive para impedir que posseiros fossem se instalar no seu interior”.

Apesar das providências terem sido solicitadas em 1946 e reafirmadas em 1952 (através da carta do Sr. Fontes), só uma década mais tarde começariam os trabalhos de instalação dos serviços do SPI, com abertura de roças e plantio de árvores frutíferas no “Posto Indígena Igarapé Mãe Maria”, criado oficialmente em 1964 com apoio da 2ª. Inspeção Regional de Belém, que deslocara para lá quatro servidores. De acordo com o depoimento de Antonio Cotrim Soares<sup>28</sup>, servidor do SPI que instalou o Posto em Mãe Maria,

*“ O jeito do SPI era inventar “atração [para obter recursos financeiros]. O Teles, que era substituto do Meirelles [Francisco] me disse:  
- “Há um problema nosso numa área aí que chama “Mãe Maria”. É um posto que nós temos lá em Marabá, esse posto deve ser uma área riquíssima, está arrendada... Agora, as propostas são grandes!!..” - quer dizer... arrendaram por 6 mil cruzeiros parece, ao ano. Mas chegavam outros donos de castanhais e diziam que dobram, triplicam!”*

<sup>27</sup> A carta do Sr. Fontes menciona a minuta desta escritura, datada de 15.3.46.

<sup>28</sup> O mesmo depoimento, inédito, citado no Capítulo II.

*Isso despertou uma certa cobiça entre o pessoal do SPI, de explorar o negócio. O SPI botava o cara e dizia:*

*-“Você pode vender a castanha e receber tanto por cento, 10% da produção” - e o cara tinha toda a liberdade de comercialização. E do SPI não recebia nada, não tinham nenhum vínculo empregatício. Na verdade, esses caras faziam altas ‘jogadas’ lá e o índio, no fim, “dançava” nas mãos deles.*

*-“Você vai pra lá, tem uns dois ou três funcionários...” (que eram ‘funcionários-problemas’, que vieram do Gorotire”- sempre tem esses problemas de disputa entre funcionários trabalhadores com encarregados de postos...) (...). Desses trabalhadores braçais, estavam lá Mizael Rodrigues, Pedro Freitas.... Então eu fui pra lá, eles gostaram de mim, eu não tinha nada que intervir no trabalho deles, eu fui simplesmente só ouvir. Aí percebi que a produção da castanha era de três mil e tantos hectolitros, em termos de dinheiro era uma fortuna!*

*Quem tirava castanha era o pessoal da família Queiroz... porque eles limitavam e eles mesmos, o pessoal do arrendamento, com contrato com o SPI, eles se comprometeram a demarcar a terra e demarcaram. Agora, em vez de pegar 6 km do rio, eles botaram 10, que eles fizeram a picada passando pelos castanhais onde tinha mais castanha!*

*Quando chegamos lá [1965], toda a área de Mãe Maria estava ocupada, invadida de posseiros. Existia um processo na Justiça de reintegração de posse, movido pelo SPI. Aquilo era um processo demorado. O delegado de polícia de Marabá [Plínio Pinheiro] falou:*

*-“Esse problema aqui, meu filho, não se resolve na Justiça...”.*

*Aí fiz uma carta para o frei Gil dizendo que o problema lá era grave. Fiz uma carta para o SPI mostrando que a invasão era incentivada pela família Mutran, uma das mais importantes de Marabá e que a tendência, quando chegasse o ‘verão’, era incontornável, quando retomassem o trabalho na estrada (a ligação PA-70), então ninguém tinha condição de deter o fluxo!... três, quatro funcionários do SPI, íamos ser desmoralizados e esmagados lá dentro! Mandaram dois agentes da PF, eles foram embora depois de dez dias...*

*Pensei comigo: os únicos que podem defender isso aqui é o próprio índio. Eu não tinha dinheiro, vivia lascado lá, então falei pro cara que era arrendatário do castanhal - e pra ele era interessante que o SPI o protegesse. Porque se invadissem os castanhais de Mãe Maria, a tendência*

*era os caras chegarem na área dele. E pra proteger, concordou com o que eu disse - o negócio é trazer o índio!"*

Os argumentos usados pelos agentes tutelares em vista da remoção para o Mãe Maria, primeiramente, do grupo que estava localizado no igarapé Cametaú, afluente do rio Praia Alta, nas proximidades de Itupiranga, estavam baseados na abundância de castanha e na propriedade da nova localidade. Com a morte do chefe *Pairôrôti* (1963), o grupo passou a ser liderado por seu cunhado (WB), *Krôhókrenhum*, então jovem cantador (Ferraz, *op.cit*:46-48); de acordo com a sua versão - que me foi narrada por ocasião da segunda estada em Mãe Maria, em maio de 1975 - os agentes do SPI (vindos de Belém) chegavam na aldeia, dizendo:

*- "Lá [Mãe Maria] vocês vão melhorar muito, mais que aqui [Praia Alta], vamo lá, rapaz ! vamo lá! lá é bom, tem muita colocação grande, muita castanha! eu quero que vocês "enrica" lá! lá é bom pra vocês! aqui colocação é muito pequena ! aqui não é... terra de vocês não ! lá é bom! é terra de vocês mesmo !" [maio 1975]*

A fase do convencimento não se prolongou muito. *Krôhókrenhum* recorda-se da permanência em Marabá, onde outros servidores do SPI (entre eles, Cotrim) aguardavam-no para se dirigirem, definitivamente, para o "Mãe Maria"; naquela ocasião (final de 1965), *Krôhókrenhum* encontrou-se em Marabá com Frei Gil Gomes Leitão, o dominicano que os assistia na aldeia, levando-lhes roupas e medicamentos durante anos seguidos e que se opunha à transferência. O frei alertava os servidores do SPI para que levassem *Krôhókrenhum* "só para ver, primeiro, o lugar" - e depois, "se fosse o caso", buscar o restante do grupo, no rio Praia Alta<sup>29</sup>. *Krôhókrenhum* recorda-se que, à época da viagem, ocorrera o

<sup>29</sup> Informações pessoais de frei Gil, em 1978, quando o conheci em Marabá, ocasião em que gravei seu depoimento, pois ele já se encontrava doente, tendo vindo a falecer dois anos depois.

nascimento de sua filha Iracema e que um pequeno grupo formado por seis pessoas acabou, de fato, indo primeiro.

A transferência do grupo do Cocal para o interior de Mãe Maria foi realizada por Cotrim; de acordo com o mesmo depoimento citado acima, ele narrou os fatos ocorridos então em fins de 1965:

*“Então ele [o arrendatário do “Castanhal dos índios”] me arrumou motor e gasolina. E tinha um camarada que era funcionário do SPI que vivia em Marabá, mas não trabalhava porque tinha um processo contra ele (de sedução de índia), que o frei Gil tinha denunciado, provado, mas não deu nada. Era o Jaime (foi até morto pelos Marubo), Jaime Pimentel. Aí o Jaime falava um pouco o dialeto deles, se bem que eles falavam bem o português! Tive com ele em Marabá, aí marcamos um dia e fomos lá, pegamos um motor e fomos, de Itupiranga para Praia Alta. Aí falamos da situação pros índios:*

*-“Vocês estão aqui com o castanheiro” (o Benedito tentou me ameaçar de morte, ele não tinha interesse que os índios saíssem de lá, “roubar” os trabalhadores dele...) eu disse, “vocês têm uma área riquíssima lá dentro, se vocês não forem, vocês vão perder a área, está em nome de vocês, é de vocês!”*

*Eles disseram: -“Mas lá não presta, nós estamos bem aqui!”*

*-“Mas vão lá ver e tal...”, eu disse. Passamos dois dias tentando dialogar. Foi quando o Kokrenum disse que ia mandar um grupo de índios:*

*-“Eu vou lá com a Madalena e mais cinco índios”, escolheram, cinco jovens e vieram.”*

De acordo com os padrões de atuação da agência tutelar, a preparação do local onde o grupo deveria então se fixar constituía-se na construção de casas no estilo regional (com duas águas e paredes de palha de babaçu), no plantio de árvores frutíferas e de um pequeno roçado (cana-de-açúcar, mandioca, abóbora e bananas) para abastecimento tanto dos agentes do SPI quanto, supostamente, dos índios; eram práticas comuns que faziam parte do sistema da “atração” e controle sobre a vida do grupo (Lima, op.cit., p.74).

As viagens de remoção para o Mãe Maria, desde Itupiranga, eram organizadas por Jaime Pimentel e feitas em barco a motor, com parada em Marabá; entre dezembro de 1965 e abril de 1966, durante a estação chuvosa, o deslocamento fazia-se subindo o rio, passando por Marabá (a travessia do Tocantins) até São Félix e, pela picada da futura PA-70, a pé alcançava-se o local escolhido pelos agentes do SPI para instalar a sede do Posto, à margem direita do igarapé Mãe Maria.

Ainda de resguardo do nascimento da filha, como se recorda *Pôjarêti*, (Madalena, a segunda esposa de *Krôhôkrenhum*, originária da “turma do Moju”<sup>30</sup>), com ela e a filha recém-nascida aguardavam em Marabá para seguirem para o “Mãe Maria”, Antonio (seu irmão), “Supercílio” (irmão classificatório mais moço de *Krôhôkrenhum*), ‘Cupu’ e Geraldo (irmãos, MBS de *Krôhôkrenhum*). Outros “parentes de *Krôhôkrenhum*” tinham permanecido na aldeia das proximidades do Praia Alta: *Jôkôrenhum*, seu irmão mais moço, três sobrinhos (ZS), *Jenxôre*, (MZS mais velho), com a mulher e a filha recém-nascida, uma prima cruzada (MBD) órfã, e dois homens adultos, *Jôkâtàtãire*, com a mulher (grávida), *Nãnkôti* (da “turma do Moju”) e a mulher, que viria a falecer antes da remoção.

*Krôhôkrenhum*, que se recuperava então de uma crise de malária, recorda-se das dificuldades da viagem empreendida, na estação chuvosa (início de 1966)<sup>31</sup>, quando o pequeno grupo chegou ao Mãe Maria, acompanhado de Cotrim e Pedro Freitas (o outro servidor do SPI que trabalhava em Mãe Maria): “Quando eu cheguei aqui, aí me deu febre...tava doente. Aí tava muito ‘feio’, era

<sup>30</sup> Facção originária do grupo da “montanha” que ele trouxera para junto do reduzido grupo no rio Praia Alta.

<sup>31</sup> Segundo Cotrim (no mesmo depoimento), “deu azar que esse dia choveu pra burro! Não tinha ponte pra atravessar o Flecheiras [rio limitrofe ocidental de Mãe Maria] não tinha nada, tivemos que desistir às seis horas da noite. Aí atravessamos, chegamos lá no outro dia”.

*mato muito grande! Só a roça que tinha aqui, é só o que ele [SPI] fez aqui, plantou mandioca, cana, arroz, milho, feijão... tudo junto !”<sup>32</sup>*

Cotrim mostrou-lhes a roça do Posto em Mãe Maria, dizendo:

*–“Isso é de vocês!” (os três funcionários da FUNAI tinham roça...eles ficaram putos comigo... Depois jogaram os índios contra mim !) Eu disse: “essa roça é de vocês, e as roças dos posseiros aí é de vocês!” Os caras tinham castanha tirada. Era ir lá e tirar a castanha, eu disse: “O que vocês tomarem é de vocês, eu vou com vocês, mas não quero morte, não quero violência!” falei, “ se pintem aí de carvão, fazer um medo nesses caras... vamos de madrugada lá... Eu fui lá antes, sozinho e falei pros posseiros: “- Olha, rapaz, tai os índios!. Uns correram, outros não, dois ou três ficaram. Aí nós fomos lá, com os índios, expulsamos o pessoal, tomamos a castanha, uma quantidade razoável, fomos à Marabá, vendemos e com esse dinheiro compramos rancho pra eles, sal, cartucho, pra eles e os índios ficaram alegres:*

*–“É... o negócio aqui tá melhor...”.*

*Na nova localidade e por incentivo dos agentes do SPI, a presença de coletores regionais de castanha que ali haviam se fixado levou os integrantes do reduzido grupo a por em prática os estereótipos de “índios bravos” para expulsar os “invasores” e logo manter a área sob controle. Construíram mais três casas semelhantes àquelas construídas pelo pessoal do SPI, do lado oposto à picada da futura PA-70; de acordo com os dados de Arnaud (1975, p.60) em 1967, a população em Mãe Maria era de apenas 29 pessoas (11 mulheres e 18 homens), que passaram logo a fabricar melado e rapadura para trocar com os servidores do SPI por outros bens industrializados, entre as safras de castanha, atividade em que logo se engajaram.*

## **2. A chegada da “turma do Maranhão” e a exploração da castanha**

### **(“O tempo da FUNAI”)**

<sup>32</sup> *Krôhókrenhum* comenta, ao final, uma diferença em relação às roças feitas por eles, na aldeia antiga, que eram circulares, onde o amendoim era plantado ao centro, depois o milho, as bananas e, ao redor, junto ao aceiro, os tubérculos (batatas e inhame).

As “promessas” de construção de um “hospital” em Mãe Maria, junto à sede do Posto, surgiram quando a transferência da “turma do Maranhão” (como passaram a ser chamados) começou a ser tratada com *Krôhôkrenhum* e os componentes do grupo do Cocal que tinham se fixado naquela localidade três anos antes. *Krôhôkrenhum* mencionara a localização daquela “turma” quando, com *Jôkôrenhum*, seu irmão dois anos mais moço, foram trabalhar como intérpretes na abertura da rodovia Belém-Brasília, por um breve período, ao final dos anos 50 sem ter, no entanto, encontrado qualquer de seus componentes.

Este grupo, que tinha se deslocado à montante, foi alcançado quando se intensificaram-se as pressões da Cia. Industrial da Amazônia (CIDA)<sup>33</sup> sobre a delegacia regional da agência tutelar e, segundo o depoimento de Cotrim (que realizara o contato com o grupo - ver Capítulo II), também sobre a presidência da FUNAI, com a oferta de recursos financeiros para aquisição de veículo e alimentação para a rápida remoção do grupo. De acordo com os dados de Arnaud (*op.cit*, p.44), em julho de 1969 houve uma nova incursão de integrantes do grupo à altura do km 100 da PA-70, onde incendiaram casas e mataram outros três não-índios a flechadas<sup>34</sup>, fatos que levaram a 2ª.DR ceder às pressões e entregar a área em troca de uma irrisória quantia utilizada para realizar a transferência do grupo.<sup>35</sup> Deste modo, em fins de 1969, a construção da rodovia PA-70 foi interdita pelo Exército e todos os componentes daquele grupo foram

---

<sup>33</sup> De acordo com Hébette (1983), “de 1960 datam os grilos de Campo Alegre e dos Frades. Foi iniciativa dos paulistas José Mendes Neto e seu filho Sebastião. O primeiro grilo - o do Campo Alegre - concernia mais ou menos 200.000 hectares e o segundo - dos Frades - 500.000 ha. Os paulistas venderam as terras griladas e entre os adquirentes, família Martinez de Mello, uma dezena de japoneses e José Scacolosi. Martinez de Mello e Geraldo Inácio de Mello, proprietários de três fazendas em Goiás e mais o grilo Torre Segunda, no município de Imperatriz, formaram então a Companhia Agroindustrial da Amazônia, a famosa CIDA. Esta apresentou à SUDAM um projeto de exploração madeireira, aproveitando uma área de 66.000 há, de propriedade dos Mello, onde estimavam existir 264.000 m<sup>3</sup> de mogno”.

<sup>34</sup> Os posseiros então fugiram, em número de 600 famílias, para o acampamento do DER, de acordo com os dados de Arnaud (*id.*)

<sup>35</sup> De acordo com Arnaud, (*id.* p. 44, nota 37), a quantia era de Cr\$46.000,00.

removidos em duas viagens de caminhão para uma localidade denominada “Maguari”, situada no limite nordeste de Mãe Maria, num afluente do rio Jacundá.

- “Foi logo quando amansaram nós...Ninguém sabia nada... ninguém entendia como era...tudo fraquinho...” - é assim que *Jàrkôre*, primogênito do finado chefe *Padneti*, refere-se atualmente àquele período dramático das remoções e das muitas mortes ocorridas entre o grupo. ‘*Kinare*’ - forma como o pessoal do SPI, absorvido pela FUNAI, chamava *Kôkaprôti*, então com cerca de 25 anos e originário da “turma da montanha” - fora um dos intérpretes da equipe de Cotrim e relata atualmente com muitas reservas o período que se seguiu à transferência para o “Maguari”; ressalta a situação dramática da “turma do Maranhão”, com muitos doentes (a malária era intensa), a ausência de roçados, além da precariedade das próprias condições da “pacificação” e da suposta assistência, onde faltavam alimentos e medicamentos. À justificativa de ausência de recursos para a assistência naquele período aliava-se a dificuldade de acesso àquela localidade escolhida pelos agentes tutelares.

Essas circunstâncias ocasionaram a morte de duas mulheres adultas e de uma criança (um menino de três anos) e acabaram sendo determinantes para um segundo deslocamento compulsório de todo o grupo, através dos agentes locais da FUNAI e para as proximidades do Posto, no segundo semestre de 1970 (Arnaud, *op.cit.*:72). A 4 km do “Trinta”, onde já se encontravam os componentes do grupo do Cocal, liderados por *Krôhôkrenhum*, fixaram-se na nova aldeia, “Ladeira Vermelha”, como foi chamada pelos agentes tutelares (devido à característica geográfica e ao solo de cor avermelhada do lugar), local onde haviam construído quatro casas de palha de babaçu, ao estilo regional (duas águas e paredes).



Apesar da presença, então, dos dois chefes (e xamãs) da “turma do Maranhão” - *Padneti* e *Kwàntykre* - após a transferência, os agentes tutelares instituíram *Kinare* como “capitão”, o agente mediador do grupo monolíngüe, recém-contatado e extremamente debilitado. Quatro mulheres casaram-se na aldeia do “Trinta”, para onde se transferiram; quatro mortes seguidas na aldeia (três mulheres e um homem) e três em Belém (dois homens e uma mulher, cuja filha que a acompanhava, com cerca de 6 anos, desapareceu) reduziram ainda mais o grupo que, em 1968, era de 54 indivíduos e, no segundo semestre de 1970, 44 pessoas (Arnaud, *id*). A extensão dos serviços de saúde do Posto da FUNAI não foram suficientes para conter as epidemias; mediante a colaboração de um médico da Escola Paulista de Medicina<sup>36</sup>, houve a intervenção da Cruz Vermelha Internacional, tal a debilidade dos componentes do grupo mais uma vez recém-removido.

-“*Quase não tinha roça...tava feio... ninguém tava 'güentando... Quando melhorou pouquinho, daí começou ... na castanha... Depois, chegou... 'americano' !*” - recorda-se *Jàrkôre* do período que se seguiu à dupla transferência, primeiro para o Maguari e depois para a “aldeia nova”, como chamavam, onde novos interlocutores viriam a interagir com o componentes do grupo. Uma família composta por um casal de norte-americanos e quatro filhos, pertencente à Missão Novas Tribos do Brasil, instalou-se em 1972 em duas casas de madeira, logo à entrada da aldeia recém-construída; o conhecimento do idioma adquirido pelos missionários junto aos *Ramkokamekra* (chamados Canela, grupo Timbira no Estado do Maranhão, onde já trabalhavam) possibilitava, através de tentativas de alfabetização e evangelização, conteúdos e formas de comunicação distintos daqueles utilizados pelos agentes da FUNAI. Em 1973, outra família de

<sup>36</sup> Dr. João Paulo Botelho Vieira Filho que, junto com os dominicanos, iniciou na década de 60 um trabalho sistemático de pesquisa e assistência voluntária (cobertura vacinal) entre os Xikrin do Cateté e, na década seguinte, entre os “Gaviões” de Mãe Maria e *Aikewar* do PI Sororó.

missionários que havia estado junto ao grupo da “montanha” entre 1965 a 1968 veio substituir a primeira revezando-se, em 1975 (até outubro de 1976), com uma terceira família, de origem norte-americana.<sup>37</sup>

Apesar da debilidade dos homens adultos da “turma do Maranhão” (como chamavam os da aldeia do “Trinta”) ou *Kyikatêjê*, “donos” da montante, como se denominavam por oposição aos demais, *Parkatêjê (da jusante)*, o engajamento no “trabalho” e no sistema de exploração da castanha controlado pelo Posto da FUNAI dava-se à medida em que iam se recuperando. Para esses grupos removidos para o Mãe Maria, o trabalho relacionado à obtenção de dinheiro e de bens firmou-se como novo valor que viria a permear as relações intragrupoais, ora de alianças, ora de conflitos, a partir do seu engajamento como mão-de-obra utilizada pela FUNAI para a coleta da castanha-do-Pará, base do sistema de exploração econômica que foi predominante na região do médio Tocantins desde meados dos anos 20 até o final da década de 70 (Emmi, 1988; Bentes, 1992). Durante cerca de vinte anos, através daquela sistemática os grupos em Mãe Maria obtinham os bens industrializados que vieram a se tornar indispensáveis, como armas de fogo, munição, roupas e utensílios domésticos; os mecanismos de controle e coerção utilizados pelos agentes tutelares provocaram a insatisfação crescente, sobretudo dos componentes da aldeia do “Trinta”, levando à ruptura daquela sistemática (Ferraz, 1983).

De acordo com Arnaud (*id.*):

*“Em Mãe Maria, o agente [Sr. Mizael] colocou sob seu controle toda a produção [de castanha] , possibilitando-lhe empregar na extração em benefício próprio os rapazes solteiros; a descontar da produção dos “casados” um terço para sua administração e a engajar no trabalho elementos regionais como aviados seus. As lavouras do Posto puderam os*

<sup>37</sup> Em 1975, muitas mulheres indagavam se eram “verdadeiras” (*mpej, to’hi*) as afirmações acerca do destino após a morte feitas pelos missionários, denotando a grande confusão cosmológica em que estavam mergulhados.

*índios utilizar não só para prover a subsistência como para venda. E as transações comerciais foram autorizados a efetuar diretamente, não atuando o agente como intermediário, mas apenas como orientador e fiscalizador”.*

A manutenção da mão-de-obra necessária à exploração dos castanhais dava-se em troca da suposta assistência e distribuição de bens através do sistema do “barracão”, onde as mercadorias necessárias no decorrer da safra eram pagas com “vales de produção”, descontados ao final,<sup>38</sup> o “encarregado do Posto” (chamado “chefe do Posto”) e o trabalhador braçal eram incumbidos de administrar todas as atividades da extração da castanha, nos moldes do sistema regional e, a partir de 1969, um atendente de enfermagem providenciava atendimentos de saúde. O motorista do caminhão, o chefe do almoxarifado e o delegado regional eram os poucos representantes da “Funai de Belém” com quem interagiam. Na aldeia, o encarregado do Posto afirmava (em janeiro de 1975) que o Mãe Maria já tinha chegado a produzir 5.000 hectolitros de castanha, ao final da década de 60; de acordo com um relatório da 2ª. DR de Belém, datado de 1974, o PI Mãe Maria chegou a ser considerado o maior posto produtor, seguido pelo PI Gorotire, no rio Xingu.<sup>39</sup>

Em relação aos outros grupos que foram, em seguida, compulsoriamente removidos para o Mãe Maria, além do argumento persuasivo

---

<sup>38</sup> A medição da castanha, para os coletores, também sofria a chamada “cabeça do hectolitro”, um acréscimo de cerca de 1/10 (dez litros) para descontar as eventuais ‘quebras’ (castanhas que apodrecem ou se perdem durante o transporte até o comprador final).

<sup>39</sup> Os registros daquela sistemática de exploração praticamente desapareceram, exceto alguns documentos mesclados sob a classificação “Renda Indígena” no Serviço de Documentação da FUNAI, em Brasília, material que, por sua vez, foi transferido de um local para outro inúmeras vezes, após o incêndio ocorrido em 1969. O Departamento Geral de Patrimônio Indígena, que incluía a Divisão da Renda Indígena, foi absorvido pela Assessoria de Planejamento (criada em fins dos anos 70 para conferir uma versão empresarial a projetos econômicos que acabaram também rotulados de “desenvolvimento comunitário”); com a sua extinção, retornou posteriormente à atual Diretoria do Patrimônio Indígena. Os documentos que ainda se encontravam em Belém, referentes à inserção e operação do sistema de exploração da castanha pela 2ª. Delegacia Regional da FUNAI (a partir de 1969) foram queimados em 1988 sob a alegação de “infestação por cupins”.

da abundância - de castanha e, portanto, dinheiro e mercadorias - a segurança em relação à permanência no território, por oposição à afirmação de que as áreas onde se encontravam “*não lhes pertenciam*” e a “reunião aos parentes” foram outros argumentos utilizados pelos agentes tutelares regionais, entendidos como “promessas da FUNAI”, que mais tarde incluiriam a construção de “casas boas, como as da FUNAI” (a sede do Posto) e, mais tarde a escola e o hospital, em alvenaria.

Em Mãe Maria, o chefe do Posto era o responsável direto pelo funcionamento do ‘barracão’, pela distribuição das mercadorias (o “aviamento”<sup>40</sup>), pela medição da castanha, além do pagamento do ‘saldo’ aos coletores e das ‘comissões’ aos “capitães”, ao final da safra; o chefe do Posto era, assim, identificado ao “patrão”, quem determinava ainda a distribuição das ‘colocações’<sup>41</sup> para os componentes de cada uma das aldeias e para os regionais contratados.

O acesso aos bens industrializados dava-se exclusivamente através do “aviamento” distribuído no decorrer da safra aos componentes do grupo, diretamente pelo chefe do Posto na aldeia do “Trinta” e através do “capitão” *Kinare, na “Ladeira Vermelha”*, cujos homens adultos passaram a coletar a castanha em “colocações” situadas na porção oriental da Reserva Indígena Mãe Maria, num raio de até 20 km de distância da aldeia; para eles, a produção era medida em conjunto (em hectolitros), distintamente dos componentes da “turma do Trinta” que coletavam a castanha nas porções norte e ocidental de Mãe Maria,

---

<sup>40</sup> Há uma extensa bibliografia acerca desta instituição peculiar ao extrativismo na Amazônia: Aramburu, 1995, entre outros

<sup>41</sup> São as localidades na mata onde se concentram as castanheiras, onde são construídos um abrigo para os coletores e um depósito cercado para a castanha, de onde os tropeiros conduzem o transporte (muare) até o depósito no km 25, à beira da rodovia, de onde a produção seguia com destino à Belém.

onde também trabalhavam os castanheiros arregimentados anualmente pelo chefe do Posto, em geral, em Marabá.

De acordo com o Mapa 2, elaborado pelos servidores da FUNAI em 1973, é possível situar as ‘colocações’ nas proximidades das aldeias que eram exploradas pelos índios e aquelas mais distantes (em relação à rodovia), pelos não-índios. Entre os regionais contratados, havia ainda dois tropeiros, com seis muares cada um, que faziam o transporte da produção desde o interior dos castanhais até o depósito, situado à beira da rodovia PA-70 (atual PA-332). O “saldo” ao final da safra - ou seja, a produção auferida, descontado o “aviamento” - era distribuído em dinheiro para a “turma do Trinta” e em bens aos componentes da “turma do Maranhão”; a “comissão”, no entanto, “prometida” pelos agentes tutelares regionais, era apropriada individualmente pelos “capitães” *Krôhokrenhum e Kinare*. Aquele era o “tempo da FUNAI” ou o “tempo do Osmundo”,<sup>42</sup> referência habitual dos mais velhos em Mãe Maria ao período compreendido entre 1970 e 1976.

Este sistema de exploração econômica de castanha mantido durante dez anos consecutivos em Mãe Maria era formalmente empreendido pela FUNAI através do “Projeto de Extrativismo Vegetal: Castanha-do-Pará”, elaborado em 1972 e executado pela delegacia regional; constituía-se numa das atividades do então Departamento Geral do Patrimônio Indígena e, conforme os dispositivos administrativos da FUNAI, a distribuição dos recursos obtidos com as atividades econômicas dos Postos obedecia um critério estatutário da agência pelo qual 45% estavam destinados ao refinanciamento da atividade, outros 45% deveriam ser aplicados em “projetos comunitários” (em geral, benfeitorias nas instalações dos Postos produtores) e os 10% restantes consistiam no “dízimo” à disposição do

---

<sup>42</sup> Osmundo Antonio dos Anjos, filho de Telésforo Fontes (que fora inspetor regional em Belém na década de 60), era o encarregado do Posto

tutor. *Krôhokrenhum* era enfático ao narrar, em outubro de 1976, a sua decepção diante das “promessas da FUNAI”:

*“Eu pensando que aqui é bom, nós pega dinheiro na hora!... mas que nada!...*

*Primeiro [logo que chegou], quando dinheiro sai pra mim, eu gostei! Mas pensando que era todo tempo assim... Aí nós pegou tudo, um “bolo” de castanha [muita quantidade]:*

*-Agora sim ó! Dinheiro de vocês !! [o chefe do Posto dizia]*

*Aí eu peguei ! tava...bonito!! [ele pensando] ah! é verdade mesmo! agora aqui é bom! eu fico “rico” mesmo! aqui é bom... nós pega dinheiro na hora! Mas que nada !...*

*Aí eu foi ainda pegando a “turma”, mudando pra cá... até a outra “turma”, eu ajeitei... botaram o ... “montanha”, o ... “Maranhão”, que eu deixei, pra botar aqui...terreno...*

*Quando a gente colocou aqui, já começaram, acostumado a “trabalhar”, aí ele fez diferente! ... agora só FUNAI vendia castanha, não mostrava dinheiro, ele [FUNAI] paga como castanheiro...*

*Ah! mentira, rapaz!..., eu digo! (...)*

*Primeiro era... Mizaél do SPI que trabalhou...tempo [do] Mizaél era bom! quando a FUNAI que entrou que era ruim!*

*-“Agora vocês ajunta castanha, corta, aí nós vende, dá mercadoria, tudo! Ele [agentes da FUNAI em Belém] vai dar casa bonita, dar tudo, casa muito boa, vai ter tudo aqui pra vocês!” (grifo meu)*

Embora os integrantes de Mãe Maria estivessem se recuperando em termos populacionais (ver adiante), a sua inserção enquanto mão-de-obra coletora naquele sistema de exploração engendrou insatisfação crescente e um sentimento de engodo em relação às “promessas da FUNAI” de “ficarem ricos” em Mãe Maria, sobretudo entre o grupo do “Trinta”, aos quais haviam se agregado alguns dos componentes do grupo da “montanha” (ver Capítulo IV). *Krôhokrenhum* menciona a alocação das outras “turmas” (“Maranhão” e “montanha”) no “terreno” (o Mãe Maria), fazendo alusão ao seu “consentimento” (“*eu deixei*”, “*eu ajeitei*”), apesar das rivalidades. O fato do grupo chefiado por

*Krôhôkrenhum* ter sido o primeiro a se fixar naquela localidade foi determinante para as relações que começaram a se estabelecer com os integrantes das demais “turmas”, principalmente com a “turma do Maranhão”, que poderiam ser equiparadas, em determinados momentos, àquelas entre captores e cativos.

A desigualdade entre as “promessas da FUNAI” e a situação concreta em Mãe Maria, onde o trabalho na safra de castanha exigia “esforço físico acentuado” (conforme a justificativa do Projeto da 2ª. DR) no decorrer da estação chuvosa, para a obtenção de poucos bens ou algum saldo em dinheiro ao final, somava-se à proibição, pelos agentes tutelares locais, de realizarem a contento os cerimoniais de longa duração (que se iniciam neste período), pois “interrompiam o trabalho” na extração de castanha (segundo o então chefe do Posto em Mãe Maria<sup>43</sup>, devido às conseqüências do consumo considerado exagerado do *kuputi* ou *béarubu*<sup>44</sup>).

Os dados fornecidos por Arnaud (*op.cit*:49) para as safras de castanha do PI Mãe Maria registram a produção de índios e “não-índios” (os regionais arregimentados nas redondezas) e, em 1972, a produção das duas aldeias, separadamente. Os dados por mim recolhidos a partir de então apontam a oscilação comumente observada em relação às safras de castanha-do-Pará, onde a cada dois ou três anos a produção diminui sensivelmente.

---

<sup>43</sup> Uma noite no Posto em Mãe Maria, em fevereiro de 1975, acordei sobressaltada com tiros de revólver para o alto, às 4 horas da madrugada; o chefe do Posto justificava os disparos “para acordar os índios”, a fim de carregarem o caminhão da FUNAI, que transportava a castanha para Belém.

<sup>44</sup> Iguaria ritual feita de massa de mandioca, recheada de carne de caça e assada em forno de pedras quentes, sob a terra (*kia*), também chamada “bérubu” pelos demais grupos Timbira, preparada pelas mulheres ao anoitecer para ser consumida em geral após a corrida de toras, ao amanhecer, em todos os rituais.

**QUADRO 3 - Produção de castanha em Mãe Maria (em hl)**

Ano	Índios	Não-índios	Total	Fonte
1967	553	654	1.107	Arnaud, 1975, p.49
1968	1.042	3.380	4.442	idem
1970	627	4.175	4.802	idem
1972	711 / 359*	2.040	3.110	idem
1974	420	600	1.020	Ferraz, 1975, p.
1975	1.784	2.265	4.049	idem

\* “Trinta” / Ladeira Vermelha

Ao final da safra, a distribuição, pelo chefe do Posto, dos eventuais saldos em dinheiro entre “casados” e “solteiros” proporcionava acesso diferenciado aos bens e relações igualmente distintas com o dinheiro, que alguns na “turma do Maranhão” chamam *ahôk* (folha) ou *kaprĩ*, a mesma forma como denominam os *Mebengokre/kaiapó*; raramente empregam o termo *põre*, tal como chamam os outros Timbira<sup>45</sup>.

No entanto, a manipulação do sistema monetário pelos componentes da “turma do Trinta”, onde a individualização era incentivada pelos agentes tutelares locais, diferenciava-os cada vez mais dos componentes da “turma do Maranhão”, os “brabos”, como eram chamados pelos agentes da FUNAI que, através de uma forma “coletivizada” de distribuição de mercadorias e do monopólio comercial da castanha, tinham propiciado o acesso diferenciado a bens e informações pelos integrantes das duas aldeias.

<sup>45</sup> Ambas as formas são usadas, mas de um modo jocoso pois, apesar da criatividade lingüística dos *Parkatêjê* para neologismos, jamais ouvi um outro termo para “dinheiro”.



Assim, a “turma do Trinta” defendia para si um relativo domínio dos conhecimentos relativos tanto à lida com os *kupẽ* quanto com o dinheiro, enfatizando a necessidade de “aprendizado” por parte dos demais, justificando assim aquelas relações que começavam a se estabelecer tal como entre captores e cativos, ou seja, com os que tinham sido vencidos na “guerra” do contato - e abrigados em território *parkatêjê*.

O pagamento das “comissões” aos “capitães” passou a se constituir em uma prática usual dos agentes tutelares regionais nas aldeias da bacia do Xingu, onde o sistema de exploração econômica de castanha (substituída depois pelas madeiras-de-lei), tinha estabelecido relações clientelísticas com as chefias tradicionais ou não, instituídas como mediadoras; a “comissão” pelo papel do “capitão” de incentivar e organizar, na aldeia, o trabalho para a extração da safra, era estipulada previamente pelos agentes tutelares regionais, em geral, mediante intensa negociação.

Pelo menos no decorrer da safra - seis meses ao ano, desde os preparativos, como limpeza de estradas e ramais de acesso às colocações, reparos de pontes e mata-burros até a coleta (e a cata, ao final) - havia possibilidade de obtenção de alguns bens industrializados, através de relações de patronagem que prevaleceram entre a “FUNAI de Belém” e as chefias e lideranças nas aldeias. As benfeitorias no Posto, onde 45% dos rendimentos auferidos com a comercialização tinham sido investidos, eram as construções em alvenaria - a escola, uma enfermaria e a sede do Posto, no “Trinta”; havia “promessas” dos agentes tutelares regionais e locais de construção de casas na aldeia, “como as da FUNAI”, estimulando a adoção daquele padrão de construção.

A intensificação do grau de manipulação dos mecanismos de controle e coerção dos agentes tutelares voltados para a manutenção daquele sistema de

produção implantado em Mãe Maria viria a acentuar o caráter conflitivo das relações que se desenvolviam, levando finalmente a sua ruptura, como tive oportunidade de analisar anteriormente (Ferraz, 1983, p. 62-67). O período de transição viria a se caracterizar pela crise daquela ordem, onde o desempenho da chefia de *Krôhôkrenhum* viria a ser decisivo para as mudanças desencadeadas (Ferraz, *id.*).

### 3 - A gênese da “Comunidade Indígena Parkatêjê”

A ruptura das relações mantidas com a agência regional da FUNAI (2ª.DR) teve desdobramentos significativos a partir de meados da década de 70, quando a ampliação dos atores sociais da rede de relações dos *Parkatêjê* levou-os a comercializar a safra de castanha diretamente com os exportadores em Belém, processo onde tive participação ativa como coordenadora de um “projeto de desenvolvimento comunitário”, experiência que vinha sendo incentivada pela agência tutelar a nível nacional.<sup>46</sup>

Os recursos financeiros acumulados e tornados disponíveis pela FUNAI através do “Projeto de Emergência para a coordenação da safra de castanha de 1976 pelos “Gaviões de Oeste”, parte inicial do Plano Integrado de Desenvolvimento Comunitário Gavião-Suruí” (Ferraz, 1975) viriam a dar suporte político e institucional às mudanças. Novos atores sociais - a “FUNAI de Brasília” e a “antropóloga coordenadora” - passariam a se contrapor com a

---

<sup>46</sup> Como componente da chamada “política de distensão” que o Brasil atravessou em meados dos anos 70, através de convênios com universidades foram mobilizados antropólogos, para coordenar, no campo e pela FUNAI, os chamados “projetos de desenvolvimento comunitário”, experiências que foram implementadas entre os *Ticuna* do Alto rio Solimões (AM), os *Maku* do Rio Negro (AM), os *Yanomami* (RR / AM), *Nambiquara* (MT / RO), *Krahô* (TO), *Parkatêjê*, *Aikewar* e *Parakanã*, na região de Marabá (PA); estes projetos foram estendidos ainda parcialmente aos Guarani (sul e sudeste) e grupos indígenas da Bahia

orientação clientelística regional. Data desta época a criação da autodenominação coletiva - *Comunidade Indígena Parkatêjê* - assumida pela aldeia do “Trinta” para marcar, exatamente, a diferença em relação à ordem pretérita e aos produtores regionais, não-índios (Ferraz, 1983, p. 89; 1990, p.83). A criação da “Comunidade *Parkatêjê*” surgia ainda como um modo de identificação coletiva com a finalidade de participar dos rituais de interação<sup>47</sup> com agentes diferenciados, que envolviam desde a barganha em torno de preços de mercadorias para a safra (o “rancho”), a arregimentação de mão-de-obra, até a negociação de preços e estabelecimento de contratos para venda de castanha, incluindo os controles financeiros e as contas bancárias.

Naquele ano, quatro lotes de castanha, num total de 2.323 hectolitros, foram comercializados aos exportadores em Belém, mediante contratos de compra e venda firmados pelos “representantes” da “Comunidade”, os que legitimamente atuavam em nome de todos - o próprio *Krôhókrenhum*, sempre acompanhado de *Pàrkrejimõkre* (“Cotia”) e *Kruwa* (ambos da “turma da montanha” - ver Capítulo IV), que fora o responsável pelo controle da “cantina”, o sistema de distribuição de mercadorias no decorrer da safra e pelo pagamento dos castanheiros e tropeiros regionais contratados. Ao mesmo tempo, a ruptura da sistemática do “tempo da FUNAI” consolidava-se em termos do desempenho da “Comunidade”, onde a ausência do controle individual da produção (os “vales”) reafirmou a operação de um critério baseado unicamente na distinção entre “casados” e “solteiros”, remetendo ao sistema de categorias de idade, então enfatizado no modo de distribuição dos recursos provenientes da comercialização da castanha.

---

<sup>47</sup> No sentido conferido por Goffman (1977:33-34), “quando surge a possibilidade física de interação falada, parece que um sistema de práticas, convenções e regras de procedimento é movido, funcionando como um meio para guiar e organizar o fluxo de mensagens(...) entre pessoas que se crêem participantes legítimos”.

O corte tradicional dos cabelos, o sistema de dar nomes pessoais no próprio idioma às crianças eram práticas em desuso entre o grupo do “Trinta” que passaram a se constituir em manifestações que acompanharam o êxito daquele empreendimento, ao lado da realização de cerimoniais de longa duração, reunindo os componentes das duas aldeias (ver adiante). As distinções entre “Trinta” e “Maranhão” adquiriram com vigor a sua expressão ritual logo no início da safra de castanha de 1976, com a realização do *põhytêtet*, a “festa do milho novo”, que inaugura os ciclos cerimoniais de longa duração; assim que o milho amadurece nas roças, sua primeira colheita é realizada pelos anciãos (e vetada aos demais) que trazem uma pequena parte da produção de uma das roças para o pátio da aldeia, onde o milho (assado) é consumido ritualmente apenas por eles - só então os demais podem se dirigir à roças para iniciar a colheita do milho.<sup>48</sup> No mesmo dia, seguem-se as corridas com toras pequenas e os jogos com *prykrã*, pequenas petecas (feitas da palha do milho verde, por um homem e pintadas de urucu por sua mulher), envolvendo todos os componentes dos grupos, homens e mulheres, divididos entre “Trinta” e “Maranhão”; a *prykrã* é jogada para o alto com a palma da mão seguidas vezes até cair no chão, quando é então a vez do outro grupo, estabelecendo-se uma ligeira competição.

“Eles [Maranhão] só quer ser *Hàk* também!” - assim se referia *Krôhokrenhum* a um certo empobrecimento na realização dos rituais após a reunião dos grupos locais onde, para a realização da “brincadeira do *Hàk*” (que se seguiu ao *põhytêtet*), os arranjos promovidos na segmentação ritual em duas metades - *Hàk* e *Pàn* (*gavião e arara*) - visavam a distribuição equitativa dos participantes, o que tem significado importante para a *performance* das várias fases da “brincadeira”, como chamam os rituais. Enquanto grupos locais distintos, ambos possuíam as suas respectivas metades cerimoniais, onde a

<sup>48</sup> A proibição consiste em um perigo a ser evitado que diz respeito à vulnerabilidade de ação dos *mekarô* (espíritos dos mortos), que “vêem” as transgressões deste tipo.

afiliação segue a do nominador e, portanto, não poderia ser mudada pela própria vontade; no entanto, com a criação da “Comunidade”, o arranjo ocorrido internamente entre os componentes dos grupos locais “Trinta” e “Maranhão” em Mãe Maria restaurava as relações de oposição complementar também entre os integrantes das metades cerimoniais.

Conforme apontado por Després (1975, pp.189-190), os estudos acerca dos fenômenos da etnicidade apresentaram um salto teórico com os trabalhos de F.Barth, tratando-os como processos amplamente subjetivos de identificação de status, derivando daí a concepção de que os grupos étnicos (Barth, 1969, p. 13-16) são formados à medida em que os atores utilizam a identidade étnica para categorizar-se a si mesmos e aos outros, para fins de interação. No entanto, conforme o autor (*op.cit.*:191-192), a relação entre a gênese e persistência de fronteiras étnicas (etnogênese) e a organização de relações interétnicas pressupõe um conjunto de regras e modalidades culturais de comportamento (inclusive lingüístico) que presidem essas situações de contato, onde a subjetividade e a objetividade coexistem. O mesmo autor afirma que são

*“processos pelos quais a populações [ao tratar de sistemas pluriétnicos] tornam-se mais ou menos culturalmente diferenciadas em consequência de sua adaptação econômica e social a diferentes ambientes (...) incluindo diversos graus de competição em diferentes tipos de domínio de recursos” (idem:196).*

Neste sentido pode ser entendida a gênese da “Comunidade Parkatêjê”, recobrando as distinções entre os grupos locais a partir de 1976, como uma expressão de fortalecimento étnico com acentuado conteúdo subjetivo e simbólico em vista da ampliação efetiva da rede de relações interétnicas; no entanto, como se verá adiante, as rivalidades internas viriam a permanecer e, paulatinamente, ganhar expressão. A análise das trajetórias dos grupos do “Maranhão” e da “montanha” (ver Capítulo IV) e da construção das alianças com

o grupo do “Trinta” visam sobretudo compreender a transformação das redes de relações intragrupais, ora voltadas, na visão de *Krôhókrenhum*, para a manutenção de uma unidade com fins estratégicos - a “Comunidade” e, mais tarde, a criação da “Associação”, por iniciativa dos mais jovens (ver Capítulo V) - ora para a sua virtual separação, na visão de *Paiare* ou de alguns jovens componentes da “turma do Maranhão”, horizonte de possível cisão e formação de nova aldeia, remetendo ao modo de expansão timbira, conforme explicitado por Azanha (cf. 1984: 10-14), a partir das relações entre os grupos domésticos. Observo que essa questão será retomada ao final do trabalho, nas considerações conclusivas.

#### 4 - O processo de recomposição demográfica

-“Agora tá aumentando! muita criança nascendo, criando!...”  
(*Krôhókrenhum*, 1986)

Com orgulho, *Krôhókrenhum* expressa com frequência a sua satisfação pessoal em constatar o crescimento populacional havido nos últimos anos, o que viabilizou a própria existência da “Comunidade *Parkatêjê*”; tal como no passado, aldeias populosas - e coesas - são motivo de grande satisfação para a chefia, que legitima a sua capacidade de liderança e administração de rivalidades.

Considerando que a depopulação acentuada ocorrida após os primeiros contatos de todos os grupos parecia apontar para a sua extinção (conforme observou Da Matta, quando os visitou em 1961), a análise da recomposição demográfica verificada na sociedade *parkatêjê* é um componente significativo no processo de reorganização social aqui tratado. Ao lado da reunião dos diferentes grupos locais, dos casamentos havidos e do crescimento demográfico daí

decorrente, houve um processo deliberado de 'resgate' de indivíduos que se encontravam junto a outros grupos indígenas ou mesmo em centros urbanos. Enquanto estratégia de sobrevivência, num período crítico imediatamente posterior aos primeiros contatos, *Krôhokrenhum* havia entregado as crianças (órfãs) a "conhecidos" em Itupiranga e Marabá e, através dos dominicanos que lhes davam assistência, duas moças foram levadas para centros urbanos (Ferraz, 1991, p.23). Dos rapazes que foram removidos da aldeia da "montanha" pelos agentes do SPI e da FUNAI, a maior parte retornou, a partir de 1976 e a chamado de *Krôhokrenhum*, já para o Mãe Maria, alguns afastados há quase duas décadas (ver adiante).

Em 1945, de acordo com dados da 2ª. IR / SPI (ver *Ilustração Anexo 4*) a estimativa da população dos "índios Gaviões" era de 500 a 1.000 indivíduos habitando a margem direita do médio Tocantins, já distribuídos em pelo menos seis aldeias (cinco à jusante e uma à montante do Tocantins), conforme os dados de Arnaud (*op.cit.*) e de frei Gil Gomes Leitão, além dos relatos dos mais velhos.

De acordo com os dados de Arnaud (1975:47 ss.), em 1956 o grupo do Cocal sofreu uma baixa populacional considerável como consequência de moléstias contraídas no período de seis meses em que estiveram convivendo com a população de Itupiranga, onde foram "ver como vivia a "gente civilizada", segundo *Krôhokrenhum* (Ferraz, 1983, p.39). Logo após o contato, o grupo era formado por 84 indivíduos, e antes do final de 1956 já estava reduzido a 62 pessoas, sendo 32 crianças (51,6% da população); no ano seguinte, quando retornaram para as proximidades do rio Praia Alta, eram 37 indivíduos, devido a epidemias de gripe e pneumonia contraídas na cidade, que quase levaram à dizimação. Dez anos mais tarde (1967), apenas 29 pessoas compunham o grupo transferido para Mãe Maria, sendo 11 mulheres e 18 homens.

Conforme os dados de junho de 1975 (Ferraz, id.), a população estava distribuída em duas aldeias: o “Trinta” com 52 pessoas, sendo 9 mulheres, 21 homens adultos e 22 crianças (9 do sexo feminino e 13 do sexo masculino) e a “Ladeira Vermelha”, abrigando a “turma do Maranhão”, formada por 47 indivíduos, com 13 mulheres, 19 homens adultos e 15 crianças (5 do sexo feminino e 10 do sexo masculino). Apesar do desequilíbrio verificado com a presença de um número elevado de solteiros, sobretudo na aldeia do “Trinta” (que reunia rapazes da “montanha” - ver Capítulo III), que só teriam possibilidades de casamento com uma geração anterior a sua - e, portanto, dali a dez anos, no mínimo - havia apenas um único casamento com uma jovem regional, filha de um antigo servidor do SPI.

#### QUADRO 4 - Dados Populacionais / “Turmas” Separadas

ANO	POPULAÇÃO	FONTE
1945	500-1000	SPI (estimativa)
“COCAL” (“Trinta”)		
1955	84	Arnaud, 1975, p.47
1956	62	id.
1957 (jun)	37	id.
1967	29	id.
1975 (jun)	52 (+ 4 Guarani + 1 não índia)	Ferraz, 1983, p.63
1976 (dez)	65 (+ 4 Guarani + 3 não índias)	(id.)
1979	71	(id.)
“MARANHÃO”		
1968	54 (26 F 28 M)	Arnaud, <i>op.cit.</i> :75
1969	45 (Maguari)	id.
1972	41	id.
1975 (jun)	47	Ferraz, 1983, p.63
1976 (dez)	52	id.
1977	57	id.
1979	58 (20 F /38 M)	id.

Com o êxito da comercialização da safra de 1976 e a expectativa de melhoria das condições de vida em Mãe Maria, outras duas jovens regionais se



casaram, respectivamente, com um componente do grupo da “montanha” (*Pàrkrekapare*, o Catarino) e com um sobrinho (ZS) de *Krôhókrenhum* (*Krowapeire*), casamentos que só foram desfeitos em 1990<sup>49</sup> e 1996. As mudanças ocorridas tinham trazido a possibilidade de recuperar muitos dos componentes dos grupos, dispersos em outras aldeias ou até mesmo em cidades; a chamado de *Krôhókrenhum*, ainda em 1975, retornaram duas moças que, em 1967, tinham sido levadas por frei Gil Gomes Leitão; uma delas, possivelmente Arara (cuja mãe, raptada por eles na mata, viera a falecer quando estavam na aldeia junto ao rio Praia Alta, nas imediações de Itupiranga), fora levada para junto de uma família em Goiânia (GO) e a outra (filha de *Jôkôrenhum*, irmão mais moço de *Krôhókrenhum*), para Conceição do Araguaia (PA). Das quatro meninas do grupo do Cocal que tinham sido entregues a conhecidos em Marabá, apenas uma delas (*Totore*) voltou por um período mais prolongado; casada com um regional e não tendo se adaptado à vida na aldeia, retornou à Belém<sup>50</sup>. *Kwyikwyire*, a irmã mais moça de *Krôhókrenhum*, é professora primária em Itupiranga; esporadicamente visita o “Mãe Maria”, para onde a sua filha mais velha transferiu-se em 1992, tendo se casado com um filho de *Paiare*. Raras vezes há notícias de *Tukwere* e *Rôjôre* (ambas originárias da “turma do Moju”), que nunca retornaram.

Entre a “turma do Maranhão”, por ocasião da morte de uma mulher adulta (1974) sua filha mais nova, com cerca de seis anos (que a acompanhava) foi provavelmente raptada no hospital em Belém, onde a mãe estivera internada; durante anos seguidos, apesar dos insistentes apelos dos familiares na aldeia (irmãos e pai) aos agentes tutelares locais, a menina não foi recuperada. Paradoxalmente, por iniciativa dos representantes da FUNAI em Belém, em 1981

<sup>49</sup> Com a morte acidental de Catarino (em julho de 1990, quando derrubavam uma nova roça, ele foi atingido com a queda de uma árvore), a viúva permaneceu na aldeia com os filhos e, em 1994, casou-se novamente com um rapaz da “turma do Maranhão”.

<sup>50</sup> Como auxiliar de enfermagem, passou a trabalhar na “Casa do Índio”, da FUNAI.

foram incorporadas à aldeia do “Trinta” - onde foram introduzidas como “filhas de *Krôhôkrenhum*” - duas meninas *Waiãpi* (grupo Tupi a noroeste do Estado do Amapá), cuja mãe havia falecido num hospital em Belém.<sup>51</sup> Apenas uma delas vive atualmente em Mãe Maria, onde se casou com

O esvaziamento demográfico prolongado em Mãe Maria levou-os, a partir da década de 80, a buscar esposas entre as regionais e também entre outros grupos; as visitas dos rapazes solteiros aos *Pykobjê*, também conhecidos como “Gaviões” de Amarante (MA), tinham por objetivo buscar esposas e trazê-las para o Mãe Maria. Apesar das pressões dos afins (dada a regra da uxorilocalidade), ocorreram cinco casamentos, dos quais dois se consolidaram e três se desfizeram, tendo uma mulher e suas duas filhas mais moças retornado em 1986 para a aldeia de origem (“Rubiácea”).

Casamentos entre indivíduos ainda muito jovens (moças e rapazes), além de muitos nascimentos fora do âmbito das relações do casamento e das prestações matrimoniais levaram os jovens da geração pós-contato (com cerca de 30 anos), principalmente, a não observar mais as relações evitativas entre afins (sogros, noras, genros), marcadas por *paham*, “vergonha”, comportamento que marca também as relações entre *krixwy*, os amigos formais.

Embora haja grande número de solteiros, são relativamente poucos (três) os casamentos estáveis (com mais de um filho) com mulheres não-índias; na maioria das vezes, não são casamentos socialmente sancionados quando os cônjuges não cumprem a contento com as suas obrigações sociais, sobretudo quando a nora “não tem parentes na aldeia” (não há reciprocidade nas

---

<sup>51</sup> Apenas uma delas, atualmente com 20 anos, vive em Mãe Maria, onde se casou com um jovem do “Maranhão”. Sua irmã (cerca de dois anos mais velha) “fugiu” da aldeia em junho de 1993 e vive da prostituição em povoados das redondezas.

obrigações). Em não havendo adaptação à vida na aldeia e se ela resolver ir embora (houve seis casos nas últimas duas décadas), dificilmente leva o primeiro filho nascido dessa união, que acaba por permanecer na aldeia, aos cuidados da avó paterna, tal como ocorria tradicionalmente com o primogênito.

Atendendo a um chamado de *Krôhôkrenhum*, alguns indivíduos que estavam afastados por muitos anos retornaram para a nova aldeia que reuniu os três grupos em 1980, chegou *Wyrwytyre (Penxôre)*, da turma da “montanha” que, desde os anos 60, fora morar entre os Tembê (grupo Tupi) do rio Gurupi, onde se casara com uma regional; com eles vieram mais duas filhas da mulher e um menino (filho de *Penxôre*). Em 1984, retornou *Jaxàti (“Piare”)*, cunhado de *Krôhôkrenhum* (irmão de sua finada primeira mulher) que, também desde fins dos anos 60, estivera entre os Tembê do rio Guamá (a cerca de 500 km de distância), onde se casara e formara família numerosa (a mulher e cinco filhos, três moças e dois rapazes); com eles vieram dois enteados e um neto de sua mulher. Em 1996, outra enteada com o marido e quatro filhos pequenos transferiram-se também para o Mãe Maria, agregando-se à casa de *Piare*.<sup>52</sup>

Dois outros homens maduros que se encontram em aldeias Kaiapó - *Mahiti* na aldeia *Kubenkrankegn* e *Mpotomamti* entre os Xikrin do Bacajá - foram removidos, respectivamente, de Mãe Maria (em 1967) e de Tucuruí (em 1968); por algumas vezes, apenas *Mpotomamti* chegou a visitar o Mãe Maria, em estadas de curta permanência, para trabalhar na safra de castanha. Contra *Mahiti*, que nunca mais retornou, pesava a acusação de ter cometido um homicídio em São Félix, logo após a remoção de Itupiranga para o Mãe Maria.

<sup>52</sup> Apesar da morte, há cerca de 40 anos, da primeira esposa de *Krôhôkrenhum*, prevalece a relação de devedor para com o antigo cunhado (“*Piare*”) que passou a desempenhar papel importante, na comunicação inter-geracional, como “professor” e membro do conselho da *Associação Parkatêjê* (ver adiante).

Em 1980, ainda no acampamento junto às obras da nova aldeia, a população estava assim distribuída:

**QUADRO 5 - Dados populacionais - 1980**

Idade	Mulheres	Homens	kupe M	kupe H	Guar.M	Guar. H
0- 10	25	37	1	0	0	1
11-20	9	20	2	1	0	2
21-30	13	14	2	0	0	0
31-40	2	7	0	0	0	0
41-50	2	7	1	0	1	0
51-60	3	3	0	0	0	0
61-70	1	0	0	0	0	0
sub-totais	55	88	6	1	1	3
<b>Totais</b>	<b>143</b>		<b>7</b>		<b>4</b>	

Fonte: Iara Ferraz\*(dados de campo).

Em 1980, havia apenas quatro indivíduos *Mbya* Guarani, originários de Mato Grosso do Sul: uma mulher com cerca de 30 anos, *Krexuteá* (que se casara com *Jökôrenhum*) e seus três filhos, que lá se encontravam desde 1975; em 1987, no entanto, a composição da população em Mãe Maria já contava com uma outra família *Mbya* Guarani, vinda de Xambioá (TO) e composta por dez indivíduos, cinco mulheres e cinco homens (familiares de *Krexuteá*), que haviam formado um pequeno aldeamento junto às roças de mandioca da “Comunidade *Parkatêjê*”, um local conhecido como “Negão”<sup>53</sup>, onde trabalhavam. Desenvolveu-se uma relação de captadores-cativos à medida em que sua permanência no interior de Mãe Maria estava ligada à prestação de serviços nas roças, com o fabrico da farinha de mandioca para a “comunidade”. Em 1989, uma outra família *Mbyá*, vinda de uma aldeia Guajajara (MA) e composta por oito indivíduos (quatro mulheres e quatro homens) foi formar outro aldeamento no km “25”, junto à rodovia.

<sup>53</sup> Era o apelido de um trabalhador originário da Bahia que contrataram (em 1980) para formar um grande roçado de mandioca e banana naquela localidade distante cerca de 10 km da aldeia.

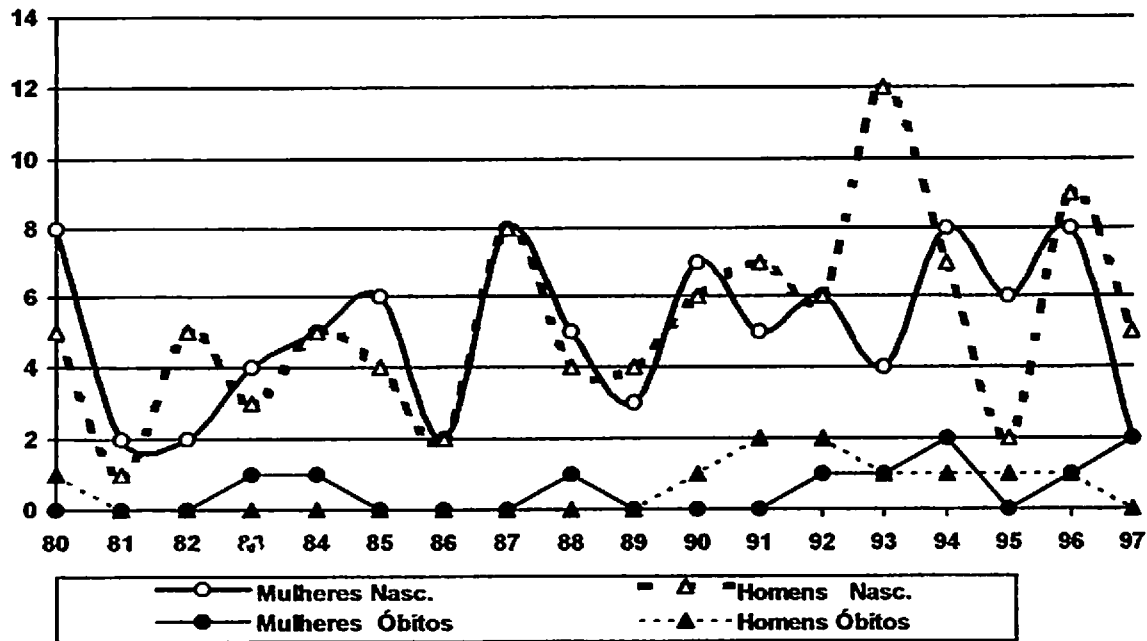
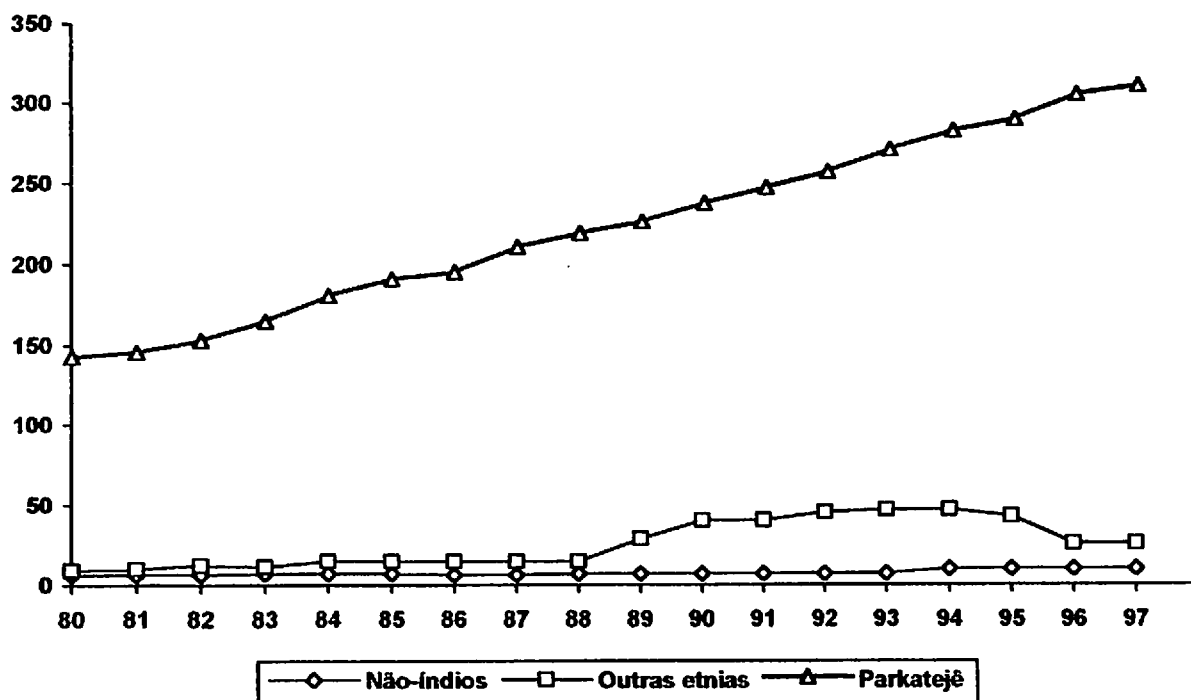
Em 1996, quando os componentes da aldeia Guarani que estavam localizados no “Negão” se transferiram para uma outra área que lhes foi adquirida nas proximidades (distante cerca de 60 km de Marabá)<sup>54</sup>, os *Mbya* já somavam 21 indivíduos, em dois aldeamentos de duas famílias distintas; da outra aldeia que havia se formado em 1989 no km 25 da rodovia (junto ao depósito de castanha), seus nove componentes retornaram a Xambioá. Desta permanência resultaram três casamentos com duas mulheres e um rapaz Guarani, que permaneceram morando em Mãe Maria.

Ao analisar as séries de dados dos últimos dezessete anos (Gráfico 1) referentes ao crescimento da população em Mãe Maria verifica-se que, ao lado da reunião dos grupos locais promovida pelas sucessivas remoções para aquela localidade, o processo de recomposição demográfica ocorreu com o nascimento de um grande número de crianças, observada a baixa taxa de mortalidade.

crescimento populacional havido não chegou, contudo, a equilibrar a distribuição entre os sexos; embora o número de nascimentos e óbitos tenha sido aproximado (entre 1980 e 1997, nasceram 91 mulheres e 95 homens e morreram 10 mulheres e 10 homens, como demonstra o Gráfico 1), a migração de indivíduos do sexo masculino de outros grupos contribuiu para a permanência do desequilíbrio, acentuando a indisponibilidade de moças em idade de se casar. Ao observar os dados referentes a novembro de 1995 (Gráfico 2), a população salta para 344 indivíduos: 290 Parkatêjê (124 mulheres e 153 homens), 42 de outras etnias (*Mbya*, *Pukobjê*, *Tembé*, *Carajá*), sendo 22 mulheres e 20 homens, além de 12 não-índios (9 mulheres e 3 homens) que se agregaram por casamentos.

---

<sup>54</sup> Em agosto de 1995 e de acordo com o Departamento de Assuntos Fundiários da FUNAI, através do Centro de Trabalho Indigenista (SP) uma gleba de 50 hectares foi adquirida de terceiros num ramal da PA-150, a 60 km de Marabá, para estes Guarani.

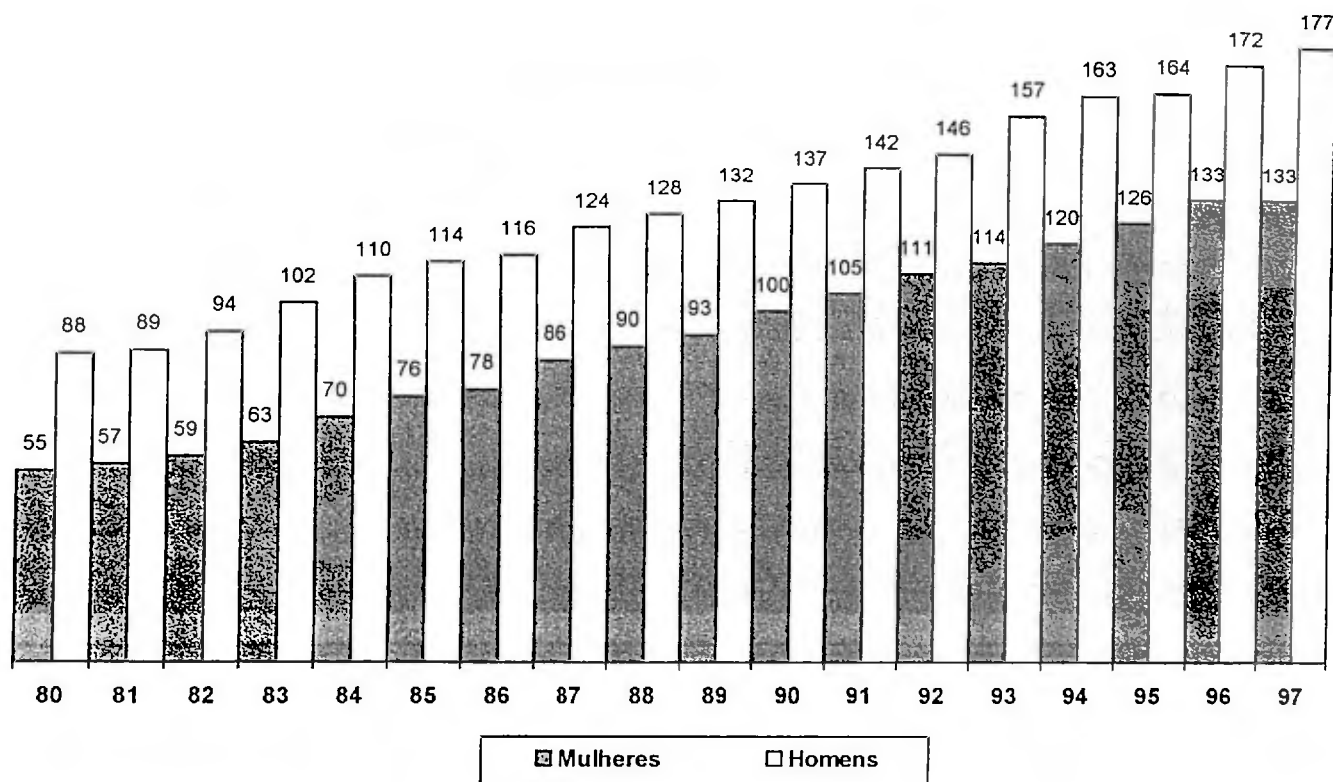
**GRÁFICO 1- Nascimentos e Óbitos - Distribuição por Sexo****GRÁFICO 2 - Crescimento Populacional - 1980-1997**

Os casamentos com não-índias, por sua vez (eram três em novembro de 1997), são socialmente “controlados”, sobretudo pelos genitores, que demonstram sua desaprovação para com as relações dos filhos (rapazes) fora da aldeia, nos povoados das redondezas - o km“40”, distrito de Bom Jesus do Tocantins, onde

muitos estudam e Morada Nova, o km“12”, distrito de Marabá. Não raras vezes, os casamentos de jovens com regionais são uniões temporárias, devido à não observância de certas obrigações e regras de comportamento enquanto “esposas cativas”, referentes às prestações matrimoniais de serviços ao grupo doméstico do marido. O padrão de residência uxorilocal como entre os demais Timbira (Crocker, 1990, p.257; Melatti, 1970; Ladeira, 1982) foi praticamente abandonado desde o contato dos grupos e as transferências para Mãe Maria, verificando-se atualmente o oposto da regra, ou seja, o padrão virilocal, muitas vezes também devido a desavenças pelo fato de serem, em geral, casamentos que não observaram os arranjos dos genitores.

O Gráfico 3 aponta um crescimento populacional estável em Mãe Maria, com uma média de 10 nascimentos ao ano num período de dezessete anos; os dados disponíveis para um período com um amplo intervalo (cerca de trinta anos) em relação a outros grupos Timbira revelam a duplicação da população *Krikati* (230 indivíduos em 1963, segundo o SPI e 530 em 1996, segundo o CTI), quadruplicação entre os *Pykobjê* (145 em 1963, segundo Lave e 520 em 1996, segundo Ladeira, i.p) e a quase quintuplicação entre os *Apinajé* - em 1967 eram 253 indivíduos (segundo da Matta) que, em 1997, somavam 1.025 indivíduos, de acordo com dados da administração regional da FUNAI em Araguaína.

**GRÁFICO 3 - Crescimento populacional - distribuição por sexo**



De acordo com a ótica dos mais velhos em Mãe Maria, ocorre um processo de crescente desordem social com os casamentos entre jovens, com não-índias e muitos nascimentos de crianças sem levar em conta os arranjos matrimoniais efetuados pelos genitores (principalmente pela mãe). A não observância das prestações matrimoniais que se iniciam na adolescência, quando o futuro genro passa a caçar para os futuros sogros, tal como entre os demais grupos Jê, contribuem para esse processo de “desordem” observado pelos mais velhos. As incursões nos povoados vizinhos compõem o elenco de interesses dos jovens (junto com o futebol, abandonando o jogo de flechas) e, ao mesmo tempo, de oposição dos mais velhos, situação que reintroduz a contradição geracional agora face ao projeto do futuro daquela sociedade.



## 5. O sistema de nomeação e a vida ritual: a estratégia dos velhos

Ao lado da recomposição demográfica, a partir de meados da década de 70, um processo de revigoramento étnico verificou-se através da retomada da realização dos ciclos cerimoniais de longa duração, reunindo os componentes das duas aldeias, já sem as injunções restritivas dos agentes locais da FUNAI e mediante o incentivo de *Krôhokrenhum*. O corte tradicional dos cabelos<sup>55</sup>, as pinturas corporais, elementos importantes na realização dos rituais acompanhados dos jogos de flechas (Ferraz, 1985, p.157; 1990, p.86) vêm sendo responsáveis pela “reintrodução” de normas sociais, ou seja, de operadores essenciais para a articulação da sociedade *parkatêjê*, como o sistema de nomeação, através do qual dá-se o recrutamento das frações cerimoniais que compõem todos os rituais timbira (Melatti, 1978) e também as trocas matrimoniais (Ladeira, 1982).

O sistema de dar nomes pessoais estava em desuso, sobretudo entre o grupo do “Trinta”, como consequência da depopulação havida e dos incentivos dos agentes da FUNAI, além de moradores das redondezas, para a adoção de muitos costumes regionais, entre eles o uso da língua portuguesa para os nomes pessoais, acompanhados de laços de “compadrio”, em geral com comerciantes de Marabá<sup>56</sup>. Todas as crianças nascidas após o contato, que só tinham nomes pessoais em língua portuguesa (Iracema, Isabel, Alacid, Nego, Iraceli, Iraci), recuperaram os nomes próprios no idioma, assim como as crianças nascidas a partir de meados da década de 70. A revitalização do sistema de nomeação, sobretudo entre o grupo do “Trinta”, permitiu a arregimentação dos grupos cerimoniais que desempenham papéis específicos, tal como entre os demais

<sup>55</sup> Com a realização dos ciclos cerimoniais de longa duração, os componentes da aldeia do *Trinta* voltaram a deixar os cabelos crescer para poder cortá-los à maneira tradicional, com os sulcos laterais desde as fronteiras. A maioria dos homens do *Trinta* usava os cabelos curtos (cortados no barbeiro em Marabá), por incentivo do pessoal do Posto da FUNAI que os tratava por “mansos” exatamente para se diferenciarem do grupo do Maranhão (os “brabos”).

<sup>56</sup> Entre os costumes regionais adotados estavam o corte dos cabelos dos homens, o padrão de construção das casas e de residência (neolocal) e o uso da língua portuguesa no cotidiano com as crianças.

grupos Timbira; referindo-se aos chamados *Krahó*, Melatti (1979, p.60) salientou:

*“juntamente com o nome pessoal (...) o indivíduo herda uma série de relações sociais: a) passa a pertencer a uma das metades dos pares Wakmeye /Katamye; b) passa a ter os mesmos amigos formais (relação explicada mais adiante) de seu nominador; c) com exceção dos parentes mais próximos, passa a chamar os demais pelos mesmos termos que lhes aplica seu nominador; d) se recebe um de determinados nomes pessoais, tem o privilégio de desempenhar o papel (ou papéis) que a ele está associado; e) se é do sexo masculino, dá-lhe direito de pertencer a um dos grupos componentes das metades do par Khöirumpekëtxë/Harãrumpekëtxë”.*

Não é o meu intuito deter-me aqui na análise do sistema de nomeação entre os grupos Timbira, tratado por outros autores já em profundidade (Melatti, 1979; Carneiro da Cunha, 1978; Ladeira, 1982; Crocker, 1990), a não ser aspectos que considero significativos em relação ao processo de reorganização social que se verifica em Mãe Maria, além de apontar algumas diferenças, comparados aos demais grupos Timbira; deste modo, é provável que a depopulação acentuada e num curto espaço de tempo ocorrida entre os grupos atualmente em Mãe Maria tenha levado a uma redução das segmentações entre cada grupo local; faço esta afirmação devido ao fato de não ter observado a existência de pares de metades mais inclusivas (*Wakmeyer/Katamye* ou *Khöirumpekëtxë/Harãrumpekëtxë* em relação aos *Krahó*, Melatti, *op.cit.*) ou *Kolti* e *Kolrë* em relação aos Apinajé, tratados por Da Matta (1976).

O nome pessoal entre os *Parkatêjê* expressa uma característica da personalidade do nominador, que a torna, assim, conhecida, pública, independentemente da sua conotação social; embora haja preferência por nomes que exaltem qualidades (“nomes bonitos”), não identifiquei um conjunto de nomes atribuídos a esta ou aquela metade, do qual seriam extraídos (como para os

Krahó, segundo Carneiro da Cunha, 1979, p.77, entre outros autores). verifiquei apenas um caso de nomes iguais (como *Kjapramti* - [a madrinha] tem roça bonita e dá as coisas, é generosa - e *Jukapřĩre*, cujo significado é o mesmo) conferidos pela mesma pessoa; o sufixo *kwyjre*<sup>57</sup> designa nome feminino, como *Airomkwyjre* ([madrinha gosta de] andar no mato), *Hàkkwyjre* ([madrinha gostava de] cantar no coro da brincadeira do *Hàk*) ou *Pempkwyjre* (idem, no coro do *Pemp*, ritual de iniciação masculino). O significado do nome é, em geral, literal e descritivo e sua terminação apresenta sempre o sufixo *-re* ou *-ti*, que designam, respectivamente, diminutivo e aumentativo, como *Ipopãre* (a madrinha gosta de cheirar as comidas antes de comer), *Juhõre* ([padrinho gosta] de lavar as mãos), *Kuhêxêre* ([padrinho é] fazedor de corda para arco), *Krowapeire* ([padrinho é] corredor de tora), *Topramti* ([padrinho é] caçador), *Kàjipôkti* ([padrinho] briga no meio do pátio, *kà*), *Krykpentti* ([padrinho]vive zangado).

Ao observar o revigoramento do sistema de dar nomes pessoais sobretudo entre o grupo do “Trinta” e examinando a terminologia de parentesco dos grupos Timbira verifica-se que o termo *kêti* /*kêtêre* (respectivamente alto e forte/baixo e magro) engloba uma série de categorias de parentesco abrangendo MB, MF, FF; o elemento que caracteriza qualquer *kêti*, é a possibilidade de conferir nomes pessoais a ego masculino, que passa a ser chamado *itua* ou *itamxuwa* e seus genitores, *ituahum* (pai do *itua*) e *ituamêxi* (mãe do *itua*), cujo termo recíproco é *nto-kêti* /*nto-kêtêre*.

Do mesmo modo, para ego feminino, os termos *katyi* / *katyre* (se for forte, alta/ magra e baixa) - *tyi* / *tyire* para os demais Timbira - também engloba categorias que abrangem idealmente a FZ, FM e MM ; e assim como entre os *kêti*

<sup>57</sup> A mesma designação do coro feminino - *kwyj* - que canta à frente do cantador na maioria dos cerimoniais, em disposição espacial distinta daquela entre os demais Timbira (longitudinal em relação ao cantador), bem como a movimentação dos braços e o contracanto.

/ *kêtere*, uma característica das parentes denominadas *katyi / katyre* é poder transmitir nomes pessoais a ego feminino (cujos genitores vão chamá-la *nto-katyi/nto-katyre*).

Embora tradicionalmente a preferência fosse, dentre as categorias cobertas por esses termos, pela transmissão de nomes masculinos por MB (real ou classificatório) e de nomes femininos pela FZ (real ou classificatória), a depopulação ocorrida ‘esvaziou’ estas categorias e a prática da nomeação durante um determinado período entre os *Parkatêjê*, processo que se reverteu com o crescimento populacional e as mudanças ocorridas. No entanto, não é raro atualmente os genitores conferirem os nomes pessoais de seus próprios pais (FF para ego masculino e FM para ego feminino), já mortos, preservando o seu lugar na vida social, ao tornar conhecidos os seus nomes pessoais (enquanto qualidades ou características, por sua vez, do seu nominador), resgatando assim a memória de quem não deixou nominandos/seguidores em vida.

Atualmente, no entanto, os critérios para a escolha do *keti* por parte da mãe ou da *katyi* por parte do pai não se prendem aos indivíduos por eles chamados *atõ/atõj* (*B/Z, reais ou classificatórios*) e sim entre aqueles indivíduos que manipulam um maior número de relações intragrúpis, não necessariamente pertencentes às categorias de parentesco preferenciais; a escolha depende sobretudo do contexto das relações de poder vigentes e do status do *kêti/katyi* potenciais. Não raras vezes, porém, o nome é “tomado de volta” pelo nominador, em caso de sobreposição a outros, conferidos por outro nominador, que tenha sido escolhido posteriormente, o que também se verifica entre outros grupos Timbira.

A criança deveria adotar todas as afiliações cerimoniais de seu nominador, mantendo assim as metades temporárias (*Hàk, Pàn / Tep, Têre*.

*Xêxêtere*) que são as unidades básicas nos ciclos cerimoniais que costumam se alternar em Mãe Maria (respectivamente *Hâk* e *Tep*). Ao nascer, cada indivíduo recebe dois nomes, dos quais um só é usado; como salientaram os autores que trataram da nomeação em relação a outros grupos Timbira (Melatti, *op.cit.*; Ladeira, *op.cit.*, entre outros), tanto para as mulheres como para os homens, a transmissão de nomes implica na responsabilidade de atuar enquanto mentor para seus nominandos, guiando-os nos rituais, ensinando cantos, corrida com as toras (para os meninos) e “histórias dos antigos” (os mitos). As relações do *kêti* (ou *katyi*) com o *itua* (ou *itamxua*) são, antes de tudo, rituais, ocasião em que são vistos juntos, desempenhando os mesmos papéis; o *kêti* ainda costuma dar de vez em quando algum adorno cerimonial, ou mesmo só as penas para adornos ou para confecção de flechas. Nesse sentido, nominador e nominando são percebidos praticamente como um único personagem social. Como aponta J.C.Lave (1979) para os *Krĩkati*<sup>58</sup>, esta equação de identidade social é esclarecida ainda mais num conjunto de termos que a própria relação de nomeação compreende e que servem para reafirmar estes laços, expandindo o seu alcance. É assim que cada indivíduo tende a chamar os membros da comunidade (exceto os parentes consangüíneos) pelos mesmos termos de parentesco que lhes aplica aquele que lhe deu o nome, além de adotar os seus amigos formais.

Desde jovem, antes mesmo de ter filhos, o indivíduo pode passar a ser chamado por tecnonímia, uma vez que sua irmã (preferencialmente) já designou o nominador para o seu primogênito; na aldeia do “Trinta”, apesar do tempo transcorrido e da morte dos primogênitos (que originaram o nome pelo qual são chamados), *Krôhókrenhum* (o sufixo *nhum* designa “pai de”) - cujo nome pessoal é *Topramre* (caçador) e seu irmão *Jôkôrenhum* (cujo nome era *Kapjêr*) e seu

<sup>58</sup> Entre este grupo assim como entre os demais timbira, a nomeação dá-se sob forma de transmissão de um conjunto de nomes praticamente herdados, sempre como uma unidade (e, portanto, um repertório finito), conjuntos estes que definem grupos sociais, localizando os indivíduos em classes, a partir da iniciação (não apenas cerimoniais), o que não se verifica entre os grupos em Mãe Maria.

MZS mais velho, *Krowakrarenhum* (que se chama *Warhyre*, mas é chamado *Jenxôre*) mantiveram seus nomes tecnonímicos.

Assim como para os demais grupos Timbira, entre os *Parkatêjê* o sistema de nomeação desempenha um papel duplamente significativo: se, por um lado, reproduz as relações de identidade entre nominador e nominando com a herança de prerrogativas cerimoniais (Melatti, *op.cit.*, p.80; Crocker, 1990, p.290), possibilitando a troca de cônjuges entre filhos de *irmãos reais ou classificatórios (atõ/atõj)* de sexo oposto (Ladeira, *op.cit.*; Crocker, *id.*), simultaneamente reproduz as relações de alteridade através dos amigos formais também herdados do nominador (como apontaram Melatti, 1970; Carneiro da Cunha, 1978, p. 85 e Azanha, 1984, p.30). As relações entre o sistema de nomeação e as trocas matrimoniais como resultado de um arranjo dos genitores (principalmente da mãe), conforme apontou Ladeira (*op.cit.*) em relação a outros grupos Timbira, são responsáveis atualmente apenas em parte pela reprodução física da sociedade *parkatêjê*, assim como o casamento entre filhos de amigos formais, tal como observou Lea (1997, i.p) entre os *Mebengokre*.

Assim como entre os demais grupos Timbira (e também Kaiapó), as relações do nominando para com os amigos formais do nominador são marcadas por *paham* (vergonha)<sup>59</sup>, onde não devem conversar entre si e nem pronunciar o nome do outro (também entre sogros, genros e noras), ao se cruzarem num caminho devem passar ao largo e, se são de sexos opostos, não podem manter relações sexuais; este conjunto de relações evitativas tem como contrapartida uma acentuada solidariedade, através da prestação de serviços em momentos de

<sup>59</sup> *Piaam* para os chamados Kaiapó (Vidal, 1977; Lea, 1986, entre outros).

crise (se transgredidas, o “pagamento” é feito, preferencialmente, com cantos individuais, *jökrepô*, por ocasião de um ritual)<sup>60</sup>.

Circunstâncias particulares levaram-me a observar as relações de amizade formal entre os grupos em Mãe Maria e a ausência dos comportamentos esperados entre aquelas pessoas, tal como os velhos chamavam a atenção. A partir de 1984 passei a registrar acuradamente, em um caderno especial, tanto os dados demográficos e relativos às genealogias dos grupos em Mãe Maria, quanto aqueles que diziam respeito ao sistema de nomeação. Em 1990, no entanto, dei por falta daquele caderno que muitos jovens sempre me pediam emprestado, em geral para verificar as suas ‘datas de nascimento’ (como justificavam o pedido)<sup>61</sup>. Para minha surpresa, o caderno só me foi devolvido cinco anos mais tarde, quando pude então submeter à análise o material ali contido e também refletir sobre o motivo pelo qual as minhas anotações poderiam ter “desaparecido”. Depois de inúmeras conversas informais, principalmente com os jovens (moças e rapazes que tinham se tornado interlocutores ativos na discussão de um projeto de educação na aldeia, a partir de 1990), observei que através das anotações ali contidas acerca do sistema de nomeação e dos amigos formais (genericamente chamados *krixwy*, mas *pinxwyj* para as mulheres, *hàpinire* para os homens, tal como entre os demais Timbira) era possível saber, bem como entre o elenco de nominandos dos próprios genitores, quais os (futuros) cônjuges potenciais (Ladeira, *op.cit.*).

As trocas matrimoniais em Mãe Maria hoje dificilmente levam em consideração os arranjos prévios, motivo de grande preocupação da geração das

<sup>60</sup> Estas obrigações estendem-se mesmo após a morte do amigo formal, onde os préstimos pelos serviços funerários são pagos aos familiares diretos (cabaças e penas foram substituídos por roupas, calçados, e utensílios domésticos).

<sup>61</sup> Em muitos casos, os registros oficiais da FUNAI (Livro de Registro de Nascimentos e de Registro de Óbitos), elaborados em geral pelo chefe do Posto (ou pela enfermeira), continham dados equivocados

mulheres maduras e mais velhas; vários casamentos havidos entre indivíduos muito jovens entre as “turmas” sem observar, no entanto, as “escolhas” feitas pelos genitores levou-os, no início da estação seca de 1997, pela primeira vez em Mãe Maria, a realizar o ritual do *Kókôjre*, onde são tornados públicos os futuros cônjuges, sobretudo entre os filhos dos amigos formais; foi possível observar que os componentes da turma do “Maranhão” comentavam distinções em relação ao desempenho dos participantes, sobretudo à movimentação espacial do ritual, realizada sob a liderança de *Krôhôkrenhum*.

A realização dos ciclos cerimoniais de longa duração que tive oportunidade de presenciar nestes vinte anos pode ser entendida como um dos principais componentes da estratégia dos mais velhos no processo de reorganização social vivido pela Comunidade *Parkatêjê* produzindo, simultaneamente, tanto um significado de fortalecimento étnico e unificação, para fazer frente às relações interétnicas, quanto a segmentação social específica dos ciclos cerimoniais, considerando ainda que são ocasiões privilegiadas para expressar rivalidades e aliviar tensões (conforme apontou Vidal também em relação aos Kaiapó-Xikrin). Assim como entre os demais Timbira, de acordo com Nimuendaju (1946), Melatti (1970,1979) e W.Crocker (1990), a prática da corrida de toras é uma fonte permanente de afirmação de identidade e de um conjunto de oposições internas à sociedade, assim como o jogo de flechas, cuja importância para os grupos em Mãe Maria parece ser tão ou mais significativa do que as corridas com toras, embora ambos traduzam os mesmos os princípios do enfrentamento, da competição e da disputa.

A segmentação em pares ou seções, de acordo com o ciclo cerimonial que se desenvolve, estende-se a todas as etapas dos rituais, desde as trocas alimentares, estendendo-se aos jogos de flechas e às *performances* coletivas dos cantos acompanhados de um instrumento de percussão, o maracá (*kotaj*) e um de



sopro, “buzina” (*hõhi*), utilizados em todos os rituais. Ao final da tarde e início da noite, a intensa movimentação circular (em sentido anti-horário) de todos os componentes distribuídos espacialmente de acordo com a segmentação específica e acompanhando a movimentação do cantador ao redor do pátio central da aldeia, onde terminam os cantos coletivos - *nrerekati* - com contracanto feminino. Seguem-se os cantos individuais masculinos que se prolongam durante toda a madrugada - *jõkrepõi*. A realização da corrida com toras e os banhos rituais pelas mulheres “parentes” marcam o alvorecer<sup>20</sup> a qual se seguem as trocas de alimentos preparados (pelos afins) pelo fornecimento de caça, resultante de expedições coletivas que, em geral, antecedem todos os rituais. Os jogos de flechas, masculinos e femininos, separadamente, preenchem o restante do dia em períodos cerimoniais continuados. Estas são as partes que compõem os rituais que presenciei entre os *Parkatêjê*.

Os registros etnográficos da prática do jogo de flechas entre outros grupos Timbira (Nimuendaju, 1946; Melatti, 1978; Crocker, 1995) revelam a sua realização em períodos cerimoniais ativos, enquanto entre os grupos em Mãe Maria eles se constituem em práticas quase que cotidianas, ou seja, mesmo em períodos de intervalo entre cerimoniais, sobretudo durante a estação seca. No ‘acampamento’, localidade situada nas proximidades da aldeia (mas já no começo da mata) onde os adultos e crianças pequenas costumam passar todo o dia durante a estação seca, homens e mulheres, separadamente, disputam as flechas em pares (em geral “Trinta” versus “Maranhão”), onde os participantes não podem ser sogros/genros, cunhados nem amigos formais. Há dois modos de jogar flechas, um em que as elas são atiradas para frente e à distância (*pyka nã*) e outro em que são atiradas para baixo (*akô nã*) devendo tocar o chão à frente de um pequeno arco fíncado a uma distância de três metros, antes de subir e se deslocar para frente. Na disputa, vence o outro a flecha que for mais longe. Ao final dos caminhos radiais sempre ficam duas ou três pessoas para fiscalizar o jogo e

restituir as flechas aos vencedores após cada partida. No ‘acampamento’, os homens realizam atividades complementares ao jogo, como a confecção das flechas, arcos e cordas para os arcos.<sup>62</sup>

Na estação chuvosa, o *pōhytêtet* (milho novo) é o ritual que inaugura o ciclo cerimonial, que tem continuidade com a “brincadeira do *Hàk*”, com o par *Hàk / Pàn* (Gavião / Arara), no interior do qual desenvolve-se o *Pemp*, ritual de iniciação masculina; *Tep / Têre / Xêxêtere* (Peixe / Lontra / Ariranha) são, por sua vez, as seções em que se segmentam para a realização da “brincadeira do peixe” (*Tep*). *Mê'jên* e *wêwejahôkti* são rituais de trocas diárias de alimentos entre os “não-parentes” (isto é, afins); no primeiro, ocorre uma inversão cerimonial de papéis entre mulheres e homens e, no segundo, as crianças de colo são trocadas e pagas com alimentos preparados pela permanência durante todo o dia entre os “não-parentes”; ambos são complementares aos rituais da estação chuvosa.

Assim que se reuniram todos em uma única aldeia, realizaram o ritual *Wakmêre* (o mesmo nome de uma *corrida de toras* - *Wakmêti* - organizada pela metade *Wakmêye* entre os *Krahó*, de acordo com Melatti, *op.cit.*, p.155-8), ritual ligado à estação seca, onde o par de metades cerimoniais passou a ser “Trinta” e “Maranhão”, permanecendo assim em inúmeros rituais até o presente. *Tepkrākaxiwa* (“prender a cabeça do peixe”<sup>63</sup>) ou *rópkrākaxiwa* (“prender a cabeça da onça”), quando matam uma onça (depositária de espíritos dos mortos, *mêkarõ*, onde *mê*, plural, *karõ*, duplo, espírito, imagem) são rituais ocasionais, de duração curta e que tive oportunidade de presenciar tanto na estação das chuvas (*aury kam*) quanto na seca (*amkrà kam*), o ciclo anual que distingue as fases da vida ritual também para os *Parkatêjê*, assim como para os demais grupos Jê.

<sup>62</sup> As cordas são, em geral, adquiridas no comércio em Marabá e desmanchadas para a confecção daquelas para os arcos, com uma espessura particular.

<sup>63</sup> Este é um ritual masculino para apreensão com as mãos, e dentro de lagoas naturais, do poraquê ou peixe elétrico (*pyb*), para o preparo do *kuputi* (bérarubu) pelas mulheres afins.

Com a finalidade de “reaprender” cantos de rituais que, parcial ou integralmente, deixaram de ser realizados após o contato, a realização de viagens a outras aldeias Timbira - como a que realizaram aos *Krahô* do rio Vermelho, no estado de Tocantins, em julho de 1995 (ou a que pretendem realizar à aldeia do Ponto, dos chamados Canela, no Maranhão) - também faz parte da estratégia dos mais velhos que tem à frente *Krôhokrenhum*. O uso do vídeo e a reprodução da própria imagem integram essa estratégia tornando-a interessante aos jovens e crianças “que gostam de assistir” (ver televisão), como enfatiza o chefe; há cerca de quinze anos, as gravações dos rituais vêm sendo incorporadas como um instrumento auxiliar da memória dos velhos<sup>64</sup>; os jovens, por sua vez, são encarregados de aprender a dominar as técnicas de manuseio desses equipamentos.

É através das “brincadeiras”, como chamam os rituais, que se revela uma importante estratégia dos mais velhos, que correlacionam o aprendizado dos cantos com a preservação do uso do próprio idioma no cotidiano ligado, por sua vez, tanto à garantia do controle efetivo sobre o atual território (o medo da perda), assim como a um movimento simbólico de afirmação étnica.

No âmbito da estratégia dos mais velhos, observei que os componentes da “turma do Maranhão” costumam apontar distinções no desempenho dos rituais em relação à *performance* liderada por *Krôhokrenhum*, tal como por ocasião da “brincadeira do *Kôkôjre*” (macaco), em junho de 1997, em que os filhos de amigos formais - e, portanto, cônjuges potenciais - são apresentados

---

<sup>64</sup> Embora eu tivesse pensado, inicialmente, em tratar nesta ocasião da memória e dos efeitos simbólicos da tecnologia da imagem e da comunicação, esta é uma análise que ainda pretendo empreender oportunamente. Grande parte do material registrado por *Xôntapti* (ZS e nominando de *Krôhokrenhum*) infelizmente não foi preservado devido às condições desfavoráveis de conservação na aldeia (a partir de 1994, houve melhorias e adequação). Desde 1990, cópias do material registrado vem sendo sistematicamente depositadas no Centro de Trabalho Indigenista (SP) que, através do projeto “Video nas aldeias”, vem incentivando essas atividades (gravações, edições e intercâmbio entre aldeias).

publicamente, ritual que não se realizava desde os anos 50. Há ainda um conjunto de distinções dialetais entre o idioma falado pelos componentes do grupo do Trinta e pela “turma do Maranhão”, onde o tempo transcorrido do contato parece ter-se constituído no elemento modificador, conforme as investigações em curso.<sup>65</sup>

No entanto, os esforços das gerações mais velhas e a discussão permanente acerca da importância da realização das “brincadeiras” contrapõem-se ao fato de as crianças e os jovens, sobretudo do “Trinta”, praticamente só falarem em língua portuguesa, embora afirmem ‘entender’ o que falam os pais. Só os adultos com mais de 40 anos comunicam-se no próprio idioma, dirigindo-se porém aos filhos e netos em língua portuguesa, e apenas entre a “turma do Maranhão” há duas mulheres e três homens que são falantes exclusivamente do próprio idioma,<sup>66</sup>

Nas últimas três décadas, pelo menos, por três vezes e sempre na estação seca (junho/julho) - em 1986, 1991 e 1997 - realizaram uma parte do ritual de iniciação masculina que estava em completo desuso desde a transferência para Mãe Maria: a perfuração do lábio inferior dos rapazes iniciandos para a colocação do *akà*, um pequeno cilindro de pau d’arco. Entre os demais grupos Timbira, apenas entre os *Apinajé* ocorre essa mesma prática de

---

<sup>65</sup> Desde 1990, a equipe da Profa. Leopoldina Araújo (UFPA) vem realizando uma pesquisa linguística acerca das diferenças dialetais entre os grupos do “Maranhão” e “Trinta”; tanto o léxico diferenciado quanto a prosódia (acelerada) que caracteriza o dialeto dos componentes do grupo do “Maranhão” distinguem-nos dos demais Timbira, havendo porém inteligibilidade mútua, conforme pude depreender de relatos das viagens realizadas pelos componentes da aldeia ao Rio Vermelho, uma das aldeias *Krahô* (TO) e aos *Pykobjê* (MA), únicos grupos com os quais vêm mantendo contatos recentes.

<sup>66</sup> *Kajipókti*, um dos homens mais velhos entre a “turma do Maranhão” fez uma observação associando a aprendizagem da escrita excessiva (através da escola) com o “fechamento dos ouvidos” em relação aos mais velhos e a ausência de *paham*, referindo-se tanto aos casamentos dos muito jovens (jocosamente chamados “casadinhos”), com não-índias e a não observância dos arranjos dos genitores e das prestações matrimoniais, quanto as relações evitativas e de cooperação, que marcam os laços com os afins e os amigos formais

perfuração, aliada à dos lobos auriculares para o uso de discos de madeira, inexistentes, por sua vez, entre os grupos em Mãe Maria.

A colocação do *akà* faz parte do *Pemp*, ritual de iniciação masculina realizado em geral no decorrer do *Hàk*, ciclo cerimonial da estação seca, o mesmo nome de uma das metades em que se segmentam (a outra é a metade *Pàn*, Arara) e envolve a participação de especialistas: enquanto a mãe segura a cabeça do rapaz, um dos xamãs, utilizando um osso fino de perna de veado, faz a perfuração e, imediatamente, o outro especialista introduz o *akà*. Durante a cicatrização, segue-se um período de resguardo alimentar e abstinência sexual dos iniciandos (em 1986, eram doze rapazes, cujas idades variavam entre 13 e 28 anos e, em 1997, eram seis rapazes, entre 14 e 17 anos<sup>67</sup>), com a proibição de ingestão de carnes de jabuti branco, paca, veado e certos tubérculos (batata branca, mandioca, cará), “para que se tornem exímios corredores de toras”, qualidade que encerra grande prestígio na sociedade *parkatêjê*, envolvendo disputa e competição permanentes, valores consagrados no mito de origem *parkatêjê*, as relações entre *Pyt* e *Kaxêr*, Sol e Lua, os demiurgos (encontra-se em anexo a versão que me foi narrada por *Krôhokrenhum* em 1986):

Confeccionados por especialista (*Krôhokrenhum*), os *akà* eram progressivamente substituídos por discos de tamanho maior, até alcançar um diâmetro de dois centímetros. A maioria dos rapazes abandonou o uso do *akà* e, em Mãe Maria, há apenas um adulto, com cerca de 40 anos, que usa o disco labial. Verificou-se que o desuso levou à diminuição e obstrução do orifício, tal como se observa praticamente entre todos os homens adultos em Mãe Maria; no entanto, parece que, para um homem, a importância reside exatamente em ter a marca distintiva - e não mais em usar o *akà*. No ritual realizado em 1986, todos os

<sup>67</sup> No ritual realizado em 1986, todos os rapazes dos três grupos sofreram a perfuração labial; no entanto, apenas alguns a mantiveram, sobretudo observando o resguardo.

rapazes dos três grupos sofreram a perfuração labial; no entanto, apenas alguns a mantiveram, sobretudo observando as regras do resguardo.

## CAPÍTULO IV

### “REMANESCENTES”: A ‘TURMA DA MONTANHA’

Uma colina com ampla visão sobre o rio Tocantins originou o nome do local e do grupo que ali se fixou, *akrãtikatêjê*, o grupo da “montanha”, cujos componentes vieram se estabelecer, em 1960, junto às instalações do SPI, no Posto Indígena Gaviões (fundado em 1946), em terras concedidas pelo Estado do Pará aos “Gaviões”, em março de 1945, por permuta da área reservada em 1921 (ver Capítulo II). Como chamou a atenção Arnaud (1975, p.64), os demais grupos locais tinham sido contatados em áreas onde o órgão tutelar não dispunha de instalações ou pessoal como na “montanha”, onde o monopólio dos atos de definir e controlar a vida do grupo, peculiar ao poder tutelar (Lima, 1995, p.74), marcou a fase imediatamente posterior ao contato.

Conforme a ideologia do SPI, o Posto deveria ter uma vida econômica ativa e independente, à medida do possível, do abastecimento das Inspetorias Regionais, instâncias administrativas de porte médio, localizadas nas capitais; no Posto, a produção era gerida pelos agentes tutelares de modo a disciplinar as relações dos integrantes do grupo da “montanha” com segmentos da população de Tucuruí (então a 40 minutos de barco a motor), que os via ainda como “selvagens”. A possibilidade de obtenção de bens na cidade estimulava o comércio individual de castanha (em pouca quantidade, segundo Arnaud, *id.*, *ibid.*), frutos, carnes e couros de animais silvestres, além de peixe e farinha de mandioca; a ênfase na obtenção de lucro e valores individualizantes passariam a predominar entre os componentes do grupo, então drasticamente reduzido em curto espaço de tempo.

De acordo com o mesmo autor (*op.cit.*,p.60), em 1958 e, portanto, antes do grupo se fixar junto ao Posto, era formado por 74 indivíduos<sup>68</sup> e, três anos mais tarde, estava reduzido a 37 componentes devido a epidemias de gripe e sarampo; ainda segundo o autor, entre março de 1961 e setembro de 1962, os “Gaviões da montanha”, como eram chamados, passaram a ser apenas 21 indivíduos, reduzidos em 1970 a 12 homens e 4 mulheres.

Por falta de pessoal e interesse dos índios que, no início da estação chuvosa, dedicavam-se à coleta de castanha, as atividades agrícolas no Posto não eram suficientes para o abastecimento, tendo levado a uma crise alimentar, já a partir de 1966 (Arnaud, *op.cit.*,p.66), quando a caça ia se tornando cada vez mais rara, dada a procura para venda em Tucuruí.<sup>69</sup> Desentendimentos entre os integrantes do grupo e o encarregado do Posto continuaram ocorrendo a partir de 1967, “face à política empresarial posta em prática pelo órgão oficial”, segundo o autor (*id.,ibid.*), com o monopólio da comercialização da castanha e outros gêneros, por preços inferiores aos de Tucuruí; além disso, entre os componentes do grupo da “montanha” havia a insatisfação de só receberem os “saldos” após a venda da castanha em Belém.

Entre 1965 e 1970, os integrantes de duas famílias de missionários evangélicos da Missão Novas Tribos do Brasil revezaram-se no Posto da “montanha” onde, ao lado das práticas de alfabetização e evangelização, auxiliavam os agentes tutelares na assistência sanitária ao grupo; o conhecimento do idioma timbira havia sido adquirido pelos missionários através dos estudos lingüísticos que vinham realizando entre os *Ramkokamekra* (chamados Canela) no Maranhão. Assim, tanto o conjunto das ações da agência tutelar quanto as

<sup>68</sup> Este número deve ser, portanto, uma estimativa

<sup>69</sup> De acordo com o mesmo autor (*id.,ibid*) esta demanda iria decrescer com a chegada ao mercado de Tucuruí da produção de carne bovina de Marabá



ações missionárias confluíam para amenizar os estereótipos de “selvagens” e “temíveis” vigentes entre a população regional durante décadas.

Os argumentos persuasivos usados pelos agentes tutelares para a remoção de todos os grupos para o Posto Mãe Maria estavam baseados na “propriedade” da terra, na abundância de bens industrializados que estariam disponíveis na nova localidade através da comercialização da castanha e na “reunião aos parentes”, argumento que já havia sido empregado por ocasião da transferência da “turma do Maranhão” (ver Capítulo III). Em relação ao grupo da “montanha”, os ardis surgiam acrescidos de “promessas” de recompensas monetárias pela transferência e o drama vivido pelos seus integrantes durante mais de uma década culminaria com a fusão compulsória aos grupos do “Trinta” e “Maranhão”, em Mãe Maria.

O tratamento como “remanescentes” dispensado aos componentes do grupo da montanha” justificava as iniciativas dos agentes tutelares de promover o esvaziamento daquela área, levando à extinção do PI Gaviões em 1974. No entanto, as rivalidades existentes entre os dois grupos retardaram as remoções, apesar das pressões dos agentes da FUNAI, às quais logo se aliaram aquelas provenientes de agentes das empresas que viriam a construir a usina hidrelétrica de Tucuruí exatamente na área da “montanha”.

## 1. As ações da FUNAI

Se o “tempo do SPI” era caracterizado pela relativa abundância de bens no Posto, as mudanças ocorridas em 1968, quando foi criada a FUNAI (num contexto de crise de autoridade e acusações de corrupção que tinham levado ao fim do SPI) estariam relacionadas a alterações no modo do exercício do poder tutelar, sob a égide da administração militar do Estado e dos interesses na apropriação das terras indígenas para empreendimentos infra-estruturais, como rodovias, hidrelétricas e linhas de transmissão, que caracterizaram formas violentas da política de desenvolvimento e ocupação na porção oriental da Amazônia (Almeida, 1986; Hall, 1990; Hébette, 1989, entre outros).

Em 1968, os primeiros a sair da área da “montanha” foram *Kôkaprôti* (“*Kinaré*”) e *Pàrkrejimõkre* (chamado “Cotia”), requisitados pelos agentes da FUNAI para atuar como “intérpretes” na “frente de atração” do grupo que tinha se dirigido a montante do rio Tocantins e que começava a entrar em choque com posseiros e grileiros nas proximidades de Imperatriz, no Maranhão (ver Capítulo III). Em seguida, um jovem adulto (*Wyrwytyre*) foi transferido para junto dos Tembé do rio Guamá, onde permaneceu até 1980; em 1970, um jovem solteiro, *Kruwa*, fora trabalhar na Base Avançada de Itaituba, como auxiliar de topografia na abertura da rodovia Transamazônica (trecho Itaituba-Jacareacanga), tendo voltado quase um ano depois, para o “Trinta”, em Mãe Maria.<sup>70</sup>

Mediante o argumento de que iriam “pegar dinheiro na hora”, como diziam os agentes da FUNAI, de acordo com *Pempkôti* (chamado ‘*Tôn*’, hoje com cerca de 50 anos), um dos componentes do grupo da “montanha” que, em 1971, junto com outros três rapazes solteiros, foram persuadidos a se retirar

<sup>70</sup> *Kruwa*, que tinha sido alfabetizado pelos missionários evangélicos, deixou um extenso e rico diário escrito durante este período.

daquela localidade e levados pelos agentes tutelares regionais primeiramente para Belém, de onde foram transferidos para outras áreas indígenas na bacia do médio rio Xingu, dois deles para atuar em frentes de atração dos grupos Kaiapó (Kararaô, Bacajá e Kokraimoro) e os demais “para aprender a trabalhar” na coleta safra de castanha. Segundo *Pempkôti*, era a forma como os agentes da FUNAI em Tucuruí justificavam as suas remoções; três deles retornaram para o Mãe Maria seis meses mais tarde. *Mpotomamti*, então com menos de 18 anos, permaneceu no Bacajá onde veio a se casar, tendo posteriormente visitado o Mãe Maria apenas algumas vezes. Das mulheres, apenas *Akukàre* (“Tuirí”) havia se transferido em 1970 para o “Trinta”, para reunir-se a *Kukukaprêkre*, (“Supercílio”, o irmão classificatório mais moço de *Krôhôkrenhum*), com quem tinha se casado na aldeia do grupo do Cocal, nas proximidades de Itupiranga.

Em 1975, com o início das obras da barragem, uma mulher adulta<sup>71</sup>, seu filho com 11 anos (Bira) e dois rapazes solteiros foram transferidos para o Mãe Maria. Na “montanha” permaneceram *Rônõre* - a “mamãe grande”, como os agentes tutelares a chamavam devido a sua personalidade e liderança entre o grupo - seu marido, os dois filhos mais novos (ainda pequenos), a neta Deusa, o sobrinhos Luís e Catarino, além de *Paiare*, primogênito de *Rônõre*, casado com uma regional e seus dois filhos pequenos.

Os relatos de *Rônõre*, registrados a partir de 1988 em sua casa na aldeia do “Trinta”, referem-se ao final da década de 60 e início dos anos 70; revelam o grau de tensão existente nas relações entre os componentes do grupo e os agentes da FUNAI (então recém-instalada em substituição ao SPI), inicialmente disputando gêneros alimentícios com os quais o Posto era abastecido e que, sob a administração anterior, eram distribuídos também aos componentes do grupo; o

---

<sup>71</sup> *Purhère* viria a falecer em Mãe Maria logo em seguida.

seu reduzido contingente acabou por cessar as ações de proteção na “montanha” e logo começaram as pressões por parte dos agentes tutelares para que abandonassem aquela localidade. Em seu relato pleno de gestos vigorosos e alterando a tonalidade da voz ao reproduzir os diálogos veementes e as ameaças dos agentes da “FUNAI de Belém” que se deslocavam à Tucuruí, *Rônõre* narrou fatos vivenciados por ela<sup>72</sup>:

*“Quando ‘Batata’ velho [servidor do SPI que trabalhava no Posto] começou:*

*- ‘Mbora “mamãe grande” ! nós num vamo agüentar... nós mata Paiare, nós mata mesmo vocês! vocês tudo num presta, num trabalha! só pra roubar mesmo! [gêneros alimentícios do Posto]*

*- Olha “Batata” [respondia ela], tu que rouba mesmo! até a casa nós [nossa], tu que rouba, rouba muito ! Só pra ti, “rancho” [os alimentos], é açúcar nós [nosso], café... ” - por causa de açúcar que nós briga!... mas eu sou é ‘danado’ quando é novo, eu tou ‘danado’ mesmo também! Só nós mesmo, as muié!...*

*Primeiro FUNAI atenta [provoca] nós! FUNAI que ‘atenta’ nós!:*

*- “Eu mata! agora eu mata!” [diziam os agentes da FUNAI]*

*Eu tava ainda... não sabe falar né? [português], só fala na ‘gíria’ mesmo! [como os agentes tutelares se referiam ao idioma nativo]*

*Aí eu fala, chora, bate a porta! quando ele... [diz] que quer matar! eu digo,*

*- “Quero ver que tu mata, mata nós ! pode matar! eu quero ver que tu mata logo!” [desafiando-o]*

*- “A FUNAI vai tirar tudo!” - aí quando começou assim, briga com nós: -*

*“Vai sair daqui ! carrega bagulho! a FUNAI num quer pra entrar na casa [a sede do Posto], “presidente” num quer, “governo” num quer! num era a terra do vocês não! Paiare num tem nada, num era a terra dele!” - começaram a ‘atentar’!*

*Pai dele [‘de criação’ de Paiare, Kônxàti] doente vai ‘mbora Belém, só ele [Paiare] lutando mesmo, só nós mesmo! Carregaram galinha, porco...*

*(Paiare: - “Era coronel Bloise, tenente Cesar... pessoal velho da 2ª.DR”... )*

*() ‘governo’ quando ele manda, ele veio, agora ele **grita** com nós!*

<sup>72</sup> Em todo o depoimento, as intervenções de *Paiare* estão entre parênteses e algumas elucidações minhas entre colchetes

- “Quero ver que num sai daí! sai logo! num era a terra do vocês, a terra é do governo! agora sai tudo! ele num quer mais vocês não! Paiare, moleque, num tem nada aí, moleque! num trabalha! num tem nada!... Sai! pode sair, mudar!! Se num sai, eu carrega!! qual é a galinha? eu ‘marra tudo no pé... eu ‘marra tudo! eu bota no avião, aí eu joga no mato! eu num quero que tu mora aqui! eu vou derrubar tudo a casa!” (Rônõre, 1988, grifo meu).

Rônõre refere-se à provocação e ao desafio das intervenções dos agentes da FUNAI, em diálogos ásperos, onde a exacerbação do poder tutelar (“o ‘governo’, quando ele manda, ele grita com nós!”) denota a violência crescente das ações; o argumento de que “a terra não é de vocês, a terra é do governo” era enfatizado pelos agentes da FUNAI que se deslocavam de Belém para Tucuruí (como esclarece *Paiare*) para tentar convencer os componentes do grupo da “montanha” a se transferir, mediante a acusação de que “não trabalhavam, só roubavam” e apelos à autoridade (o “presidente” ou “o governo não quer”) em relação à permanência do grupo naquela localidade, onde a ameaça de destruição de bens pessoais e animais domésticos viria a se acirrar com ameaças de destruição física e aniquilamento, diante da resistência dos componentes do grupo.

De acordo com a narrativa de Rônõre, o período das remoções dos rapazes solteiros (início de 1970) foi marcado por inúmeras incertezas e pelo engodo, diante do argumento igualmente persuasivo por parte dos agentes tutelares de que ao receberem o pagamento pelo trabalho na coleta da castanha, retornariam para a “montanha”, o que não ocorreu, pois daquelas áreas na bacia do rio Xingu foram levados diretamente para o Mãe Maria:

“ Já, a FUNAI já carregaram tudo: Kinare, Cutia, Catarino, Tono...(Penxôre tava ainda...), Ajanã, Manoel... carregaram Kruwa... Zé Preto... carregaram tudo pra cá! só... nós mesmo! só ele mesmo [Paiare ficou] ... já mudaram pra cá, tudo!

- “Ah! pra levar... eu vou... jogar pra cortar castanha, vender, ele pega dinheiro, vem ‘mbora!” (só mentir pra enganar nós...) *Aí quando é que Pedro Freitas [antigo servidor do SPI] entrou: - ‘Mbora, ‘mbora, leva roupa, leva tudo, ‘mbora pra Tucurui agora !”*

- “Por que que eu vou me ‘mbora?? Por que eu vou sair dai ?”

- “Não! pode ‘mbora mesmo! num quer mais! Paiare num trabalha, só fazer farinha! a FUNAI num quer! tu sai daí!!” [gritando]

*Aí quando nós num saber, leva tudo as coisa ! coitado do cachorro! (eu cria muito cachorro bom!) ficou chorando, eu bota no carro tudo bagulho! tudo levaram [para] Tucuruí... Agora o... Pedro Freitas falava assim:*

- “Aonde nós vamos jogar caboclo?” [e ela pensava] (“Aonde ‘jogar’? aonde a terra pra nós jogar ? num tem lugar... num sei onde [vão] ‘jogar’ ?!”)

*Aí eu só escutando... Quando atravessaram no Tucuruí, aí, [dirigiram-se à casa ] amigo do nós (era só nós dormir lá...) aí eu escutando... eu digo:*

- “Olha, eu num vou pra lá Belém não! eu num vou mesmo! eu já escutei, eu num quero não!!”

- “Ah! ‘mbora, ‘mbora, deixa aqui!”

*Aí com raiva, carregaram tudo bagulho assim da casa...ele vem, tudo vem em cima!*

(Paiare: - “Amauri, cel. Bloise.. tenente... foi tudinho!” [pessoal da 2ª. Delegacia Regional /FUNAI]) (grifo meu)

A ameaça de destruição dos bens pessoais, das casas na “montanha” e a incerteza em relação ao local para onde seriam levados (‘jogados’) traduziam-se, para Rônõre, em grande sofrimento; ela se recorda da ocasião quando o marido foi levado para tratamento em Belém<sup>73</sup> e, em seguida, seus sobrinhos foram transferidos para o Mãe Maria. Ao mesmo tempo, lembra-se dos argumentos persuasivos voltados para a abundância de bens industrializados em Mãe Maria, utilizados pelos agentes tutelares para convencê-la :

- “Agora meu marido, chorando... levaram ele... levou a Deusa [primogênita de Paiare], Toín, Luís [ambos filhos de sua irmã] não! Luís ficou lá com

<sup>73</sup> Kônxiati, o segundo marido de Rônõre, fora acometido de blastomicose pulmonar

Catarino [filho de Krôtire, seu irmão]. *Aí carregaram TUUUDO...meu criança... aí eu ficou... mas me 'atenta' ! [provoca]; aí eu num sair mesmo! eu num carrega mesmo! quando ele carrega mala, bota...[objetos pessoais] [ela disse:]*

- *"Eu num vou mesmo! eu num sai daqui!!!"*

*Aquele Fontes, finado Fontes [Telésforo Fontes], também [disse]:*

- *"Não! meu filho, vai! pode vai! vai com Kinare, Kinare... com outro "caboclo"<sup>74</sup> [a "turma do Maranhão", já em Mãe Maria, onde Kinare era o 'capitão'], teu parente! Tem muuuuito... panela, tem muuinto... cama! tem casa boa, tem tudo!!"*

- *"Mas tem, é dele!! num é meu não! eu num vou! eu mesmo num vou!" - eu chorei! - "num vou mesmo!"*

*Até levaram pessoal, só nós, com Catarino, só nós, eu com saudade do Zeca [seu filho caçula], a Deusa pequena... eu aí chorava, só!! Ai Catarino arrumou carona vem 'mbora voltar na 'montanha' ! que chama KAJAPRÝ [?] nós morava lá! Só mesmo quando eu começa trabalho, levaram tudo! Demora, demora... Expedito [Arnaud] vem:*

- *" 'Mbora, meu filho! Lava... sábado lava roupa, rede...[para arrumar os pertences] " teu marido mora no Mãe Maria agora... tu leva comer lá..." [para que ela fosse cuidar do marido, recém-saído do hospital]*

- *"Mas eu num vou não! jeito nenhum eu num vou não! eu num quero não!!"*

*Aí eu por causa dele [Paiare] eu chora...aí levaram... mulher dele, levaram TUDO! nem outro ficaram... eles querem 'mbora tudo!... só nós mesmo![ficamos]*

- *" 'Mbora meu filho! teu marido tá no Mãe Maria... leva Matias [seu outro filho] , leva tudo, vai!!... atrás do teu marido - já pra morar... olha! tem cama, tem... fogão, tem panela, tem tudo! Tudo, tudo coisa!... tem comida!" Eu digo: - "Eu num vou não!", eu chora... "eu num quero!!!"...*

*Ele me agradou, finado Kubenêti [Xikrin do Cateté que atuava como intérprete em "frentes de atração" no estado do Pará], me agradou, me agradou...[consolou]*

- *"Mas eu num vou não!" eu digo, "é meu, é minha terra, eu vou morrer aqui mesmo! porque meu irmão morreu, eu [também] morrer aqui mesmo!" - eu fala: - "Eu num vou mesmo!"*

<sup>74</sup> Forma pela qual os regionais e os servidores da agência tutelar referiam-se habitualmente aos índios de um modo genérico e que acabou sendo adotada como auto-referência por muitos dos componentes do grupo; este fenômeno ocorre em relação a outros grupos indígenas, particularmente no norte do Brasil.

- "Olha (...) tá aqui! 'mbora! eu já comprei a passagem pra ti, tá aqui!
- "Mas eu num vou não!!" [Depoimento gravado em 1988, grifo meu].

*Rônõre* registra que diferentes servidores da agência tutelar tentavam convencê-la da transferência para o Mãe Maria; diante de sua relutância, a sedução das mercadorias desempenhava um papel importante para a estratégia da FUNAI de desativar a área da "montanha" e reunir os "remanescentes" aos grupos em Mãe Maria, tentando assim anular as rivalidades existentes.

Num depoimento registrado em janeiro de 1983, quando ainda se encontrava na área da "montanha",<sup>75</sup> *Paiare* relatou com detalhes o período compreendido entre meados e final da década de 70, marcado pelas "promessas da FUNAI" relativas às virtuais "recompensas" pela remoção:

*"Quando finado Krôti morreu [1973 ?], chegou o pessoal da FUNAI, trouxe a pressão contra nós... eles vieram:*

*- "Ó, tem uma história do governo... que governo tá fazendo 'coletivo' de fazer transferência do índio pra Mãe Maria.....nós temos dinheiro pra vocês, 70 mil cruzeiros (naquela época era muito dinheiro!), nós temos também pra dar pra vocês 5 mil pés de cacau... 5 mil pés de café..." - tudo isso "promessa" da FUNAI, tava fazendo... aí pessoal chegaram pra mim:*

*- "Não! Pessoal da FUNAI tá fazendo mudança! Aquele que quer pega já já seu cachorro, que taí, motor é de vocês!...machado, galinha, pato, embarca tudo, leva! Nós vamos levar vocês lá pra Belém e de lá direto pro Mãe Maria!"*

*E dali meu pessoal tiveram muito nervoso, com medo, porque ameaça era tão forte, do pessoal da FUNAI, todo armado, coronel Bloise [o delegado regional] andando com fuzil ...Amauri [da Mota Azevedo, o vice-delegado] com revólver na cintura, dizendo que se o índio não mudasse da "montanha", que ia amarrar todos os índios e levar pro tal de "cotijuba" ['cu do judas'] que chama... Não sei, não sei onde é... que diz que tem bicho, que devora a gente... Amauri ia levar tudo no "Uirá" [lança da*

<sup>75</sup> Com o advogado assessor (ligado à Comissão Pró-Índio de São Paulo), que acompanhava a saga de *Paiare* contra a Eletronorte desde 1980, visitamos a área em janeiro de 1983 para colher depoimentos dos componentes do grupo da "montanha", relativos à remoção compulsória ocorrida com a construção da usina hidrelétrica de Tucuruí e que viriam a subsidiar procedimentos jurídicos posteriores.



FUNAI], jogava todos os índios pra lá, se não saísse! Só pra fazer medo mesmo, meu pessoal... porque o governo não queria mais índio lá naquela área da "montanha"... governo tava querendo receber aquela área de lá... Eu digo: -“Não, eu não entende, porque se a lei que deu essa área para o índio, que cedeu ao índio, então a área é nossa, governo tem que resolver o nosso problema. Nós num pode perder!” eu disse por delegado, “eu quero ver primeiro as coisas que o Sr. tá prometendo, eu num quero “promessa”, eu quero que o Sr. mostra as coisas, dinheiro na mão, mostra, confere cabeça de boi (que ele prometeu...)... mas pela promessa eu não posso mudar. Agora se meu pessoal quiser mudar... pela promessa de vocês, eu mesmo num vou mudar! Eu posso ficar sozinho, se o Sr. quiser me isolar, eu vou resolver por minha conta própria, que eu num quero sair assim enganado, não vou perder essa terra, direito... eu num vou sair!”

“Porque governo, naquela época, quando SPI tava dando a coisa... cortaram... diz que governo cortou o nosso direito porque nós era pouco, não podia manter nosso medicamento, porque nós era pouco índio! Foi cortado, nós num recebia medicamento, nada alimentação, machado, facão, tudo ..”. [Paiare, janeiro de 1983, grifo meu].

As “promessas” de recompensa monetária dos agentes tutelares não pareciam convincentes para *Paiare*, que passara a liderar os componentes do grupo da “montanha”, cuja maioria já tinha sido removida para o “Trinta”; ao contrário, as “promessas” remetiam ao engodo e a referência ao uso de violência contida nas ameaças dos agentes da FUNAI que se apresentavam armados traduzia, para *Paiare*, interesses marcadamente contrastantes em relação ao “tempo do SPI”, quando a distribuição de mercadorias e medicamentos era usada como tática para “atração” e controle do grupo junto ao Posto. Segundo *Paiare*, se a redução deliberada dos integrantes do grupo (afora os óbitos ocorridos na “montanha”) tinha determinado a suspensão do fornecimento de mercadorias (como alimentos, ferramentas e medicamentos), o “governo” não poderia, no entanto, dispor das terras da “montanha”; como garantia da continuidade das negociações e do não arrefecimento, ele mencionava que o “direito” deles àquela terra que não poderia ser retirado - tal como se a terra fosse mercadoria.

Para os componentes do grupo, os argumentos baseados na sedução das mercadorias (desde as práticas da atração ao Posto da “montanha” até a remoção para Mãe Maria) acabaram se contrapondo, de maneira significativa, às perdas - dos objetos pessoais, das fruteiras, das casas e dos cemitérios da “montanha”. Um outro conjunto de contradições ficava explicitado na convivência dos agentes tutelares com interesses de outra natureza que não a “proteção” do grupo (no caso, à construção da usina hidrelétrica) que, após tantos anos, tinha sido “atraído” para o Posto.

## **2. A vez da Eletronorte**

Ao lado das pressões psicológicas que se desencadearam por parte dos agentes tutelares regionais para que os integrantes do reduzido grupo abandonassem a área da “montanha” - para a qual tinham sido, paradoxalmente, atraídos há pouco mais de uma década (e aqui residia a indignação de *Paiare* e sua mãe) - começaram a se intensificar as pressões dos agentes de empresas de topografia e empreiteiras a serviço da Eletronorte para que abandonassem a área situada em frente à Tucuruí, que viria a ser transformada em canteiro de obras para o início da construção da barragem.

Ali também um decreto presidencial (n.78.659 de 01.11.76) havia declarado a área de “utilidade pública” destinada à desapropriação para a formação do reservatório; em julho de 1975, todavia, *Paiare* recebera um ofício da Eletronorte que o intimava a “desocupar a área em 15 dias”. De acordo com o relato de *Paiare*, registrado em 1983 ainda na área da “montanha” (conforme mencionado anteriormente), iniciava-se um período de pressões psicológicas crescentes dos representantes das empreiteiras pessoalmente sobre ele, assim

como de ameaças aos demais componentes do grupo, que consistiam desde a abertura de picadas em toda a área e instalação de linhas de transmissão auxiliares, até ameaças explícitas de destruição física das casas da aldeia e de aniquilamento dos integrantes do grupo:

*“Aí depois chegou a Eletronorte... primeiro chegou a ETOP [Empresa de Topografia S.A],<sup>76</sup> a companhia que chegou aqui. Sei que entre eles, muitas pessoas que eu não conhecia, fizeram assim: marcaram o dia, juntavam e conversavam debaixo da mangueira que tinha aí... o pessoal da Eletronorte, o pessoal da Engevix, da Etop, da Sondotécnica, conversaram tudo assim, segredo!*

*Aí começaram a luta comigo, começaram a me ‘tentar’ a vida, de mês em mês chegava gente diferente... “se eu não saísse da casa, ia tocar fogo na minha casa”, “me dava 30 dias de prazo pra desocupar”, “se não desocupasse ia com a polícia, ia tocar fogo na casa”, chegaram com advogado da FUNAI (Raimundo Nonato), dizendo: - “Você tem que sair porque você num pode ficar desse jeito... ‘ministro’ vem chegar contra o senhor, vai amarrar o senhor e num vai dar nenhum tostão porque você tem que sair! Vocês num podem insistir contra coisa do governo!”*

*Aí eu disse: - “Não! Mas eu não estou ‘empatando’ serviço do governo, eu estou por causa do que é meu! A FUNAI num tem nenhum relatório, ela num tem nem com que provar, mas eu tenho documento!”*

*Aí veio inspetor geral da segurança da Eletronorte... isso me atentou demais a vida, me humilhou demais! queria me humilhar, mas eu... eu num topa, até hoje! Ele disse:*

*- “Olha meu filho, você tem que sair, você num tem força, se você num sair, eu vou jogar bomba!”, ele com Dr. Nonato [advogado da FUNAI em Belém] falando, “eu posso jogar bomba, matar vocês, você está como formiguinha, vocês num pode ser contra, que é um órgão federal, é do governo, eu sou tenente da aeronáutica!”, começou a dizer... aí eu [disse]:*

*- “Eu num tenho nada a ver com aeronáutica, eu quero saber do que é meu!”*

*Todo mês chegava e falava pra mim qual o dia que eu ia sair. Num demorou, a Eletronorte fez ofício, eles prepararam ofício: dia 15 de junho*

<sup>76</sup> A mesma empresa fazia os levantamentos em Mãe Maria para a construção das linhas de transmissão subsidiárias à UHE Tucuruí.

de 1976, Eletronorte mandou pra mim desocupar durante 15 dias. Se eu num desocupar com 15 dias, aí veio: “eu podia estar dormindo com minha família, com criançada, trator passava por cima de mim!” [Paiare, janeiro de 1983, na “montanha”, grifo meu].

O caráter sigiloso das tentativas de negociação, os diferentes interlocutores e os apelos à autoridade eram comumente utilizados como instrumentos de pressão conjunta dos agentes da FUNAI e da Eletronorte que insistiam em indenizar *Paiare* individualmente pelas “benfeitorias” existentes na área da “montanha”, com a aquisição de um lote urbano ou uma “casa com móveis em Tucuruí e o pagamento do restante em dinheiro”, como diziam, segundo *Paiare*. Em 1977, hospitalizado com pneumonia, *Paiare* foi persuadido pelo advogado da agência tutelar regional a assinar um termo de indenização no valor de sete mil cruzeiros. A sua permanência na área, contudo, provocou ameaças marcadas por violência pelos agentes da empresa (e empreiteiras). Os relatos de sua mãe, *Rônõre*, sobre este período, colhidos em 1988 em Mãe Maria, revelam momentos dramáticos vividos então pelos componentes do grupo:

- “Agora começou, agora pessoal da ELN começar! veio, marcaram [inventário] aqui, marcaram até... galinha, tudo! E nós não sabia nadinha!... pai dele também voltou atrás deles, chegaram... quando ele vai, ele aperta:

- “Olha, pessoal tá marcando ... a terra!” (...mas nem fala com nós!)

Aí ele vai, só dois vai mesmo, com pressa! Com pressa ele fala:

-“Não! Vocês num tem nada a terra! num tem nada mesmo ! é do nós mesmo! Agora tudo nós [nosso]! Vocês agora vai sair daí ! Num tem nada pra ti !! num era a terra do vocês não!”

Aí, só ‘espantaram’ [assustaram] quando até saiu tudo! [foram para Tucuruí]

Volta de novo! [ para a “montanha”] carregaram tudo bagulho, barraca, assim... quando ele fazer tudo a coisa... agora começa buracão!<sup>77</sup>

<sup>77</sup> A retirada de materiais como areia e cascalho para a construção da chamada “cabeça” da barragem (conforme o depoimento de *Paiare*) levou à completa desfiguração da área da “montanha”.

*cavando... ele vai vai vai e quando ele vê, bota a gente correndo!... eles contaram mentira!*

*-"Agora que vai começar mesmo!", falando, falando... brigando comigo, "atenção" mesmo! eles tomaram sozinho, lutando, tomaram... as coisas...*

*- "Já! agora tu [vai] morrer mesmo!"*

*-"Tu pode matar mas... a terra? por que que você [quer] matar meu filho?"*

*- "A terra do nós! vocês têm que... sair daí mesmo!"*

*Olha, gente jogaram tudo, café... coisa!... salsinha na latinha, jogaram tudo! Só nós carregava coisa... aí quando começaram, 'cabou! Nós calado, trabalha, vai, trabalhar na roça, nós fazer farinha... agora gente vem calado, vem:*

*-"Já marcaram tudo, barraca, estrada, tudo! " [o inventário estava pronto] Tanta "atenção" mesmo! agora começou a agradar, mentindo, mentindo pra ele [Paiare] - e era luta, sozinho mesmo! ninguém ajuda, pai dele [estava] doente, vai 'mbora... pra Belém... ele sozinho mesmo! mas "atenta" mesmo!!" [grifo meu].*

*Rônõre* destaca a ênfase dos agentes da Eletronorte sobre o argumento de que "aquela terra não lhes pertencia" - e por isso deveriam sair dali - num período que coincidia com o início da operação de tratores e máquinas de grande porte para a construção da barragem, o que levou à rápida destruição da "montanha"; um inventário de benfeitorias fora realizado por agentes da Eletronorte utilizando o mesmo critério para indenização individual dos habitantes não-índios das áreas que foram objeto de desapropriação para a formação do reservatório<sup>78</sup>.

*Rônõre* prossegue relatando a intensificação das ameaças inclusive físicas que passaram a sofrer na "montanha":

<sup>78</sup> Entre as reflexões acerca destes processos de deslocamento compulsório que se desenvolveram entre índios e camponeses daquela região, ver Almeida, 1996 e Magalhães, 1996.

-“Vamo ‘mbora sair daí! a casa, vocês arruma e vamo tudo! vocês sai daí mesmo, num tem nada, quem que manda vocês morar aqui? num é a terra de vocês !

Mas eu sou danado, mas eu num sabe falar ainda, só... fala na “gíria” mesmo com a gente - mas só com mulher dele mesmo [Paiare], lutando, lutando! Querem matar mesmo! Até veio “atenta”! de noite, “atentação” mesmo que eles querem matar! “atenta” mesmo! Todo dia quando a gente vem, de noite no penta<sup>79</sup>... nunca acabou... quando ele subindo [o rio] devagar, num sei porque ele deu mesmo no dedo [a agressão sofrida por Paiare - ver adiante] - senão quer matar mesmo! Agora ‘atentação’, ‘atenta’ mesmo! quando eu chora, chora chora mesmo! por causa do isso!...

-“Sai daí logo!” você num trabalha, vocês num tem! num era a terra de vocês!”

Eu começava a chorar:

-“Mas eu num vou! eu vou ficar aqui mesmo!” (senão sempre tava lá mesmo!...), eu num quero mudar não! eu vou ficar mesmo, morrer mesmo, pode gente com raiva de mim, mas até vou morrer aqui mesmo!”

Todo dia ‘atentava’ nós! nem trabalha direito! nem nós comer bem não! nem dorme bem não! espanta mesmo! de noite... quando espanta tudo de medo! mas só eu, coitado mesmo, sozinho..” [Depoimento gravado em 1988; grifo meu.]

Sentindo-se despojada da terra, de seus pertences, da criação de pequenos animais, das plantas junto à casa e as fruteiras, das roças e do cemitério<sup>80</sup> onde *Rônõre* afirmava que queria ser sepultada (ao lado do irmão, o finado chefe *Krôtire*), em julho de 1977, por não suportar mais as pressões e ameaças que vinha sofrendo na “montanha” e após receber, dos agentes regionais da FUNAI, uma quantia irrisória em dinheiro e algumas tábuas de madeira para reconstruir sua casa, ela acabou por ser transferida, junto com os dois filhos mais moços, para o “Mãe Maria”. Fixaram-se junto à “turma do Maranhão”, onde seu marido já se encontrava (tinha retornado de um tratamento em Belém); com a

<sup>79</sup> Tipo de embarcação fluvial grande, que era usada para transporte de castanha, com motor no centro, cujo ruído ouvia-se à distância

<sup>80</sup> Com as obras da barragem, as ossadas do cemitério da “montanha” foram revolvidas, fato que deixara a todos fortemente contrariados

morte dele, ao final daquele ano, *Rônõre* teve a nova casa construída na aldeia, onde arranjos de seu *itua* (BS) *Kinare*, originário da “turma da montanha” e líder da “turma do Maranhão”, levaram-na a se casar novamente com *Pamaprinre*, um jovem do grupo.

As rivalidades e disputas no passado haviam marcado as relações entre *Rônõre* e *Krôhókrenhum*, principalmente e as mortes ocorridas entre a “turma da montanha” teriam sido o motivo dos ressentimentos recíprocos, num período imediatamente anterior ao contato. De acordo com *Paiare*,

*“O pessoal da aldeia de Krôhókrenhum brigava muito com o pessoal daqui da aldeia que era nossa! Se mataram demais! muito!! não tem conta não! O ‘capitão’ mesmo, Krôhókrenhum, tem tudo sinal, tudo flechado na perna. Ele fez o mesmo, cortado de flecha, porque ele era brigador com meu pessoal! Então atacava nós demais. Porque os índios daqui fazia a roça grande, plantava demais; eles num queria “trabalhar”, eles queria ficar com a nossa plantação [estas acusações eram recíprocas]. Até era por causa de ‘cereais’ que brigava, não queria fazer roça grande também ! ele ia pedir para o meu pessoal e o pessoal não dava... então começava, ficava com raiva e às vezes de noite mesmo ia e atacava nós ! matava demais ! oito, dez, criança, homem , mulherada, matava demais !. Foi, foi, foi, até que nós pudemos escapar... No último ataque que ‘capitão’ fez (eles ‘amansaram’ primeiro, em Itupiranga), lá eles aprenderam, começaram a atirar com espingarda... a última briga fez com espingarda já, com tiro, atacaram nós com espingarda! Isso aconteceu antes de nós sair, em 60. Foram tudo vestido de roupa, entraram na aldeia, até mataram meu irmão, que já tava grandinho (10 anos), mataram... Mataram meu tio, minha avó, com espingarda, num tinha pena ! chegava e atirava mesmo!” [Paiare, 1983].*

Por ocasião de um confronto anterior, *Jôpiti* (FB de *Krôhókrenhum*), pai de *Paiare* e primeiro marido de *Rônõre*, flechou *Krôhókrenhum* na perna direita; imediatamente, em sua defesa, seu irmão classificatório mais moço

(MZS), “Supercílio”, flechou *Jõpiti* mortalmente<sup>81</sup>. Um dos motivos para a forte resistência de *Rônõre* em ser removida para Mãe Maria, como insistiam os agentes tutelares, eram as rivalidades então ainda existentes, conforme mencionado; no entanto, *Pôjarêti* (Madalena), esposa de *Krôhókrenhum*, originária da “turma do Moju” (facção da “turma da montanha” antes do contato) desempenhou o papel mediador nas relações entre *Rônõre* e seu marido, de modo que a transferência acabou por significar o estabelecimento de alianças com o grupo chefiado por *Krôhókrenhum* e que, mais tarde, viria a assegurar o apoio logístico a *Paiare* para permanecer na “montanha” e forçar as negociações com a Eletronorte.

Na tentativa de preservar uma área de castanhais que exploravam à beira de um pequeno afluente da margem esquerda do rio Moju, em 1978, numa viagem à Brasília, *Paiare* tentou então pessoalmente junto à então presidência da FUNAI formular um pedido de ressarcimento - e reposição através daquela área - pela construção da barragem que tinha transformado a ‘montanha’ em canteiro de obras; aquela iniciativa, no entanto, não obteve qualquer resposta da agência tutelar e as informações, ao final dos anos 70, eram de que o castanhal no Moju havia sido ocupado por posseiros.

Segundo *Paiare*, empregados das empreiteiras e da CAPEMI<sup>82</sup> haviam ocupado o norte da área da “montanha” e começavam a se defrontar abertamente com ele, forçando-o a permanecer em Tucuruí por períodos prolongados devido

---

<sup>81</sup> Por volta de 1963, *Krôhókrenhum* foi levado pelos dominicanos ao Rio de Janeiro para a cirurgia de remoção da ponta de osso da flecha, que havia se localizado junto ao fêmur; no entanto, essa cirurgia só viria a ser realizada com êxito quase quarenta anos depois (em 1996, em Belém).

<sup>82</sup> A Agropecuária CAPEMI Indústria e Comércio Ltda. tinha sido contratada para extrair a madeira da área que seria alagada, apesar de não apresentar as qualificações necessárias e exigidas na concorrência pública aberta pelo governo federal. Sem qualquer experiência no ramo, a CAPEMI não conseguiu realizar os trabalhos de extrair 5,6 milhões de metros cúbicos de madeira e limpar 65.510 hectares. Em 1984 a empresa entrou em falência, em meio a denúncias de empréstimos internacionais irregulares, corrupção e utilização de desfolhantes químicos no desmatamento (SPDDH, 1989).



às ameaças; no entanto, seguidas vezes voltou com sua família para a “montanha” e em fevereiro de 1982, quando fazia farinha nas proximidades de sua casa, *Paiare* foi fisicamente agredido por quatro homens armados com facão e teve a mão direita golpeada.

Os agentes do GETAT em Tucuruí, por sua vez, afirmavam (de acordo com *Paiare*) desconhecer a existência da área indígena naquele local e, segundo eles, parte da área seria loteada (reconhecendo assim as posses) e parte seria inundada com a formação do reservatório de Tucuruí; afirmavam, inclusive, a existência de certidões negativas de presença indígena na área requisitada pelo GETAT, fornecidas pela FUNAI<sup>83</sup> (Andrade,1983); enquanto isso, os tratores revolviam os cemitérios da “montanha” onde, segundo *Paiare* e sua mãe, estavam sepultadas 18 pessoas do grupo, óbitos ocorridos desde que haviam se fixado ali, em 1960.

Os agentes da empresa também não reconheciam a “montanha” como área indígena, alegando que aquelas eram “terras da Aeronáutica”, como ficou localmente conhecida a Gleba Alcobaça, com 152.800 hectares, doada em março de 1956 pela Fundação Brasil Central do Pará ao Ministério da Aeronáutica<sup>84</sup>; assim, ou estabelecia como “área da Aeronáutica” uma porção vizinha à “montanha”, ou desconhecia o decreto de 1945 - o que tornaria ilegal a segunda doação.

---

<sup>83</sup> Durante o regime militar, a expedição de “certidões negativas” pela agência tutelar foi uma prática comum visando ceder terras indígenas à expansão, sobretudo, da pecuária (mediante incentivos fiscais) e de empreendimentos de infra-estrutura do Estado.

<sup>84</sup> De acordo com Almeida (1993, p.89), esta gleba pertenceu originariamente ao Governo do Estado do Pará que a doou à Fundação Brasil Central que, por sua vez, abriu mão, em 1956, de 152 800 hectares de suas terras para que o Estado pudesse doá-las ao Ministério da Aeronáutica. O objetivo da doação referese a necessidades pertinentes à alegada “defesa nacional”.

Apesar da Eletronorte ter-se incumbido de fornecer água potável diariamente aos familiares de *Paiare* (pois as obras da barragem impossibilitaram o consumo de água de igarapés nas proximidades), transporte (barco e veículo) quando necessário e atendimento médico no hospital da Vila Permanente (a vila operária construída em Tucuruí), cresciam as pressões das empresas construtoras para que se retirassem definitivamente da “montanha”. Por inúmeras vezes, *Paiare* foi impedido de circular livremente pela área, sob a alegação de motivos de segurança em relação à operação das máquinas das empreiteiras.

No início de 1983, através de correspondência com os demais componentes do grupo que se encontravam em Mãe Maria (principalmente *Kruwa*) e como resultado de uma visita de *Paiare*, o encontro com *Krôhokrenhum* (mediado por *Jôkôrenhum*, seu irmão real mais moço) resultara no seu apoio decisivo, no sentido de pressionar a Eletronorte a retomar as negociações. Finda a estação chuvosa e a safra de castanha daquele ano, grupos de rapazes solteiros (em geral quatro) de Mãe Maria revezavam-se na área da “montanha” para assegurar a integridade física de *Paiare* e seus familiares, devido às inúmeras ameaças e pressões que se avolumavam à medida em que avançavam as obras de construção da barragem.

Em junho de 1983, seguindo recomendação do advogado da Comissão Pró-Índio de São Paulo, a quem, desde 1980 *Paiare* solicitara apoio através de correspondência, em conjunto com integrantes da “turma de *Krôhokrenhum*” (que atuavam para legitimar o apoio), formularam um requerimento à Eletronorte onde solicitavam indenização pela área utilizada com a construção da barragem; a demora em obter qualquer resposta levou-os a decidir pelo embargo das obras na “montanha”, como forma de pressão final para a negociação.

A imprensa noticiava as pressões sofridas pelos “Gaviões” e o seu empenho em obter uma “justa indenização”<sup>85</sup>; a 7 de novembro de 1983, subscreveram uma procuração para que dois advogados (em Belém e CPI-SP) postulassem em juízo a obtenção da indenização. No início de dezembro daquele ano, em reunião havida em Tucuruí entre representantes da “Comunidade *Parkatêjê*” (que havia assumido o apoio a *Paiare*), da Eletronorte e da FUNAI (advogado, chefe da administração local e chefe do Posto) foi formalizada a reivindicação de permuta da “montanha” por terras equivalentes; na ata da reunião, a “Gleba Mãe Maria”, contígua à área indígena e de propriedade do Sr. João Anastácio de Queiroz Filho, fora indicada para ser adquirida como reposição, proposta que os representantes da empresa comprometeram-se então a “estudar”.

No entanto, em dezembro de 1983, temendo serem mortos na área da “montanha”, *Paiare*, sua família e os componentes do grupo de *Krôhôkrenhum* que lá se encontravam retiraram-se para o Mãe Maria; *Paiare* declarou em cartório de Marabá que só o fazia diante da grave ameaça a sua integridade física. Logo em seguida, em uma reunião havida em Belém no início de janeiro de 1984, da qual *Paiare* não participara, os agentes da empresa alegaram “indisponibilidade de terras equivalentes” e que a indenização em espécie havia sido transformada em “expressão pecuniária de valor correspondente” aos 3.600 hectares (cálculo da área da “montanha”, conforme o decreto estadual n.252, de 1945), tendo sido acordada a importância de 50 milhões de cruzeiros. Esta quantia foi apropriada por *Krôhôkrenhum* em nome da “Comunidade” e como “pagamento” pela mediação nas negociações, além da cessão de jovens

---

<sup>85</sup> “Os Gaviões insistem na indenização”, *O Estado de São Paulo*, 06.09.83; “Gaviões vão a Tucuruí por indenização”, *O Fluminense*, 06.09.83; “Gaviões vão lutar contra Eletronorte pela indenização”, *O Liberal* (Belém), 06.09.83

guerreiros; em parte, foi destinada à distribuição entre os componentes da “turma da montanha”, individualmente.

Uma escritura pública de cessão de transferência de direitos entre a “Comunidade” e a Eletronorte foi lavrada em cartório de Belém a 6 de janeiro de 1984; os agentes locais da FUNAI que intermediaram aquelas negociações foram, posteriormente, punidos por irregularidades (não tinham delegação de poderes para dispor do patrimônio indígena), ou seja, houve o reconhecimento pelos próprios agentes tutelares de que aquelas negociações tinham sido lesivas aos interesses dos índios. Excluído das negociações finais, onde o teor da proposta fora alterado em relação àquela apresentada em dezembro de 1983 - a indenização seria em espécie - *Paiare* ressaltava que, ao invés da autonomia requerida com a reposição em terras, a mediação da “Comunidade *Parkatêjê*” e as alianças pareciam ter significado o oposto, traduzido em recursos financeiros sob o controle de *Krôhôkrenhum*, recuperando assim um tom da rivalidade que, na convivência em Mãe Maria, viria a marcar as relações de delicada aliança entre ambos, fortalecida com o casamento entre seus filhos (a primogênita de *Paiare* com o quarto filho do segundo casamento de *Krôhôkrenhum*), ocorrido em 1990.

Ao analisar as crises cíclicas da trajetória do grupo da “montanha” e dos demais grupos em Mãe Maria, é possível identificar a “forma processual” do *drama social*, unidade de análise elaborada por V. Turner (1968:91-93) ao estudar das mudanças e cisões na sociedade Ndembu (a noroeste da antiga Rodésia, atual Zâmbia); segundo o autor, o estudo detalhado das situações de crise que surgem periodicamente na vida da aldeia

*“torna visíveis tanto as contradições entre princípios cruciais que presidem a estrutura da aldeia, quanto conflitos entre pessoas e grupos em conjuntos de relações sociais regidos por um único princípio” (op.cit.: xvii).*

Da repetida observação de tais situações, Turner desenvolveu o conceito de *drama social*, como mecanismo para lidar com o conflito e as regularidades sociais no seu interior, ou seja, com as contradições veladas do sistema social; a disputa faccional e as iniciativas para acabar com a crise surgem claramente expressas numa seqüência mais ou menos regular apontando para a forma processual do *drama* onde, segundo Turner (*id.*:91-92) é possível distinguir quatro fases: ruptura pública de relações sociais regulares (ou não-cumprimento de alguma norma crucial que regule a relação entre as partes); crise crescente e tendência à expansão do conflito, se não for logo circunscrito a uma área de interação social; mecanismos reparadores, formais ou informais, que variam desde conselhos pessoais e arbitragem informal até procedimentos jurídicos e legais, acionados por membros destacados do grupo social para limitar a extensão da crise e variam conforme a sua profundidade e significado social; a fase final caracteriza-se pela reintegração das partes litigantes (ou facções) ou o reconhecimento social da ruptura (cisão).

## CAPÍTULO V

### NOVOS ENFRENTAMENTOS : INDENIZAÇÕES E O FUTURO

A partir do entendimento da noção de *competição* para os *Parkatêjê* - cuja principal característica sociológica é o conflito indireto e persistente (segundo Simmel, 1955, p.57) - é possível identificar um conjunto de novos processos de crise que se desenvolveu em Mãe Maria com as mudanças ocorridas em relação ao controle de suas atividades de subsistência, que os levaram a expandir e transformar as relações com agentes diferenciados, além de redefinir as alianças internas. Tal como definiu Simmel (*op.cit.*, pp.64-65), a *competição* é uma forma particular de interação que instaura a “relação entre a estrutura de qualquer grupo social e a medida de hostilidade possível de suportar entre seus membros”.

Ao final de 1976, os missionários evangélicos que se encontravam há quatro anos na aldeia da “Ladeira Vermelha” retiraram-se definitivamente para São Félix (distrito de Marabá, à margem direita do Tocantins) após uma seqüência de ações deliberadas pelos componentes da “turma do Maranhão” que visavam desestabilizar a sua permanência na aldeia, como saques de utensílios domésticos, galinhas e de um veículo de duas rodas. O afastamento dos missionários levou-os a uma maior aproximação da “turma do Trinta”, cujas relações eram até então marcadamente de caráter cerimonial, com a segmentação das metades - denominadas “Trinta” e “Maranhão” - que se verifica para o desempenho ritual; relações baseadas em alianças mais duradouras só viriam a se consolidar com a reunião de todos em uma única aldeia, a partir de 1980. O modo de vida da “turma do Trinta” foi-se tornando, para os demais, um “modelo” para o “aprendizado” das relações com o dinheiro e com os não-índios, onde o

processo de ruptura com a instância regional da FUNAI e o controle da comercialização da castanha de forma autônoma reafirmavam a liderança de *Krôhókrenhum* sobre o grupo todo.

O redimensionamento das relações com o território, que surgia imbricado naquelas situações, teve respostas específicas entre os componentes de cada uma das “turmas”, ou seja, embora reunidos em Mãe Maria, as suas estratégias viriam a se diferenciar. A partir do final de 1976, a maioria das discussões públicas no pátio da aldeia do “Trinta” passou a girar em torno do inusitado e da surpresa envolvidos nas negociações para a passagem da rede de transmissão de alta tensão das Centrais Elétricas do Norte do Brasil/ELETRONORTE, subsidiária da usina de Tucuruí, enquanto os “remanescentes” da “turma da montanha” conviviam com a intensificação das ameaças e pressões para o abandono do seu território, transformado em canteiro de obras para a construção da barragem (ver Capítulo IV).

Com a soma paga ao final de quatro anos de intensas negociações, a aldeia do “Trinta” teve que ser forçosamente reconstruída e, com o incentivo de *Krôhókrenhum*, aos seus componentes reuniram-se os da “turma do Maranhão” que, até então, tinham a aldeia a 4 km de distância. Os integrantes da “turma da montanha”, por sua vez, liderados por *Paiare*, depois de terem aceitado duas indenizações monetárias (1976 e 1984) e se reunido aos demais em Mãe Maria em 1983, decidiram prosseguir suas ações por via judicial, requerendo a anulação dos acordos com o Estado e “terras equivalentes” em reposição àquela da qual tinham sido despojados.

A década de 80 foi marcada pelas várias formas de intervenção no sudeste do Pará, com mecanismos de controle territorial pelos aparatos de Estado (o GETAT, Grupo Executivo de Terras Araguaia-Tocantins) e, sobretudo, por

uma complexa coalizão de interesses (empresas mineradoras, siderúrgicas, madeireiras, carvoarias, etc.), beneficiária de incentivos fiscais e creditícios com o objetivo de “organizar territorialmente uma determinada região instituída por decreto” e usufruir dela através do “Programa Grande Carajás” (Almeida, 1993 b, p.19). Nesse contexto, um novo processo de crise envolveria diretamente os *Parkatêjê* com a criação (pelo GETAT) do “Loteamento Flecheiras”, incrustado no limite sul da área indígena Mãe Maria, atravessado em toda a extensão pela Estrada de Ferro Carajás, trazendo novos interlocutores e, sobretudo, ameaças à integridade territorial e física do grupo todo, mantidas desde quando ali se fixaram.

A experiência do rápido esgotamento dos recursos monetários oriundos do acordo indenizatório com a Eletronorte (firmado em 1980), assim como a inadequação dos projetos e má administração de recursos colocados à disposição, em 1982, através de convênio entre a Cia. Vale do Rio Doce (CVRD) e a FUNAI (também para outros grupos indígenas, situados na chamada “área de influência” da ferrovia), levou os *Parkatêjê* a negociar outras formas exclusivas de recompensas; às duas indenizações pagas pela empresa em 1982, viria a ser acrescida uma terceira, paga em 1984. Um novo acordo, firmado em 1990 com a empresa viria a ser discutido com vistas a mudanças e ajustes a partir de 1994, com o anúncio de privatização da empresa.

A abertura da ferrovia, o loteamento e a ocupação por posseiros caracterizaram as “invasões” daquela porção sul da área, a primeira através das negociações em torno de indenizações, ao contrário das demais, que expunham a grande vulnerabilidade não apenas daquele limite mas, de acordo com os componentes dos grupos, de todo o território e da sua própria existência física. Assim, o objeto das discussões na aldeia voltou-se outra vez, com intensidade, para a construção e manutenção de um aparato de defesa, ou seja, mecanismos



que garantissem a sua integridade diante da penetração das ocupações verificadas ao sul de Mãe Maria; uma grande ameaça se configurava à medida em que os desmatamentos realizados pelos “posseiros” para a formação de roçados avançavam em direção às proximidades da aldeia.

As relações dos *Parkatêjê* no limite sul estavam baseadas em contatos ocasionais e sem conflitos com os antigos moradores de Bacabal e Bacabalzinho, povoados situados na margem do rio Tocantins, no interior da chamada ‘Gleba Mãe Maria’, antigo aforamento titulado na década de 30 em nome de João Anastácio de Queiroz (chefe político local e arrendatário do “castanhal dos índios” nas décadas de 40 e 50), cujo primogênito viria a estar envolvido nas negociações com o GETAT para o estabelecimento do “Loteamento Flecheiras” (tendo movido uma ação judicial contra a FUNAI e os “Gaviões”). Na primeira parte deste Capítulo analiso o processo que levou à “invasão” e à desocupação da porção sul do território indígena.

Numa segunda parte deste Capítulo, trato do processo ocorrido de revisão das estratégias relativas às recompensas por “danos e prejuízos”, onde a distinção se sobressaiu: enquanto a turma do “Trinta” estabelecia negociações com agentes da Eletronorte, tanto através dos servidores da FUNAI quanto com a interveniência, então pioneira, de suporte legal e jurídico independente, de onde resultou o acordo indenizatório de 1980 (complementado em 1987), os componentes da “turma da montanha”, representados por *Paiare*, decidiram bloquear as negociações pessoais e mover uma ação judicial contra a empresa, em agosto de 1989, na 1ª Vara Federal de Belém.

Inconformado diante da sentença judicial desfavorável pronunciada em 1993, *Paiare* acreditava não ter havido “julgamento” e sim, favorecimento político regional da empresa; através de apelação judicial interposta em dezembro

de 1994, o processo encontra-se em tramitação no Tribunal Regional Federal da 1ª. Região, em Brasília. O líder da “turma da montanha”, assim como muitos de seus integrantes depositam grande esperança em relação ao desfecho (sentença final) do processo judicial.

A partir de 1990, um novo acordo com a Cia. Vale do Rio Doce teve por finalidade buscar, progressivamente, a autonomia na gestão dos recursos pelos integrantes da Comunidade; destacou-se um projeto dos jovens, então liderados por *Jõkumti*, filho mais velho de *Krôhókrenhum* (que viria, possivelmente, a sucedê-lo na chefia), para a implantação, através de um novo convênio com a empresa (e, mais tarde, com o apoio da Secretaria Estadual de Educação) de uma escola de 5ª. a 8ª. séries do 1º. grau em Mãe Maria.

A retomada das conversações com agentes da Eletronorte deu-se, de certo modo, sob pressão, também por iniciativa dos jovens, onde se destacara o “chefe da vigilância”, Matias, irmão de *Pempkràti*, ambos meio-irmãos de *Paiare*, o líder da “turma da montanha”; em novembro de 1994, prenderam na aldeia um caminhão que realizava a manutenção da rede de transmissão, para que o diálogo com dirigentes da empresa fosse restabelecido. Aquela iniciativa não dizia respeito ao apoio à ação judicial da “turma da montanha” e sim ao início de uma nova negociação para um “contrato permanente” com a empresa, ou seja, a revisão dos acordos indenizatórios firmados em 1980 e 1987, considerando o “prazo indeterminado” da passagem das linhas de transmissão, além das suas prováveis conseqüências sobre a vida dos indivíduos da Comunidade.

Numa tentativa de suplantar as relações baseadas no domínio político da “turma do Trinta” em relação ao controle de recursos próprios (também financeiros), do qual se sentem excluídos, os componentes mais jovens da “turma do Maranhão” iniciaram, a partir de 1993, uma discussão acerca das

possibilidades de obtenção de alguma recompensa pela perda completa da área onde haviam sido contatados e da qual foram removidos em 1969. A solicitação que me foi feita de providenciar mapas e documentos relativos àquela área de cerca de 120 mil hectares (o dobro de Mãe Maria) que havia sido interditada pela FUNAI por ocasião do contato e da remoção (ver Capítulo III - 1.2) continha um componente pragmático ao mesmo tempo que simbólico de resgate de identidade e autonomia da “turma do Maranhão”, apontando talvez para a gênese de uma virtual futura cisão.<sup>86</sup>

Na terceira parte deste capítulo, retomo a análise das relações engendradas através do controle de recursos monetários pela “turma do Trinta”, em nome de toda a Comunidade e as transformações das representações relativas ao dinheiro para os integrantes dos grupos locais que compõem a sociedade *parkatêjê*. Catalisador das rivalidades, o controle político e simbólico das relações monetárias remete às disputas faccionais, no sentido conferido por Boissevain (1974, p. 192), onde

*“uma coalizão de seguidores recrutados pessoalmente de acordo com princípios estruturalmente diversos está em conflito com outro grupo social com quem estavam unidos anteriormente, sobre questões de honra ou controle de recursos”.*

O caráter não definitivo dos acordos e negociações prende-se à natureza das relações com os *kupê* e as relações monetárias, indissociáveis num processo repleto de incongruências e em permanente transformação, tal como entendido pelos integrantes da “Comunidade *Parkatêjê*”. A competição, sempre presente mas com momentos de hostilidade velada em torno do controle, pela “turma do Trinta”, dos recursos monetários da “Comunidade” trouxe mudanças

<sup>86</sup> Nessa mesma ocasião, por meu intermédio, souberam de uma situação semelhante, vivida pelos *Akwe-Xavante* orientais (cujas maioria de seus componentes encontra-se atualmente na aldeia Água Branca, na reserva de Pimentel Barbosa, município de Canarana, Estado de Mato Grosso), de tentativa de recuperação de seu território que chamam *Marãiwatsé 'de* (mata bonita), no município de São Félix do Araguaia, de onde foram compulsoriamente removidos em meados da década de 60.

significativas para as relações intragrupais, com a discussão, a partir de meados de 1992, e por iniciativa dos jovens liderados por *Pempkràti* (filho mais moço de *Rônõre* e um dos principais auxiliares de *Krôhókrenhum* na chefia) em torno da criação formal de uma “Associação”, transformando a “Comunidade *Parkatejê*” em uma instituição. Enquanto resposta dos jovens - tratadas na quarta parte deste Capítulo - seu objetivo é regulamentar a participação num “conselho” dos “representantes” das “turmas”, assim como de velhos, e mulheres - conciliando portanto os conjuntos de distinções existentes - nos processos decisórios envolvidos em convênios, acordos e, sobretudo, controle de recursos monetários (e simbólicos). A paulatina exclusão de mediações tanto dos agentes da FUNAI como de assessores parece integrar o conjunto recente de respostas dos jovens face às estratégias dos mais velhos.

As relações muitas vezes marcadas por tensão entre a estratégia dos velhos (ver Capítulo III - 4) e as respostas dos jovens, como trato aqui, remete a uma possibilidade, no futuro, de uma cisão duplamente determinada, seja através das categorias de idade, tal como ocorre entre os chamados Kaiapó, (Vidal, 1977, pp.154-155; Versvijwer, 1983 e Lea, 1986), seja através da separação de grupos domésticos, conforme o padrão timbira de expansão, como salientou Azanha (1984, p.14).

## 1. Invasões negociadas: o jogo das indenizações

### 1.1 Surpresa em Mãe Maria

-“Por que vocês não acaba logo com a gente?! mata todo mundo de uma vez! passa por cima mesmo logo! por que tem que estragar o mato, a roça a aldeia, tudo? passar por cima do que é da gente?!?” (“Supercílio”, setembro 1976).

Em setembro de 1976, os componentes da aldeia do “Trinta” foram surpreendidos pelos técnicos que começavam a realizar estudos topográficos à altura do km 15 da rodovia PA-70 - e, portanto, no interior da Reserva Indígena Mãe Maria (como era denominada) - anunciando a passagem de uma linha de transmissão de alta tensão, subsidiária da usina hidrelétrica de Tucuruí, ligando Marabá a Imperatriz <sup>87</sup>; numa faixa de 100 metros de largura (depois ampliada para 150 metros) por toda a extensão (22 km), paralela à rodovia PA-70 (hoje PA-332), a construção de pares de torres metálicas a cada 500 metros viria a destruir uma grande parte dos melhores castanhais, áreas de caça e coleta, os principais roçados, além de passar exatamente sobre o cemitério e a aldeia do “Trinta”.

Nas primeiras reuniões na aldeia que sucederam o encontro com técnicos da empresa de topografia, as manifestações de indignação eram usuais; “Supercílio”, um dos homens mais velhos do grupo de *Krôhókrenhum* (seu irmão classificatório, MZS), costumava ser enfático. O anúncio da construção da rede de transmissão adquiriu uma face catastrófica, sobretudo para os componentes da aldeia do “Trinta”; a experiência e o êxito da comercialização da castanha sem a intermediação dos agentes tutelares regionais e o rearranjo das relações com os agentes da FUNAI eram recentes, assim como a manipulação de novos

---

<sup>87</sup> Esta rede de transmissão seria interligada ao chamado “sistema nordeste” (CHESF) e viria a atravessar as áreas Krikati e Guajajara, no Estado do Maranhão.

mecanismos de controle territorial<sup>88</sup> e, sobretudo, a ampliação da rede de interlocutores. A experiência que ainda estava em fase de consolidação era, por sua vez, alvo das críticas dos agentes tutelares regionais, que teriam gostado de reverter a situação, reestabelecendo a mediação e o sistema de exploração anteriores.

As conversações com os agentes da Eletronorte, empresa responsável por aquele empreendimento, começaram no início de 1977, quando um grupo formado por componentes da turma do “Trinta” - *Krôhôkrenhum*, *Jôkôrenhum*, seu irmão mais moço e *Xôntapti*, seu sobrinho (ZS) - e dois integrantes da “turma da montanha”, *Cotia* e *Kruwa*, propôs o desvio do traçado original da rede, de modo a evitar a passagem pela área indígena. Diante da alegada impossibilidade de desviar o traçado, devido aos “custos elevados”, estes representantes da “Comunidade” exigiam então a observância de algumas condições para prosseguir com as negociações; essas condições diziam respeito à fixação do montante de uma “justa indenização por perdas e danos” mediante o estabelecimento de um “contrato” (forma como conheciam o termo de compromisso para a compra e venda de castanha), um instrumento formal, escrito e assinado pelas partes que viria a assegurar direitos e obrigações entre a empresa e a “Comunidade”, apenas com a interveniência da FUNAI. O pagamento da indenização deveria ser efetuado antes do início das obras e diretamente à “Comunidade” - e não através da agência tutelar, evitando assim que a indenização revertisse aos mecanismos de acumulação da renda e dos bens do patrimônio indígena (Ferraz, 1983, p.112).

Um decreto-lei do então presidente da República (n.º 80.100 de 08.08.1977) fora promulgado para legitimar a “concessão da servidão de uso”

---

<sup>88</sup> Na safra de 1976, tinham contratado mão-de-obra regional para a coleta, tal como “no tempo da FUNAI”, com a diferença de não ter havido dedução de impostos na sua remuneração, uma vez que a produção indígena é isenta de tributação (de acordo com a lei n. 6.001/73, o Estatuto do Índio).

para a empresa da faixa de terra no interior da reserva indígena, indicando que a comunidade deveria receber “indenização” pela cessão. Apesar da indignação entre os componentes do “Trinta”, as discussões que envolveram, progressivamente, os agentes da FUNAI a níveis local, regional e nacional, assessores independentes e representantes da empresa diziam respeito aos *critérios* para o seu estabelecimento.

Um primeiro inventário da área que viria a ser afetada foi realizado logo no início de 1977 por um engenheiro florestal da Eletronorte e pelo chefe de Posto da FUNAI, acompanhados de dois homens maduros da aldeia do “Trinta”; no levantamento por amostragem, chegou-se ao número de 768 castanheiras (média de 4 por hectare), densidade considerada “elevada” pelos agentes da empresa - que só considerava a metade, tendo assim rejeitado a primeira proposta de indenização, calculada então em 1,7 milhão de cruzeiros.

Por pressão dos integrantes da Comunidade *parkatêjê*, as obras da linha de transmissão foram paralisadas no segundo semestre de 1977 em ambos os limites da área indígena, traduzindo o impasse que se verificava entre as propostas apresentadas pela Comunidade, a debilidade da mediação da agência tutelar e a postura de caráter autoritário dos agentes da empresa. Nas negociações que se sucederam, os cálculos foram reconsiderados e reajustados sobretudo em função do aumento do preço da castanha; assim, a segunda proposta, elaborada ainda em 1977, passava para 4,5 milhões de cruzeiros; a terceira, em 1978, no valor de 12,5 milhões e a quarta, apresentada em 1979, alcançava 53 milhões de cruzeiros.

Temendo que as autoridades militares fossem tomar medidas mais drásticas, como ameaçavam os agentes regionais da FUNAI, em abril de 1979, *Krôhokrenhum*, Cotia e Kruwa, enquanto “representantes da Comunidade”.

foram levados a assinar uma proposta de indenização elaborada pela delegacia da FUNAI de Belém, de aproximadamente três milhões de cruzeiros pelas castanheiras, sendo que a empresa entregaria à Comunidade toda a madeira a ser abatida (avaliada em 3,8 milhões), com acréscimo de mais 50% sobre o total, pela ampliação da faixa de 100 para 150 metros de largura.

Poucos dias depois, no entanto, uma comissão liderada por *Krôhrôkrenhum* dirigiu-se a São Paulo para um encontro com juristas e antropólogos ligados a entidades da sociedade civil em defesa dos direitos indígenas que começavam a surgir (o Centro de Trabalho Indigenista e a Comissão Pró-Índio de São Paulo) para discutir a proposta que tinham assinado na aldeia.<sup>89</sup> Naquela ocasião, questões ligadas aos cuidados e limitações de uso da faixa, bem como critérios que deveriam ser considerados para fins de indenização, referidos aos “lucros cessantes” com a destruição das castanheiras, assim como medidas de proteção ambiental (a não utilização de desfolhantes químicos ou fogo) foram então discutidos, tendo em vista a sua incorporação nas negociações acerca do acordo indenizatório; as propostas foram mais uma vez encaminhadas à Eletronorte através dos agentes da FUNAI, em Brasília.

Em abril de 1980, no entanto, avolumaram-se as pressões das empreiteiras, dos agentes da empresa e da FUNAI; mediante ameaça explícita de intervenção militar na reserva indígena, tal como denunciado à grande imprensa<sup>90</sup>, *Krôhokrenhum*, *Cotia* e *Kruwa*, outra vez enquanto “representantes da Comunidade” (legitimando, portanto a ação) firmaram um acordo

---

<sup>89</sup> O então advogado da 2ª.DR declarou à imprensa: “achamos natural que os índios voltem atrás em seus acertos, uma vez que nestas horas eles são realmente índios, ou seja, não são responsáveis por quebras de comprometimento. E mais, que eles ficam bravos, ninguém os obriga a nada neste mundo, e no atual estágio de aculturação em que se encontram, não é possível e nem passou pela cabeça de ninguém, enganar os índios do posto Mãe Maria”, *O Liberal*, Belém, 20.06.79. Em São Paulo, a grande imprensa denunciava a tentativa de esbulho (*O Estado de São Paulo*, 17.06.79 e 19.06.79).

<sup>90</sup> *ISTO É*, junho 1980.



indenizatório no valor de 40 milhões de cruzeiros (equivalentes a 788 mil dólares), inferior à metade do valor que havia sido estipulado ao final, pelos agentes da FUNAI em Brasília<sup>91</sup>. A “rendição” estava representada através de um valor substituto ou, de acordo com Simmel (*op.cit*, p. 115), “a questão não depende de qualquer equivalência objetiva entre os bens, mas da inclinação das partes em cessar o antagonismo por meio de concessões e indenizações”.

Ao lado das negociações com a empresa em torno da indenização, havia o debate acerca da reconstrução da aldeia; o abastecimento de serviços (energia elétrica, distribuição de água e esgoto) em forma circular e nas proximidades da várzea do igarapé Mãe Maria levava os componentes do “Trinta” a discutir o projeto da aldeia nova com um profissional em arquitetura, em Brasília. Retomar a forma circular, tradicional aos grupos Jê, reunindo as “turmas”, com a construção de casas de madeira retirada da faixa da rede de transmissão era o projeto inicial, alterado por fatores que escaparam ao controle dos integrantes da Comunidade, de agentes tutelares ou mesmo de assessores independentes.

O acordo indenizatório firmado com a Eletronorte impedia expressamente a utilização de desfolhantes químicos naquela área e estipulava que toda a madeira abatida da faixa no interior da reserva indígena deveria ser entregue à Comunidade, serrada em tábuas, para a construção das casas da nova aldeia; no entanto, o acúmulo de trabalho nas serrarias de Morada Nova, a aproximação da estação chuvosa e a pressa em completar o desmatamento da faixa levaram as empreiteiras a queimar a área da faixa, destruindo grande parte da madeira aproveitável e eximindo a Eletronorte da responsabilidade pelo descumprimento do que havia sido acordado. Sem qualquer reparação de danos, como observava *Jökorenhum*, o irmão mais moço de *Krôhókrenhum*, atento às

---

<sup>91</sup> O valor era de 87 milhões de cruzeiros, cf. *O Liberal*, Belém, 04.06.80.

bravatas e “mentiras do governo”, como se referia, todos os recursos obtidos com a indenização foram empregados na construção das 35 casas da aldeia nova, em alvenaria, de acordo com um padrão regional e sob a intensa pressão dos comerciantes de materiais de construção de Imperatriz (MA).

No projeto de reconstrução da aldeia estavam desenhados os critérios de distribuição espacial das “turmas”: a porção ocidental, privilegiada com o terreno mais elevado no círculo, viria a ser ocupada pelos componentes do “Trinta”; ao norte, as casas foram destinadas à maioria da “turma da montanha”, enquanto a porção oriental, onde o terreno apresenta declive (em direção ao igarapé Mãe Maria), à “turma do Maranhão”. Sobrepunha-se à segmentação com eixo matrilocal (como entre os demais Timbira) o agrupamento pelas “turmas”, espacialmente evidenciado (ver Croquis pág. seguinte) e privilegiando a “turma do Trinta”; o entusiasmo de *Krôhôkrenhum*, no entanto, estava em retomar a vida cerimonial na aldeia nova.

Com a morte repentina e em curto espaço de tempo dos dois velhos chefes e xamãs da “turma do Maranhão” - *Kwântykre* em setembro de 1979 e *Padneti* em janeiro de 1980 - o medo dos *mekarõ* (espíritos dos mortos), como afirmavam seus componentes, levou-os a abandonar a aldeia e ocupar as instalações do Posto da FUNAI - a casa-sede, o hospital e a escola - situadas junto à rodovia, em frente à aldeia do “Trinta”<sup>92</sup>. O luto prolongado e o temor de

---

<sup>92</sup> Aquelas instalações viriam a ser demolidas em 1988 com a construção pela CELPA de duas redes auxiliares de baixa tensão (13,5 e 69 kV), para o fornecimento de energia aos povoados ao longo da rodovia - ver adiante



permanecer ali levou-os a uma nova transferência, em maio de 1980, quando se reuniram à turma do “Trinta” que já se encontrava nas casas de madeira construídas como canteiro de obras junto à aldeia inacabada, a 700 metros da rodovia, onde ainda trabalhavam cerca de quarenta operários da construção civil; em junho daquele ano, as torres de alta tensão (500 kV) começavam a ser erguidas a cada 500 metros, enquanto uma epidemia de gripe e malária atingira todo o grupo, desprovido de roças e com assistência precária.

No ano seguinte, controladas as epidemias e ao final do período de luto para a “turma do Maranhão”, a realização do ritual do *Wakmẽre* - a “brincadeira de matar” - que não ocorria há mais de três décadas, viria a por fim às crises daquele período, selar os acordos firmados e a mudança para a nova aldeia; o grande incentivador do *Wakmẽre*, que se estendeu por semanas, fora *Jökorenhum, kakôkatê* (“dono da fala”), ou seja, o animador dos participantes naquele ritual.

## 1.2 A ferrovia de Carajás e os posseiros: guerra no limite sul

Estavam já instalados na nova aldeia, quando agentes da FUNAI de Marabá anunciaram a passagem da ferrovia junto à picada do limite sul. A reserva indígena Mãe Maria havia sido delimitada em 1963 pelo Serviço de Terras da Secretaria de Estado de Obras, Terras e Águas, mas não demarcada fisicamente no terreno em todo o perímetro; na ocasião em que o seu registro foi feito pelo SPI, em 1966, no Cartório de Marabá, o “pique de respeito”, como ficou conhecido - foi então estabelecido como limite pelo herdeiro do antigo arrendatário, então vizinho, Sr. Queiroz Filho. No entanto, desde a minha primeira visita ao Mãe Maria (1975), *Krôhókrenhum* observava o “erro” existente, apontando freqüentemente aos agentes da FUNAI a necessidade de revisão

daquele limite, pois a sinuosidade da “picada” - que tanto o impressionava - beneficiava claramente o vizinho com a posse das partes mais densas dos castanhais (as “bolas de castanha”, segundo *Krôhókrenhum*).

Com recursos obtidos com a comercialização da safra de castanha de 1976, na estação seca seguinte foram reavivadas as picadas limítrofes ao norte e ao sul da área (linhas secas); assim como a construção da rodovia PA-150 (então iniciada) poderia trazer problemas ao norte da área<sup>93</sup>, a necessidade de verificação dos “erros” (de acordo com *Krôhókrenhum*) no limite sul foi objeto de seguidos pedidos de revisão aos agentes tutelares locais e regionais. No entanto, a redefinição do limite sul da Terra Indígena Mãe Maria, postergada pelos agentes da FUNAI, viria a ocorrer somente com a abertura da picada da futura Estrada de Ferro Carajás, construída pela Cia. Vale do Rio Doce; com a nova demarcação da área, iniciada em 1981 (com recursos da empresa) verificou-se então que o “pique de respeito” suprimia de fato uma faixa de terras - tal como apontava *Krôhókrenhum* - além da justaposição da terra indígena com o “Loteamento Flecheiras” e parte da “Gleba Mãe Maria”, antigo aforamento titulado no início da década de 30, em nome de João Anastácio de Queiroz, chefe político de Marabá, cujos herdeiros foram arrendatários do “castanhal dos índios”.

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. No entanto, com o apoio do Sindicato de Trabalhadores Rurais de São João do

---

<sup>93</sup> De acordo com o traçado daquela rodovia, o limite noroeste da área indígena estaria a menos de 10 km. dela

Araguaia, os “posseiros do GETAT” afirmavam que se encontravam “em terras do João Queiroz” - e não na “terra da FUNAI”; o “pique de respeito” - na verdade, uma estrada de arrastão de castanha utilizada pelos Queiroz - provocara a confusão.

Através da mediação dos agentes regionais da FUNAI, em março de 1981 a Amazônia Mineração S.A., empresa concessionária de serviço público que realizava os levantamentos preliminares para a Cia. Vale do Rio Doce, pagou à Comunidade Indígena Parkatêjê a quantia de Cr\$ 1.730.000,00, correspondente à “indenização de uma parte de terras do domínio da Comunidade, com uma área de 47.636 metros quadrados”, indenização esta atribuída a toda a cobertura vegetal da área referida, cuja escritura de transferência de domínio não fora, todavia, efetivada. Um ano depois (20 de abril de 1982), a Cia. Vale do Rio Doce efetuou novo pagamento à Comunidade, no valor de Cr\$ 56.500.000,00, “correspondente à indenização de uma parte de terras de domínio da mencionada Comunidade, com uma área de 1.474.252 metros quadrados (...) necessária à construção da Estrada de Ferro Carajás, bem como as caixas para retirada de material de empréstimo com área total de 239.400 metros quadrados (...) e jazida para retirada de cascalho com área total de 30.000 metros quadrados (...) e seu correspondente caminho de acesso, com extensão de 590 metros de comprimento por oito metros de largura”. Os recibos dessas indenizações foram assinados por *Krôhôkrenhum* e Cotia, em nome da Comunidade.

A indefinição prolongada da questão do limite sul, a permanência dos “posseiros do GETAT” e a facilidade de acesso ao interior da área indígena através do leito da ferrovia estimularam a crescente ocupação daquele corredor por uma legião de trabalhadores rurais sem terra que, expulsos de outras áreas caracterizadas pela grande concentração fundiária (Ceará e Maranhão, principalmente), viriam a ser identificados como “invasores” pelos integrantes da

Comunidade *Parkatêjê* e pelos interlocutores do governo, agentes da FUNAI, Cia. Vale do Rio Doce, GETAT, etc.

Ao mesmo tempo, por pressão dos bancos multilaterais, uma cláusula contratual da concessão de financiamentos para a implantação de projetos em grande escala - como o Projeto Ferro-Carajás (complexo de exploração econômica mina-ferrovia-porto) - incluiu a “proteção especial” aos grupos indígenas situados na “área de influência” da ferrovia (calculada em 100 km para cada lado a partir do seu eixo); deste modo, um programa de assistência e regularização fundiária abrangendo 14 áreas indígenas e somando 13,6 milhões de dólares foi elaborado pela FUNAI e um convênio firmado em abril de 1982 entre a empresa e a agência tutelar assegurou a sua execução. Uma outra cláusula contratual com o Banco Mundial recomendava ainda a participação de antropólogos especialistas naqueles grupos, para o acompanhamento dos projetos.<sup>94</sup>

As relações com os agentes da Cia. Vale do Rio Doce (inicialmente com profissionais qualificados) traduziam-se em ambigüidades reveladas através da disponibilidade de recursos financeiros através do “projeto de apoio” - mas sob o controle exclusivo dos agentes da FUNAI (local e regional) - ao mesmo tempo em que a interrupção, em abril de 1982, da demarcação do limite sul decorria da “invasão” progressiva na faixa da ferrovia; por inúmeras vezes, os agentes locais da empresa e da FUNAI acionaram o aparato policial (PF) para tentar coibir a ocupação, uma vez que os sobrevôos periódicos de helicóptero

---

<sup>94</sup> Logo numa primeira avaliação, o “Projeto de Apoio às Populações Indígenas na Área de Influência da Estrada de Ferro Carajás” foi considerado genérico e formulado às pressas pela FUNAI; a sua inadequação (contratações, obras e aquisições de equipamentos desnecessários - cf. Ferraz e Ladeira, 1989, p. 85) passou a ser enfatizada pelos antropólogos consultores (indicados pela ABA entre 1982 e 1985), que apontavam a regularização fundiária e a saúde como prioridades. Em 1986, todos os antropólogos foram afastados, com a exceção de dois casos, cujos projetos foram reformulados em 1990 - *Xikrin* do Cateté e *Parkatêjê* de Mãe Maria (ver adiante).

realizados nos limites de toda a área (com recursos do convênio CVRD) atestavam as “invasões” apenas naquela localidade ao sul, no corredor da ferrovia.

*Krôhókrenhum* acompanhara pessoalmente alguns sobreviventes de “vigilância” (como eram chamados), revelando, sobretudo nas reuniões noturnas do pátio para os demais integrantes da Comunidade *Parkatêjê* as dimensões da “invasão” de Mãe Maria que, em meados de 1983, traduziam-se em “estado de guerra”; a penetração de “posseiros” nos castanhais mais próximos à aldeia (a 3 ou 4 km) atemorizava a todos. Aquela situação trouxera um inevitável recrudescimento das relações com regionais, sobretudo de Morada Nova (o km “12”, passagem obrigatória para o deslocamento à Marabá), localidade de onde era originária a maioria dos “invasores” e onde a possibilidade de um confronto era motivo de especulações.

O temor na aldeia diante de uma possível reação dos posseiros passou a impedir a realização de expedições voltadas para a subsistência naquela porção do território mais próxima à aldeia, densa em castanhais e áreas de caça; as atenções masculinas voltavam-se para as práticas guerreiras, para a intensificação dos jogos de flechas e de incursões à ferrovia, ameaçando sua paralisação. Durante três anos seguidos (de 1984 a 1986), as safras de castanha não foram coletadas para fins de comercialização, pois todos os esforços estavam voltados para a defesa do limite sul de Mãe Maria<sup>95</sup>.

---

<sup>95</sup> Com a intensificação dos desmatamentos verificados em todo o sudeste do Pará para a transformação de castanhais em pastagens, a queda na produção de castanha foi acentuada. De acordo com os dados do IBGE/IDESP (*apud* *Gazeta Mercantil*, 15.12.87, p.17), num período de seis anos (entre 1978 e 1984) a produção caiu de 15 mil para 5 mil toneladas aproximadamente. Num acordo com os integrantes da Comunidade, com a construção das redes de transmissão de alta tensão e a crise da mudança de aldeia, as safras de 1981 a 1984 foram arrendadas a terceiros pela administração regional de Marabá, apesar de legalmente vetado (conforme Lei 6001, art.18 parágr.1º.); os integrantes da Comunidade voltaram a coletar para comercializar a partir de 1987, já sem contratação de mão-de-obra regional. Não disponho de dados sobre este período, mas relativos apenas a algumas safras seguintes: em 1990, foram extraídos e comercializados 2 050 hectolitros; em 1991 apenas 90 hl (consideram não extraída) e, em 1992, 1 000 hectolitros. Os grupos de solteiros e casados (subdividindo-se entre “trinta” e “Maranhão”) realizam as



O medo e as lembranças recentes das mulheres da “turma do Maranhão”, principalmente, relativas aos confrontos com “grileiros” e as mortes ocorridas na área de onde tinham sido removidos em 1969, impediam agora o seu deslocamento às roças (muitas delas situadas junto à rodovia) e, assim, de prover suas famílias com alimentação adequada. Deste modo, a subsistência dos integrantes da Comunidade passou a depender, em grande proporção, dos gêneros alimentícios adquiridos no mercado regional às expensas da Cia. Vale do Rio Doce. Toda a economia do grupo estava às avessas, pois em menos de uma década, seus componentes haviam percorrido desde a tentativa de autonomia (meados de 1976) até a dependência quase completa de recursos monetários sob o controle dos agentes da FUNAI e, agora, da empresa.

O processo de terceirização de serviços da Cia. Vale do Rio Doce (então estatal) incluía, em 1983, a contratação de uma empresa de segurança privada para proteger o leito da ferrovia no interior da área indígena, porção que acabou sendo identificada como “terra da Vale”, devido ao sistema policial repressivo com guaritas e homens armados, tal como o modelo que a empresa desenvolvera para o controle territorial em relação às áreas das quais se apropriou nas redondezas da mina de Carajás<sup>96</sup>; aquela sistemática, todavia, acabou se mostrando ineficaz para o controle da intrusão da terra indígena ao longo do leito da ferrovia.

Entre 1982 e 1985, com recursos oriundos do Convênio com a CVRD, agentes locais da FUNAI e policiais (Polícia Federal) desencadearam ações repressivas contra os “invasores” de Mãe Maria, com arrombamentos de casas, violência física, destruição de roçados, ferramentas de trabalho e objetos

---

operações de venda aos agentes dos exportadores, em Marabá - e não mais a “Comunidade”, sob a gestão direta de *Krôhókrenhum*. Há um levantamento que está sendo realizado por três integrantes do grupo com vistas à elaboração de “projetos”, integrando a nova estratégia de intervenção da Cia. Vale do Rio Doce (ver adiante).

<sup>96</sup> O direito real de uso da área da mina (cerca de 500 mil hectares) foi concedido à CVRD através da Resolução n. 361 do Senado Federal, em dezembro de 1986.

peçoais; os membros da Comunidade *Parkatêjê* viram-se então desmobilizados pela atuação repressiva empreendida pelos agentes do “governo” sem que, no entanto, qualquer solução tivesse sido alcançada, ou seja, a presença dos “invasores” continuava sendo motivo de grande apreensão entre os integrantes do grupo.

“Cotia”, originário da “turma da montanha” e que, até o início da década de 80, acompanhava a gestão dos recursos monetários da Comunidade, uma espécie de *big man* junto à chefia, no sentido conferido por Sahlins (1971, p.321, *apud* Ferraz, 1983, pp. 83-84), foi alvo de acusações de malversação, por parte de muitos dos integrantes do grupo, que o levaram a romper com *Krôhokrenhum* e afastar-se de Mãe Maria por cerca de um ano. No entanto, retornaria como “chefe de posto”, cooptado pela estrutura funcional da agência tutelar para mediar as relações com a Comunidade, resultado de um acordo promovido pelas administrações regionais da FUNAI, em Belém e Marabá; ele viria a desempenhar papel de destaque nas negociações que se desenvolveram tanto com os agentes da Eletronorte e FUNAI em fins de 1983 e início de 1984 (envolvendo a questão da indenização da “turma da montanha” à qual pertencia - ver adiante), como nas negociações com a Cia. Vale do Rio Doce para o acordo firmado em novembro de 1984 e ratificado em junho de 1985.

Para os “representantes” da Comunidade - *Krôhokrenhum*, *Jôkôrenhum*, Cotia, *Kruwa* e *Xôntapti* - se a “invasão” pelos “posseiros do GETAT” e os demais ocorrera em função da construção da ferrovia a cerca de 10 km da aldeia, a contrapartida seria responsabilizar a empresa (também “governo”) tanto pelos danos visíveis - a destruição que estava ocorrendo, o aumento dos ventos fortes, o afugentamento de caça e de insetos polinizadores - quanto imprevisíveis, a curto, médio e longo prazos; sabia-se apenas que, diariamente e pelos próximos quatrocentos anos, dois comboios sobrecarregados de minério de

ferro (e outros minérios) atravessariam a área em direção ao porto de São Luís, para exportação. Desse modo, os “benefícios” obtidos a partir de 1982 através do “projeto de apoio” e do convênio entre CVRD e FUNAI não eram satisfatórios para os integrantes da Comunidade.

Desde o princípio das negociações, a intervenção dos agentes tutelares regionais foi para sugerir um critério (inicialmente um salário mínimo por família) para a fixação do montante de indenização monetária; em nome de toda a Comunidade, um documento formulado na aldeia reiterou a proposta de uma quantia mensal como compensação pela passagem da ferrovia. No entanto, a inadequação do critério monetário aparentemente aleatório motivou inúmeras discussões dos integrantes da Comunidade com agentes da empresa, da FUNAI, e assessores (antropólogos, advogados e juristas); diante da sugestão de indenização em terras, a empresa chegou a propor a aquisição da “Gleba Mãe Maria”, 3.040 hectares de terras contíguas ao limite sul, à margem do Tocantins, “comprometendo-se a proteger essa área da presença de posseiros, caçadores e colonos” (*Diário Popular*, 20.10.84). Essa alternativa, no entanto, de acordo com os integrantes da Comunidade, não correspondia à situação da invasão descontrolada pelos posseiros justamente ao sul, crise que vinha se estendendo desde o início da construção da ferrovia; além disso, justificavam a recusa da proposta apresentada pela empresa com o fato de que na “Gleba Mãe Maria” estavam situados dois pequenos povoados - Bacabal e Bacabalzinho, então com cerca de 100 famílias - com quem mantinham laços de “respeito” mútuo há anos, relações que não desejavam ver desestabilizadas.

Com o intuito de despertar a atenção de setores de cúpula dos órgãos oficiais envolvidos para gravidade da situação em Mãe Maria, *Krôhókrenhum* e, principalmente, Cotia passaram a tornar públicas as pressões que vinham fazendo em relação à interdição das “obras do governo”; em setembro de 1984, os integrantes dos grupos ameaçaram paralisar as obras da ferrovia de Carajás,

exigindo o pagamento de um “pedágio” mensal, contínuo, para a passagem dos trens. Três reuniões consecutivas foram realizadas na aldeia com agentes da Cia. Vale do Rio Doce e da FUNAI, além da imprensa regional e, na última, incluindo a presença dos respectivos advogados. Pretendiam obter uma posição formal da empresa antes do assentamento dos trilhos no interior da reserva; entretanto, logo os agentes da CVRD conseguiram que os índios não condicionassem a assinatura do contrato à aceitação do prosseguimento das obras da ferrovia.

As discussões na aldeia desenvolviam-se em torno do estabelecimento de um novo acordo com a empresa, em caráter “permanente”, ou seja, através de uma relação análoga entre a continuidade temporal da passagem dos trens e a recompensa; numa terceira reunião, em meados de novembro de 1984, os representantes da empresa apresentaram uma proposta de pagamento de três bilhões de cruzeiros (à época, um milhão de dólares) a título de indenização pelas “perdas e danos” decorrentes da passagem da ferrovia de Carajás pelo território indígena. O acordo foi aceito e a soma depositada numa conta bancária, transformada em junho de 1985 em conta conjunta com a Comunidade, constituindo um “fundo de reserva”, do qual apenas os juros viriam a ser mensalmente apropriados para distribuição, por *Krôhôkrenhum*, entre os integrantes da Comunidade, de acordo com a distinção entre “casados” e “solteiros”. Apesar das fortes pressões locais a partir da agência da FUNAI em Marabá voltadas para o incentivo a atividades econômicas de cunho extensivo (cultivo de cacau ou pecuária, seguindo o modelo regional), não havia então “projetos” específicos para dispêndio daquele fundo de recursos (conforme previa o acordo). Embora a conciliação tivesse sido estabelecida através do novo acordo monetário, a permanência dos posseiros no interior da área dava continuidade ao conflito.

Em dezembro de 1984, os posseiros de Mãe Maria encaminharam um documento aos vários órgãos de governo envolvidos (GETAT, FUNAI, Polícia Federal, Ministério Extraordinário de Assuntos Fundiários, Ministério da Justiça, Instituto de Terras do Pará e Cia. Vale do Rio Doce) denunciando o despejo a que tinham sido submetidos, em 19.11.1984, afirmando: *“é sabido na área que isto foi feito a mando da CVRD porque pretendia a área para dá-la em troca de uma indenização que deveriam pagar aos índios Gaviões em função da passagem da ferrovia pela Reserva”*.<sup>97</sup>

A situação agravou-se ainda mais no início de 1985, quando uma violenta intervenção policial sucedeu aos acontecimentos numa emboscada junto ao leito da ferrovia, sofrida pelos dez trabalhadores regionais cujos serviços tinham sido contratados, por empreita (com recursos do Convênio) para completar a demarcação definitiva do limite sul da área, interrompida em 1982. Na emboscada, atribuída pelos posseiros aos “pistoleiros do Sr. Queiroz”, quatro trabalhadores ficaram feridos e um deles morreu; aqueles fatos suspenderam a construção da ferrovia e intimidaram os regionais que constituíam a mão-de-obra recrutada pela Comunidade para a coleta da castanha que, naquele ano, também não foi realizada.

No entanto, as ameaças de interdição da ferrovia que iria ser inaugurada um mês depois (28 de fevereiro de 1985), assim como da rodovia, além de interrupção do fornecimento de energia de Tucuruí (no caso da destruição das torres de transmissão da Eletronorte) levaram a Cia. Vale do Rio Doce a tomar algumas medidas imediatas, comprometendo-se a construir duas ou três guaritas para fiscalização da área. Logo as construções ficaram prontas, mas era impossível recrutar “fiscais” para trabalhar naquele local, dadas as condições de “segurança”; em junho os posseiros destruíram as guaritas e espancaram os

---

<sup>97</sup> “Posseiros de Mãe Maria” 11 12.84

guardas, roubando-lhes as armas, incidente que provocou nova intervenção policial a pedido de *Krôhókrenhum*, que requeria à FUNAI a presença de mediadores mais eficientes junto ao GETAT, para a remoção definitiva dos invasores. “Cotia”, então chefe do Posto, utilizava o mesmo jargão policial: era preciso “limpar” aquela área.

Em março de 1985 - e portanto um mês após a inauguração da Estrada de Ferro Carajás - foi promulgado o Decreto n.91.078, em que o poder executivo autorizava a empresa a construir, operar e manter a ferrovia atravessando uma faixa de 80 metros de largura em toda a extensão das “terras pertencentes à Comunidade Indígena Mãe Maria”, remetendo à FUNAI a adoção de “providências no sentido de limitar o uso e gozo da área de terra atingida, ao que for compatível com a preservação da linha férrea e de evitar a prática de atos que embaracem ou causem danos à comunidade indígena” (DOU, 13.03.85, p.4284).

Após duas reuniões havidas na sede do GETAT, em Marabá (21 de outubro e 5 de novembro de 1985), entre as partes envolvidas e suas entidades representativas (sindicatos de trabalhadores rurais de Marabá e de São João do Araguaia, Comissão Pastoral da Terra), além de agentes da FUNAI, da CVRD e do GETAT, foi solicitada a interveniência do então Ministério da Reforma e do Desenvolvimento Agrário (MIRAD), no sentido de buscar uma solução para aquela situação.<sup>98</sup> Ao final de novembro de 1985, em reunião havida no MIRAD em Brasília, foi destacado um membro do referido Ministério para, junto com aqueles da FUNAI e do GETAT, tomar as providências para o reassentamento de todos os ocupantes da área indígena Mãe Maria. A dúvida sobre o limite sul foi então reapresentada.

---

<sup>98</sup> “Índios Gavião estão dispostos a bloquear a ferrovia dos Carajás”, *O Liberal*, Belém, 31.10.85, “Mãe Maria: confronto entre índios e invasores é iminente”, *Correio do Tocantins*, Marabá, 7-13 novembro 1985, “Índios ameaçam fechar PA-332”, *A Província do Pará*, Belém, 7.11.1985.

Em nova reunião realizada a 3 de dezembro de 1985, na sede do GETAT em Marabá, diante dos representantes das partes envolvidas e da presença de cerca de duzentos trabalhadores rurais, posseiros em Mãe Maria, *Paiare* falou pela Comunidade:

*“Esse povo que tá presente conosco, como sindicato, o próprio MIRAD... o ministro... que eles não vêm à toa, pra perder viagem...*

*Nós que somos índios, estamos querendo chegar a uma conclusão, como nós... eu tou muito satisfeito com a presença de todo mundo, a cooperação da Eletronorte, sindicato, FUNAI, Iara também e toda função que tão aí, então eu agradeço a todos. Como MIRAD tá dizendo... que num é uma pessoa... tomara que possível todos juntos... pra obedecer a lei. Por que governo cria essa lei, estabelece essa lei e dá direito aos outros ?*

*Então vocês são brancos, nós somos índios, nós tamos chegando a entender, reconhecer o direito também de vocês, o respeito nós queremos. Por que, como eu tava dizendo, apenas nós queremos é pedir ao GETAT que uma pessoa procura de fazer o possível de não entrar mais na área... E considera que aquela área...considerando a justiça...o ministro da Justiça, como ele tá dizendo, o próprio diretor do GETAT também não está com saúde... então é por isso é que tá procurando se entender, ver o que é da gente! Não estamos apenas brigando, fazendo confusão por causa daquele... porque nós tamos procurando conseguir os direitos! Como tá realmente, como é reconhecido o nosso direito !*

*Eu quero agradecer todos vocês são é... invasores, povo do GETAT que estão presente, nós, a população que somos índios Parkatêjê, nós tamos brigando por causa do esse, do nosso direito, nós tamos apenas querendo reconhecer aquilo que é nosso, como tá sendo recebido(...) estou satisfeito ouvir certo o MIRAD, esse que eu vem tentando, para poder... enxergar a autoridade, para poder ver nosso direito. Se nós não conseguir nosso direito, se nós desistir, o direito é de ninguém ! não é que eu só tenho direito, todos nós temos direito!” [rumores na platéia].*

*Paiare*, por dominar a língua portuguesa em melhores condições do que muitos dos integrantes da Comunidade, fora designado por *Krôhôkrenhum*, como

o “porta-voz”, interlocutor legítimo da Comunidade para tratar em público da questão dos “posseiros do GETAT” e dos “invasores”. A capacidade de mediação de *Paiare* expressou-se no encerramento do discurso agradecendo a presença de todos, mencionando o início da realização do “levantamento” (cadastramento) dos ocupantes e dos “posseiros do GETAT”; naquela ocasião, leu um documento escrito que trazia da aldeia para apresentação pública:

*“Nós abaixo assinados, vimos por meio deste documento solicitar ao GETAT que encaminhe 3 ofícios: um para a CPT [Comissão Pastoral da Terra], um para a polícia federal e outro para o Sindicato dos Trabalhadores Rurais, no sentido de mandarem retirar os posseiros que estão na área indígena. Comunicamos que os nossos direitos foram reconhecidos pelo Ministério da Justiça. Reafirmamos que a nossa posição é para que os posseiros novatos sejam retirados o mais rápido possível, ou seja em 7 dias no máximo, e os que já estão lá há mais de 6 anos, daremos um prazo de 6 meses. Pedimos também que seja feita uma ata, que deverá ser encaminhada, assinada, garantida e com reconhecimento de firma pelo próprio presidente do GETAT, para que de hoje em diante não seja mais autorizada a ocupação indevida de nossa área, por posseiros, orientados por qualquer entidade, e que isso seja mantido o tempo todo”* [no documento, seguiam 94 assinaturas apostas].

Com o reconhecimento da multiplicidade de interlocutores, a proposta inicialmente apresentada pela “Comunidade” consistia no reassentamento, pelo GETAT, num prazo de seis meses, dos colonos do “Loteamento Flecheiras”, o que lhes garantiria a colheita de seus roçados, mediante indenização das benfeitorias existentes e, após a conclusão do cadastramento fundiário, os demais ocupantes deveriam ser reassentados ou indenizados (em dinheiro); havia na aldeia uma intensa discussão acerca dos “direitos dos invasores” à indenização, uma vez que os interesses dos integrantes da Comunidade estavam voltados para novas compensações, ou seja, a “Comunidade” - e não os “invasores” - é que deveria ser “indenizada” por perdas e danos decorrentes da ocupação verificada



ao sul da terra indígena durante aqueles anos, onde só os “posseiros do GETAT” tinham desmatado cerca de 3.000 hectares.

Decidiu-se pela formação de uma “comissão fundiária”, composta por representantes das partes diretamente envolvidas para realizar, em 30 dias, o cadastramento de todos os ocupantes da área, bem como de um “grupo de trabalho interministerial” para estudar uma definição para o limite sul de Mãe Maria e resolver o impasse, com a participação de assessoria jurídica independente da empresa ou da FUNAI, solicitada por *Krôhôkrenhum*, *Paiare* e *Jôkôrenhum*, os “representantes” da Comunidade.

Na primeira quinzena de janeiro de 1986, um grupo formado por dez pessoas, representantes das partes envolvidas, assessores e observadores (CPT, SPDDH) realizou o cadastramento, cujo resultado, concluído ao final daquele mês registrou 198 famílias que tentavam se estabelecer no interior da terra indígena com a formação de pequenos roçados; foram então indicadas para desapropriação três áreas no município de São João do Araguaia, onde uma série de conflitos agrários tinha se verificado - os castanhais Araras, Ubá e Gleba Mãe Maria - para reassentamento dos “posseiros do GETAT” e dos demais ocupantes.

As pressões dos integrantes da Comunidade prosseguiram durante o ano de 1986, quando as ameaças de nova interdição da ferrovia eram noticiadas localmente e na grande imprensa.<sup>99</sup>; em agosto daquele ano, numa entrevista à imprensa em Belém, “Cotia” (*Pàrkrejimõkre*) afirmou que a sua intervenção, enquanto mediador, acabou por sustar a ameaça de bloqueio da ferrovia pelos “guerreiros”, que chegaram a obstruir a ferrovia por 24 horas. Segundo Cotia, crescia a tensão entre eles e os “posseiros”:

---

<sup>99</sup> “Índios ameaçam bloquear ferrovia”, *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 06.08.1986; “Gaviões advertem colonos”, *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 09.09.86; “Tensão impera na reserva dos Gavião - índios ameaçam até interditar a PA-332”, *Diário do Pará*, Belém, 23.09.1986.

*“As autoridades pediram prazo [para a remoção dos colonos e posseiros] e nós demos. Prometeram que não iria aumentar o número de colonos dentro de nossas terras, mas as invasões continuaram! Hoje não são apenas 49 famílias que estão em nossa terra, mas são mais de 200 e estão aumentando cada dia mais! (...) Ninguém na aldeia anda só...[na mata, para caçar], até em Marabá corre que “os índios serão queimados à bala” se topar com posseiro” (O Liberal, 08.08.86, p.7).*

Também em agosto de 1986, o decreto n. 93.148 (presidência da República, Ministros do Interior e da Reforma Agrária) homologou a demarcação da Terra Indígena Mãe Maria, incluindo um artigo lesivo aos interesses indígenas, ao subtrair do território as faixas correspondentes à linha de transmissão da Eletronorte, à Estrada de Ferro Carajás e à rodovia, procedimento até então inédito em relação às terras indígenas (e que viria a ser apontado como “crime de responsabilidade” e abuso de autoridade do poder público <sup>100</sup>).

Através da mediação do então presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de São João do Araguaia, formou-se uma delegação com os representantes da Comunidade - *Krôhókrenhum*, seu irmão *Jôkôrenhum e Paiare* - e dos colonos, que empreendeu uma viagem à Brasília ao final de 1986, onde foram recebidos em audiência pelo então Ministro da Reforma Agrária para expor a delicada situação em Mãe Maria. A 15 de janeiro de 1987 o decreto de desapropriação para fins sociais do Castanhal Araras (DOU 16.01.87) foi finalmente promulgado<sup>101</sup>; no entanto, a continuada permanência dos posseiros na área levou a outra interdição da ferrovia, ficando paralisada por 24 horas em março daquele ano, às vésperas da visita do presidente de Portugal a Carajás.<sup>102</sup>

<sup>100</sup> Gaiger, Júlio, “*Governo retalha terra dos Gavião e aproxima-se da criminalidade*”, *Porantim*, Brasília, n 93, novembro 1986.

<sup>101</sup> “*Sarney desapropria*”, *Correio Brasiliense*, Brasília, 15.01.87, p.7; “*Araras foi desapropriada por Sarney*”, *O Liberal*, Belém, 16.01.87, p.3.

<sup>102</sup> “*Ferrovia de Carajás interditada*”, *O Liberal*, Belém, 25.3.87; “*Moção de solidariedade aos Gaviões*”, Câmara do Vereadores de Marabá, *A Tribuna*, Marabá, ano 1, n.1; “*Negociações liberam ferrovia de Carajás*”, *O Liberal*, Belém, 27.3.87.

Negociações mediadas pelos agentes da FUNAI em Marabá resultaram na desobstrução da ferrovia com uma nova “promessa”: a convocação do Ministro da Reforma Agrária na aldeia, pois tal como ele havia “prometido” em fins de 1986, os posseiros seriam removidos após a desapropriação da área destinada ao reassentamento. Logo em seguida, porém, uma liminar expedida pelo Supremo Tribunal Federal (07.4.87) suspendeu o ato desapropriatório, pois o Castanhal Araras fora reconsiderado como “área produtiva, sem invasão ou qualquer outro tipo de tensão social”, dando suporte para a negociação para a aquisição havida entre o proprietário e o Ministério da Reforma Agrária em torno do valor da terra nua (pago em títulos da dívida agrária) e pagamento pelas benfeitorias, em dinheiro<sup>103</sup>.

Entre 1987 e 1989, apenas os “posseiros do GETAT” foram removidos para o Castanhal Araras; requeriam um plano de assentamento com recursos da Cia. Vale do Rio Doce para construção de estradas (visando o escoamento da produção) e escola, possibilitando a sua fixação naquela localidade.<sup>104</sup> Através da administração da FUNAI em Marabá, os demais ocupantes acabaram recebendo indenizações monetárias (com recursos da Cia. Vale do Rio Doce) para que se retirassem definitivamente; a sua maioria voltou a se instalar em Morada Nova, de onde eram originários. Foi neste período que começou a se desenvolver em Mãe Maria um sistema de vigilância do território, às expensas da CVRD (através do convênio firmado a partir de 1990 - ver adiante), com vistas à proteção do limite sul, dada a sua vulnerabilidade sobretudo em períodos quando

---

<sup>103</sup> O fato de as castanheiras serem bens protegidos (conforme a Portaria IBDF n. 2.570/1971 que proibiu o seu abate e Instrução Normativa IBDF 001/1980) parece ter sido o artifício utilizado para crescer o “valor da terra nua” na aquisição do Castanhal Araras (município de São João do Araguaia), negociada diretamente com o proprietário; este fato viria a se desdobrar no escândalo político do “Polígono dos Castanhais” ocorrido entre maio e julho de 1988, quando cerca de 1,5 milhão de hectares, áreas de antigos aforamentos transformadas rapidamente em propriedades privadas foram “adquiridas” pelo Estado (através de títulos da dívida agrária) para legitimar a titulação - com finalidade política - por trabalhadores rurais (Bentes, 1988 a, 1988 b)

<sup>104</sup> Em 1989, um dos poucos colonos do GETAT que possuía um pequeno rebanho bovino ainda permanecia na área do “Loteamento Flecheiras” aguardando a transferência para o Castanhal Araras.

se intensifica a atuação das forças políticas, tais como os que antecedem eleições municipais, por exemplo.

### 1.3 - Energia elétrica em Mãe Maria

Ao mesmo tempo em que recrudesciam as ameaças de perda de controle sobre a ocupação do limite sul, novas negociações viriam a ocorrer com agentes da Eletronorte a partir do início de 1987, em torno de uma “compensação complementar” (ao acordo de 1980), como foi chamado o acordo para a ampliação da faixa de 100 para 150 metros de largura e instalação do 2.o circuito das linhas de transmissão; conforme previsto no decreto de 1977, seriam dois circuitos paralelos, dos quais apenas o primeiro tinha sido instalado e a ampliação da faixa implicava em novos desmatamentos.

Através da mediação dos agentes regionais da FUNAI, foram incluídas nas negociações a aquisição de um veículo e a construção de alguns equipamentos na aldeia (garagem e poço artesiano), além da proposta de gratuidade do fornecimento de energia à aldeia, honrando uma “promessa” feita pelo então finado presidente da empresa (na assinatura do acordo de 1980), da qual *Krôhôkrenhum* pessoalmente não se esquecera.

As instalações na aldeia, como transformadores, fiação, postes e pontos de luz foram realizadas pela Eletronorte, que viria a pagar à Centrais Elétricas do Pará S.A./CELPA (concessionária estadual) o fornecimento de energia à aldeia, estendido com a construção da linha de transmissão Marabá - Rondon do Pará (69 kV) e da linha de distribuição Marabá - Bom Jesus do Tocantins (13,8 kV), instaladas para abastecer os povoados ao longo da rodovia. A partir de meados de 1987, os agentes locais da FUNAI e da Eletronorte (a mesma pessoa que intermediara os acordos anteriores com essa empresa) propiciaram as

negociações entre a Comunidade com os agentes da CELPA para a ocupação de uma nova faixa de terras (40 metros de largura) paralela à rodovia (e do lado oposto às linhas de alta tensão) para a instalação das redes de baixa tensão, atravessando a área indígena em toda a sua extensão (21 km).

As pressões das empreiteiras para o cumprimento dos seus cronogramas financeiros com a empresa traduziram-se na rapidez em que foi acordado entre a “Comunidade Indígena Parkatêjê” (assistida pela FUNAI) e a CELPA, através de um “termo de compromisso” firmado em 28 de janeiro de 1988, o pagamento de um montante de 40 milhões de cruzados (equivalentes a 406.132 dólares), do qual dois terços foram pagos em doze parcelas mensais, a título de indenização à comunidade pelo uso da faixa no interior da área indígena. Mais uma vez, a conciliação (como causa do fim do conflito, segundo Simmel, op.cit. p.114) prevaleceu para por fim à negociação, uma vez que era de interesse da Comunidade a instalação de energia elétrica na aldeia. O “termo de compromisso” explicitava as condições de uso da faixa - como proibição de uso de desfolhantes químicos - bem como a entrega à Comunidade indígena da madeira tombada e desgalhada tanto da faixa estipulada quanto dos “locais adjacentes à faixa de 40 metros a ser desmatada onde existirem árvores de porte que coloquem em risco a segurança das linhas de transmissão e distribuição”.

Também em termos de ganhos simbólicos, desta rodada de negociações resultou o advento da luz elétrica instalada na aldeia, conforme a “promessa” do então finado presidente da Eletronorte que, em abril de 1980, havia firmado o compromisso com *Krôhôkrenhum*, em nome dos demais integrantes da Comunidade, conforme mencionado. Viriam a ocorrer mudanças internas voltadas para o desejo de posse - de todos - e aquisição efetiva (por parte de poucos) de aparelhos eletrodomésticos e, sobretudo, aparelhos de televisão; no entanto, o controle centralizado sobre os recursos monetários - ver adiante -

tornou-se o mecanismo regulador dessa esfera da distribuição, onde o acesso aos “objetos de valor” passou a ser controlado também diretamente por *Krôhôkrenhum*.

## 2. A revisão das estratégias

### 2.1. Ação judicial: terra por terra

*-“Não é que Eletronorte quer me ganhar [o sentido da disputa]... eu sei que pode demorar muitos anos!... mas a Justiça tem que reconhecer o nosso direito ! Sou cortado da mão e meu povo sofreu muito... humilhação, perdeu tudo!! (Paiare, setembro de 1994).*

Inconformado com a perda dos “direitos” sobre as terras da “montanha”, em nome dos demais componentes do grupo, *Paiare* deu prosseguimento a novos conjuntos de ações, então com decidido apoio de *Jôkôrenhum* que, pessoalmente, havia mediado as relações de reaproximação e aliança com a turma do “Trinta”, chefiada por seu irmão. Com o objetivo de ressarcimento pela perda completa da área da “montanha” e, segundo *Paiare*, também pelos danos morais (pressões e violência física) que tanto ele quanto os demais integrantes do grupo tinham sofrido, ele viria a acionar o aparato jurídico para a revisão do acordo de 1984 e reconhecimento da “montanha” como terra indígena, tanto pela empresa como pelo Estado. Os conhecimentos de *Paiare* acerca do “direito” e da “lei”, entendidos como instrumentos de autoria e gestão do “governo” através do Estatuto do Índio (lei n. 6001/73), confirmavam a expressão de que aquela área deveria ser objeto de reposição através de uma “área equivalente à anterior, inclusive quanto às condições ecológicas” (de acordo com o Artigo 20, parágr.3º). Este viria a ser o argumento para a ação judicial pioneira contra a empresa movida por *Paiare*, em nome dos demais

componentes da “montanha”, através de advogados da Sociedade Paraense de Defesa dos Direitos Humanos, com sede em Belém.

Em agosto de 1989, a petição na Justiça Federal em Belém foi assinada por *Paiare* em nome dos demais integrantes da “turma da montanha”, com intimação do Ministério Público Federal para acompanhamento; o pedido era de anulação de três atos da Eletronorte “que visaram transferir para a empresa a posse dos índios Gavião sobre a terra indígena da ‘montanha’”, a saber, o decreto de declaração de utilidade pública para fins de desapropriação, promulgado em 1976 (que não tem validade para terras indígenas), a aquisição das benfeitorias de *Paiaré* (para simular transferência de posse) e, ao final, o negócio jurídico realizado entre índios e a empresa - a escritura pública de cessão e transferência de direitos sobre a terra (firmada em Belém em janeiro de 1984) - passível de ser anulado dada a inalienabilidade legal da terra indígena. Diante da impossibilidade de devolução da área em questão à plena posse dos índios, o pedido da ação era de que fosse adquirida pela empresa “uma área de igual tamanho e condições ambientais na região”, além da indenização pela transferência e prejuízos da comunidade indígena da “montanha”, diante da privação da terra desde a sua remoção compulsória.

Em dezembro de 1993, a Justiça Federal de Belém proferiu sentença favorável à empresa, sem julgamento do mérito da ação; mediante interposição de recurso em dezembro de 1994, através do então Núcleo de Direitos Indígenas<sup>105</sup>, a ação está tramitando no Tribunal Regional Federal (1ª. Região), em Brasília. As chances de obter sentença favorável são pequenas, dada a composição conservadora dessa instância, de acordo com os advogados do ISA, que

---

<sup>105</sup> Organização não-governamental que tinha sede em Brasília e foi incorporada, em 1994, pelo Instituto Sócio-Ambiental, de São Paulo

acompanham a ação; segundo eles, a situação é distinta do Supremo Tribunal Federal, última instância de recurso, onde existe jurisprudência e, portanto, maiores chances de decisão favorável ao grupo da “montanha”.

De acordo com Simmel (*op.cit*, p.37),

*“o conflito legal repousa sobre uma ampla base de unidades e acordos entre as partes litigantes; na disputa judicial, supõe-se que ambas as partes estejam igualmente subordinadas à lei e reconheçam mutuamente que a decisão será tomada somente de acordo com o peso objetivo de suas reivindicações; observam as formas que são inquestionavelmente válidas para ambos e estão conscientes que estão cercados em seu empreendimento por um poder social que, em si, dá significado e certeza ao seu desempenho, independentemente da oposição de seus interesses.*”

## 2.2. Controle territorial e a “escola nova”: revisão do Convênio com a CVRD

De acordo com uma das cláusulas da Resolução n.381/86 do Senado Federal, através da qual a Cia. Vale do Rio Doce obteve a concessão do direito real de uso do complexo da mina de Carajás e, por extensão, da ferrovia e do porto exportador, ficou estabelecido que os grupos indígenas situados nas proximidades das áreas de operação da empresa deveriam contar com programas de assistência, para minimizar as consequências do empreendimento. Deste modo, dois convênios especiais foram firmados, a partir de 1989, entre a empresa e os Xikrin do Cateté (cuja área é contígua à mina de Carajás) e, a partir de 1990, com os *Parkatêjê* em Mãe Maria, para o financiamento de programas de assistência com prazo indeterminado - ou “caráter permanente”, como salientam os integrantes do grupo - tal como a exploração de Carajás e a operação da estrada de ferro atravessando Mãe Maria.



As mudanças de interlocutores verificadas com a substituição dos agentes da Cia. Vale do Rio Doce na gerência do Convênio, transferida para São Luís, no Estado do Maranhão (onde funciona a administração da operação da ferrovia) viriam a se traduzir em novas discussões junto à Comunidade, relativas à necessidade de redimensionamento das relações com a empresa, de modo a assegurar a continuidade de um programa de assistência, visando autonomia para a gestão dos recursos, então sob o controle direto dos agentes da FUNAI (e indireto da empresa). Assim, em maio de 1990, um novo acordo viria a ser firmado para estabelecer o “*Programa Parkatêjê*”, com ênfase na proteção territorial, além de um projeto de educação formal (5<sup>a</sup>. a 8<sup>a</sup>. séries do 1<sup>o</sup>. grau, em convênio com a Secretaria Estadual de Educação), da manutenção do apoio às atividades econômicas e da assistência à saúde.

Ao final da desocupação pelos “invasores” e “posseiros do GETAT” no limite sul, as estratégias de defesa do território estariam vinculadas a esses recursos; depois de tentativas frustradas de responsabilizar a Cia. Vale do Rio Doce pela proteção daquele limite, foi criado na Comunidade *parkatêjê* um “sistema de vigilância” ostensiva. A “missão” (termo tomado do jargão policial) passou a ser constituída por um grupo de cerca de vinte jovens, a maioria solteiros e pertencentes à categoria denominada *mekwatuwa*, acompanhados de um ou dois homens mais velhos, além de um agente local da FUNAI (mas remunerado com recursos do Convênio); utilizando emblemas próprios do aparato policial (como coletes e boné pretos) a “missão” desloca-se em geral uma vez por mês (ou conforme necessário) às expensas da empresa (frete de veículo, alimentação e “diárias” dos seus integrantes, transformadas posteriormente em remuneração mensal) para controlar a ocupação da porção sul, caracterizada por sua vulnerabilidade às invasões. Por inúmeras vezes, os “invasores” apanhados ali eram imediatamente desprovidos de seus bens pessoais (roupas, armas, etc.) e

levados às autoridades policiais em Marabá<sup>106</sup>; chega a ser comum a reincidência de muitos dos indivíduos, identificados como moradores e comerciantes do distrito de Morada Nova.

A escolarização como possibilidade de acesso a informações e conhecimentos do mundo *kupe* passou a ser encorajado pelos mais velhos através do apoio significativo de *Jõkôrenhum*, irmão mais moço e um dos principais conselheiros de *Krôhôkrenhum*; ele viria a ser diretor da escola e grande incentivador do resgate de múltiplos aspectos da cultura *parkatêjê* - o “nosso costume”, a “tradição” - tanto através da realização dos ciclos cerimoniais de longa duração quanto de novas formas de socialização, através da “escola nova”, como foi chamada, pois já havia uma “escola da FUNAI”, cujas atividades estavam voltadas para alfabetização em língua portuguesa (de 1<sup>a</sup>. a 4<sup>a</sup>. séries). No entanto, a morte de *Jõkumti* (o filho mais velho de *Krôhôkrenhum* e idealizador do projeto da escola bicultural), ocorrida repentinamente em janeiro de 1992, em decorrência de leucemia aguda - e de *Jõkôrenhum*, em dezembro daquele ano - acabaram levando ao arrefecimento do projeto e a sua interrupção em 1994, por determinação pessoal de *Krôhôkrenhum*; no seu entender, a evasão denotava o desinteresse dos jovens.<sup>107</sup>

---

<sup>106</sup> Em janeiro de 1991, presenciei a retirada de cerca de 50 indivíduos que roubavam castanha e outros frutos nativos no interior da área, ao longo da ferrovia; muitos dos “prisioneiros” eram levados a pernoitar na aldeia com o objetivo explícito de amedrontá-los e expô-los ao escárnio, como forma de punição pública

<sup>107</sup> Este projeto, que contou com um convênio com a Secretaria Estadual de Educação, foi coordenado pela lingüista Leopoldina Araújo desde as discussões iniciais acerca da necessidade de desenvolver metodologia e grade curricular adaptadas às necessidades e expectativas dos jovens em Mãe Maria. Com a assessoria de psicopedagogos com experiência em projetos educacionais construtivistas em áreas indígenas (Acre e Mato Grosso) foram formados os profissionais em educação, monitores e professores na aldeia. Após o primeiro ano de atividade e adaptações, os professores da rede estadual de ensino originários de Marabá foram substituídos por uma outra equipe de cinco professores de Belém, que permaneceram na aldeia por um período de três anos, alternando-se dois a dois no último ano do projeto. Três professores indígenas - *Kruwa*, *Paiare* e *Piare* - ministravam aulas de “cultura *parkatêjê*”

A interrupção das atividades da escola e do projeto de educação - então considerado oneroso para o “Programa *Parkatêjê*” pelos agentes da Cia. Vale do Rio Doce - foi um dos elementos de tensão nas relações entre os mais velhos e os jovens em Mãe Maria: aqueles que desejavam prosseguir com os estudos eram desestimulados com a ausência de apoio dos mais velhos, que passaram a considerar aquelas iniciativas como uma transgressão ao modo de vida *parkatêjê*.

Embora a experiência da escola de 5<sup>a</sup>. a 8<sup>a</sup>. séries do primeiro grau na aldeia não tenha tido continuidade efetiva, por solicitação dos jovens, particularmente, prosseguiu a tramitação do processo de reconhecimento oficial da escola indígena em Mãe Maria, no âmbito da rede de ensino estadual. A possibilidade de a escola voltar a funcionar é um dos temas recorrentes nas discussões do pátio, pois muitos jovens acabaram por retomar os estudos no período noturno na escola estadual do distrito de São Raimundo (o km 40), pertencente a Bom Jesus do Tocantins; através de negociações entre Paiare e o prefeito do município, foram asseguradas aos estudantes as condições de pernoite naquela localidade, quando necessário, pois nem sempre há transporte de volta à aldeia ao final das aulas.

### 2.3 - Tentativas de novas negociações com a Eletronorte

Em novembro de 1994, um caminhão da Eletronorte que fazia manutenção da rede de transmissão foi apreendido no interior de Mãe Maria, com a intenção de trazer à aldeia agentes da empresa com poderes de tomar decisões e rever os acordos indenizatórios firmados em 1980 e 1987 (a instalação das linhas de transmissão). Diante da estratégia de estabelecer compromissos duradouros, “permanentes”, a resposta da empresa foi requisitar a mediação de antigos agentes regionais da FUNAI que tinham sido interlocutores nos acordos

anteriores (sobretudo na “compensação complementar” de 1987) e postergar as negociações e decisões relativas à disponibilidade de novos recursos, condicionando-os à realização de “projetos produtivos” específicos, de cunho econômico.

A lentidão verificada no seu encaminhamento à empresa (através dos agentes regionais da FUNAI) apontava, mais uma vez, para nova interrupção das negociações; dois anos depois, o mesmo agente que, em nome da empresa, atuara como mediador nos acordos de 1987 e 1988 (respectivamente, o segundo acordo com a Eletronorte e o termo de compromisso com a CELPA), anunciava que a “aprovação”, pela Eletronorte, das propostas apresentadas - projetos de apoio à pecuária e ao extrativismo vegetal, com critérios de sustentabilidade - estaria condicionada a um “adiantamento” de um futuro acordo ligado à provável instalação de um 3.º circuito de linhas de transmissão em Mãe Maria. No entanto, aquelas circunstâncias não estavam previstas e tinham sido incluídas como estratégia tergiversadora da empresa; por isso, as negociações que estavam sendo conduzidas sobretudo através de *Pempràti* (filho mais moço de *Rônõre* e portanto, pertencente ao grupo da “montanha”), jovem líder que acompanha *Krôhókrenhum* na gestão dos recursos da Comunidade, acabaram suspensas diante das inúmeras novas questões que se apresentavam.

De acordo com as informações que obtive de *Krôhókrenhum*, era sua intenção incluir nesta nova rodada de negociações com a Eletronorte a aquisição de um lote de terras no rio Cametaú, afluente do Praia Alta onde tiveram aldeia e foram contatados em 1956, local onde se encontra sepultada sua mãe; aquela área foi ocupada por um posseiro que não impede as expedições, organizadas por *Krôhókrenhum* e realizadas pelo menos uma vez ao ano, para a coleta de materiais como *parati*, um tipo de cipó utilizado na confecção de flechas encontrado atualmente apenas naquela localidade. A solicitação do

reconhecimento e “legalização” daquela área foi feita por *Krôhôkrenhum* aos agentes regionais da FUNAI que, em 1991, iniciaram a elaboração de um mapeamento das antigas aldeias e da área de ocupação tradicional dos grupos locais (de acordo com a versão de *Krôhôkrenhum*) à margem direita do médio Tocantins.

#### 2.4- “E a terra no Maranhão” ?

O descontentamento e a insatisfação crescentes dos componentes da “turma do Maranhão” face à situação de desigualdade em relação ao “Trinta” - seus integrantes controlam os recursos financeiros da Comunidade gerando concentração de bens - foram a motivação inicial para a recuperação, junto aos mais velhos, da memória referente ao período do contato e da história recente do grupo, voltada para os detalhes da ocupação por “posseiros” e dos conflitos na área onde se encontravam no igarapé Frade (proximidades de Imperatriz, no Maranhão) e da transferência compulsória para Mãe Maria.

A iniciativa surgiu através de uma carta de autoria de um jovem da “turma do Maranhão” enviada ao final de 1993 a Antonio Cotrim Soares, que chefiara a “frente de atração” (e que hoje, aposentado, vive em Maceió / AL); na carta, foi solicitado o envio de “documentos” relativos à localização do grupo no igarapé Frade e à remoção mas, principalmente, informações acerca dos cantos registrados à época do contato e em fitas magnéticas, por antigos servidores da FUNAI. Recuperar estas fitas com os cantos significava resgatar a memória dos cantadores já mortos, pois os repertórios musicais são identificados com os cantadores, conferindo prestígio social aos seus nominandos (se aprendem os cantos com certas particularidades).

Outras duas cartas foram enviadas mas não houve respostas; decidimos então reconstituir a história recente da “turma do Maranhão” a partir dos depoimentos de *Kàjipôkti*, um dos homens mais velhos do grupo (cerca de 80 anos); *Kuhêxêre*, com 25 anos, primogênito de uma filha de *Kàjipôkti* e casado com a filha mais velha de *Paiare*, lidera os jovens que revelam o desejo de retomada da autonomia política - e financeira - dos componentes do grupo, desta vez, em relação ao “Trinta”. Tem uma noção modernizante da vida na Comunidade, onde critica com frequência o acesso deliberadamente diferenciado aos bens e recursos em Mãe Maria; no seu entender, o motivo da insatisfação que muitos de seus integrantes expressam reside, ao mesmo tempo, na ausência de um território próprio e na pressão do consumo, mais do que na manutenção da unidade política da “Comunidade”, agora através de um novo mecanismo, a “Associação” (ver adiante).

As relações entre cativos e captores, respectivamente, entre os componentes da “turma do Maranhão” e do “Trinta” vêm sendo atenuadas com as iniciativas, por parte de jovens casados, por exemplo, de formar novos roçados em locais distintos e separadamente em relação à “turma do Trinta”, cujos integrantes costumam realizar suas atividades agrícolas em grupo desde a derrubada ou broca de roçado, passando pelo plantio até a etapa da colheita. Segundo *Kuhêxêre* (um jovem, casado, com cerca de 25 anos) a formação de roçados mais distantes da aldeia constitui o início dos preparativos para uma eventual separação, pelo menos do grupo doméstico a que pertence.<sup>108</sup>

---

<sup>108</sup> A uma certa altura, tive que interromper a pesquisa etnográfica sobre a trajetória desse grupo local devido à pressão dos componentes da “turma do Trinta”, que haviam solicitado a minha presença na aldeia para tratar de assuntos específicos (discutia-se com agentes da Eletronorte, então), que não as “histórias da turma do Maranhão”.

Saber dirigir veículos e ser “motorista da Comunidade” constitui-se atualmente uma posição de prestígio para os jovens em Mãe Maria, com remuneração (dois salários mínimos, com recursos do Convênio com a CVRD), o que lhes assegura o acesso ao consumo de bens industrializados; dos três motoristas, dois pertencem à “turma do Maranhão”, o que parece ser motivo de regozijo para os demais integrantes do grupo.

### **3 - O dinheiro em Mãe Maria**

Para os integrantes da “Comunidade *Parkatêjê*”, passou a existir uma ambigüidade básica entre a imaginária abundância de recursos monetários, oriundos da indenização paga pela Cia. Vale do Rio Doce - o “dinheiro da Comunidade”, depositado numa conta bancária em Marabá - mas que, na verdade, traduzem-se concretamente em escassez pecuniária, dada a sistemática adotada para a sua distribuição através do controle centralizado de *Krôhókrenhum*, baseado no critério de distinção entre “casados” e “solteiros”.

A partir da safra de 1976, era principalmente *Pàrkrejimõkre* (chamado “Cotia”, originário do grupo da “montanha” e casado com a filha de um irmão classificatório de *Krôhókrenhum*) quem acompanhava o chefe na gestão dos recursos monetários da Comunidade, conforme mencionado; com o seu afastamento (1981), durante anos seguidos foi *Kruwa*, genro de *Krôhókrenhum* (ele se casara, em 1984, com Iracema), quem passou a acompanhar o chefe na lida com os recursos monetários e, principalmente, representar a Comunidade, realizando efetivamente as operações bancárias, até a sua morte, ocorrida em abril de 1995, após um longo período de enfermidade; de acordo com muitos

integrantes dos grupos em Mãe Maria, a sua morte fora atribuída a “feitiço”, devido às acusações de malversação no trato com o “dinheiro da Comunidade”.

Durante o período em que foi responsável direto pela gestão dos recursos monetários da Comunidade, *Kruwa* manteve, no km 25 da rodovia, um grupo de não-índios de cerca de vinte pessoas, entre duas famílias, a de um antigo servidor do SPI (Sr. Matias Teixeira Aguiar, que trabalhara desde o tempo da pacificação na “montanha”, em Tucuruí) e da sogra de um componente da “turma da montanha”. Como “agregados”, desfrutavam do sistema de distribuição de bens industrializados através da “cantina” da aldeia, mecanismo para controle de consumo familiar instituído com a comercialização da castanha a partir de 1976. Os integrantes desse grupo de não-índios formavam a mão-de-obra necessária ao trabalho na agricultura naquela localidade, cuja produção de arroz e milho era em parte comercializada por eles (sistema de “meia”) e em parte apropriada para consumo pela Comunidade. Com a morte de *Kruwa*, todos se foram do km 25, com a exceção de um outro casal de regionais que permaneceu morando no km 26, onde tinham formado uma roça, nas mesmas condições, mas sob o controle direto de *Krôhôkrenhum*.

Com a morte de *Kruwa*, foram *Kine*, um jovem cunhado (WB) e nominando do finado *Jôkôrenhum*, juntamente com *Pempkràti* (o filho mais novo de *Rônôre*), que passaram a ser, formalmente, os que controlam e acompanham as operações monetárias da Comunidade. A distribuição mensal (que se tornou bimensal há cerca de dois anos) de recursos oriundos de rendimentos (apenas os juros) da caderneta de poupança (originada na ratificação do acordo com a CVRD, em junho de 1985) é efetuada pessoalmente por *Krôhôkrenhum* para todos os componentes da aldeia e obedece aos critérios de idade e posição social: os *mekwatuwa* (jovens solteiros e casados com filho pequeno) e *mepryre*



(mocinhas) recebem uma quantia inferior aos casados (marido e mulher) e às viúvas com filhos (eram duas: uma foi-se embora recentemente e a outra casou-se com um integrante do grupo do “Maranhão”). A introdução das mulheres - *mepry* - enquanto categoria em separado- é um fato relativamente recente no sistema de distribuição que *Krôhókrenhum* adotou, onde a centralização do controle marcou seu modo de gerir o dinheiro, de modo a preservar a unidade (a “Comunidade”), a despeito de críticas por parte dos componentes da “montanha” e “Maranhão”<sup>109</sup>.

A obtenção de recursos monetários em Mãe Maria é, em geral, complementada na estação chuvosa com a venda de castanha e cupuaçu pelas famílias, individualmente, dada a necessidade de aquisição de roupas, utensílios domésticos e, não raras vezes, alimentos. A acumulação individual passou a ganhar expressão quando as distinções internas entre as “turmas” ganharam contornos de desigualdade de acesso aos recursos monetários; o fato dos componentes da “turma do Trinta” que detêm posição de destaque junto à chefia e que se ocuparam do controle direto desses recursos dispor de fato de bens de consumo diferenciados - o que evidenciava o acesso diferenciado ao dinheiro - afastou-os dos componentes da “turma do Maranhão”, fazendo recrudescer críticas e acusações de entesouramento. Uma parte da “turma da montanha”, por sua vez, aliou-se definitivamente ao “Trinta” enquanto outra, à “turma do Maranhão”. A natureza das alianças entre as três “turmas” passou a adquirir então o caráter faccional de disputa permanente sobre o controle de recursos, financeiros e de bens, como a utilização dos veículos na aldeia.

---

<sup>109</sup> Ele comprou, recentemente, um veículo, para o seu deslocamento pessoal à Maraba (em geral, duas ou três vezes ao mês apenas), gerando inúmeras críticas por parte dos componentes do grupo do “Maranhão”

As discussões acerca da remuneração individual de “salário” pela execução de “serviços especiais”, como são chamadas as atividades voltadas para a proteção do território (as “missões” de vigilância), assim como o trabalho dos motoristas dos veículos, dos monitores de educação e dos agentes de saúde passaram a traduzir as distintas concepções acerca do dinheiro e das formas de entesouramento; ilustram os argumentos que distanciam as estratégias dos velhos e homens maduros por um lado, e dos jovens de outro, grupos corporados que passam a disputar o acesso a recursos e bens, antes “interditados” aos *mekwatuwa*, dada a sua própria condição de “aprendizes”. A esta segmentação primordial no sistema de organização social *parkatêjê*, sobrepõe-se a distinção relativa aos grupos locais (as “turmas”) que, diferentemente dos demais Timbira, do âmbito ritual, estendeu-se para o controle das esferas política e econômica da sociedade.

Hoje em dia, o sentido da acumulação é algo difuso e contraditório em Mãe Maria, particularmente para os mais velhos, uma vez que reforça valores individuais; todos os homens adultos têm, atualmente, uma conta bancária em Marabá, cujo significado simbólico reside em dispor desta conta, independentemente da quantia nela depositada. Numa relação de analogia com os rendimentos do “dinheiro da Comunidade”<sup>110</sup>, acreditam que os rendimentos das suas contas pessoais lhes possibilitem a aquisição de algum “objeto de valor” desejado (como televisão, gravador, geladeira ou fogão, por exemplo). Os mais velhos recebem ainda proventos de aposentadoria rural, cujo dispêndio é praticamente imediato em itens de consumo como alimentos e vestuário.

---

<sup>110</sup> Passados catorze anos, a quantia depositada na Caixa Econômica Federal permanece em torno de um milhão de dólares, apesar de todas as reformas monetárias e planos de estabilização havidos nesse período

A pressão dos componentes do grupo sobre *Krôhókrenhum* é intensa, no sentido de distribuir recursos monetários em maior quantidade; em fins de 1997, os recursos mensais disponíveis a partir dos rendimentos auferidos (a partir do depósito de um milhão de dólares da Cia. Vale do Rio Doce, em 1984) não ultrapassavam dez mil reais. Os “casados” recebiam cerca de R\$60,00 a cada dois meses (o dobro dos solteiros), podendo ter acesso a “objetos de valor” a partir do sistema de distribuição auxiliar de *Krôhókrenhum*, que consiste em adquirir, paulatinamente, esse elenco de bens para todos, fortalecendo assim a sua legitimidade e prestígio enquanto chefe; o sistema adotado por ele compreende ainda o pagamento de consertos de rádios, gravadores e relógios para os integrantes dos grupos, como modo de redistribuição de riqueza, sem que haja, no entanto, circulação de moeda.

É possível estabelecer aqui uma breve comparação entre esses “objetos de valor”, como são denominados em Mãe Maria certos bens (dos quais o relógio de pulso parece ter sido excluído) e os *nekrets* - como uma concepção de riqueza para os chamados Kaiapó, tal como analisados por Lea (1986) - que englobam os adornos pessoais de uso ritual. São exatamente as prerrogativas de uso e posse desses objetos que conferem prestígio no interior da sociedade mas não distinção social, embora se verifique uma concentração maior entre os integrantes da “turma do Trinta”, detentores do controle efetivo dos recursos monetários.

O caráter de disputas faccionais, no sentido conferido por Nicholas (1977, p.41-42) parece ser parcialmente explicativo para as transformações que vem ocorrendo internamente à sociedade *parkatêjê*; enquanto grupos políticos não corporados que controlam recursos e homens, as facções não perdem as suas identidades em caso de aliança. destacando-se o desempenho dos líderes e o tipo de ligação com os seguidores, membros da facção, tais como laços de parentesco.

afeição ou dependência econômica. Entre esses grupos em conflito, parece não haver como acomodar alianças duradouras.

É no cumprimento da “promessa” que se funda a possibilidade de fortalecer laços entre o líder e seus seguidores, revestida de significados opostos; tal como exprime *Krôhôkrenhum* em relação a uma das características do *kupe* - “que só promete” - ele traça uma mesma linha que percorre o “tempo do SPI”, o “tempo da FUNAI” e, agora, “da Vale”, numa seqüência caracterizada por grandes falhas, onde predomina o não-fazer, a “promessa”.

Assim, por exemplo, a expansão da aldeia, com a construção de novas casas é uma “promessa” de *Krôhôkrenhum* perante o grupo, que ele tem que honrar e faz valer suas prerrogativas nas negociações anuais com os agentes da empresa que é responsável, atualmente, pela disponibilidade da maior parte dos recursos monetários que hoje circulam em Mãe Maria.

#### 4. As respostas dos *mêkwatuwa*

O conjunto das respostas dos jovens, sobretudo rapazes, os *mekwatuwa* (onde *mě* é o plural, *kwa* define “ser parte de” e *tuwa*, novo) traduziu-se, num período compreendido entre o final da década de 80 e até meados dos anos 90, no desejo da escolarização formal, seguindo padrões regionais, onde o acesso às informações passou a desempenhar um papel significativo. A fim de evitar a migração desses jovens para Marabá, foram longos os debates acerca da escolha pela implantação, na aldeia, de uma escola de 5<sup>a</sup>. a 8<sup>a</sup>. séries, para completar o 1<sup>o</sup>.

grau.<sup>111</sup> A experiência foi aos poucos sendo interrompida, após a morte prematura de seus mentores, o jovem *Jökumti*, filho mais velho de *Krôhókrenhum*, aos 23 anos, ocorrida em janeiro de 1992 e de *Jökôrenhum*, com 58 anos, em dezembro do mesmo ano.

O processo recente de formação de uma entidade representativa com vistas a estabelecer acordos, possibilitando o controle e a gestão direta de recursos financeiros, eliminando sobretudo a mediação dos agentes da FUNAI, compõe também um projeto político dos jovens. As discussões nesse sentido foram iniciadas em abril de 1992 quando, a pedido de *Krôhókrenhum*, através do Centro de Trabalho Indigenista, providenciei minutas de estatutos de duas ou três das organizações indígenas que estavam se formando em outras regiões do país; uma primeira formulação do que viria a ser o estatuto da “Associação” resultou da colaboração de advogados do então Núcleo de Direitos Indígenas, entidade independente situada em Brasília. No entanto, o contexto da retomada das negociações com a Eletronorte (em 1994) e da revisão do acordo com a Cia. Vale do Rio Doce já diante do discurso acerca do processo de privatização da empresa, levaram à fundação, em novembro de 1994, da “Associação Indígena *Parkatêjê Amjiptâr Kaxiwa*”, cuja legalização (o registro em cartório) viria a ser feita seis meses mais tarde.

A discussão pormenorizada para a constituição da “Associação” - uma forma de institucionalização da Comunidade - com o estabelecimento de um sistema de representação diversificada para atender a todos os interesses - de velhos, jovens, mulheres, “Trinta”, “montanha” e “Maranhão” - passou a ser um componente da resposta dos jovens, liderados por *Pempkràti* (da turma da

---

<sup>111</sup> Este projeto desenvolveu-se formalmente entre 1990 e 1994, com recursos do Convênio com a CVRD e apoio da Secretaria de Educação do Estado do Pará.

“montanha”), desde a morte de *Jôkumti*. Ao final da estação seca de 1994, numa grande reunião à sombra das mangueiras junto às casas da “turma do Maranhão” (local onde costumam permanecer para jogar flechas), ele viria a ser escolhido pelos demais o “secretário” da Associação (já que é o braço direito de *Krôhôkrenhum*, aclamado “presidente” da “Associação”), enquanto seu irmão, Matias (que lidera o grupo chamado “missão” de vigilância), o “vice-presidente”. Por exigência da institucionalização em moldes legais, o formato da “diretoria” correspondia à expressão das relações de poder em Mãe Maria, onde aos integrantes do grupo do “Maranhão” coube a participação no “conselho”, poder moderador instituído com vistas ao controle do surgimento de rivalidades.

Nesse processo de formalização e legitimação da representatividade das “turmas” (a autoridade de quem fala por todos, publica e oficialmente, no sentido conferido à representação por Bourdieu, 1980, p. 64), a composição do “conselho” com poderes deliberativos desempenhou um papel significativo. Desde a morte de *Jôkôrenhum*, um antigo cunhado (irmão da primeira mulher de *Krôhôkrenhum*) - *Jaxàti*, chamado ‘*Piare*’ - tornou-se um dos principais mediadores das relações entre os mais velhos e os jovens e tem papel de destaque no “conselho” da Associação, um poder moderador constituído por escolha e consenso para o controle do surgimento de rivalidades.

Com a morte de *Kruwa* (em abril de 1995), o controle financeiro dos recursos ficou aos cuidados de *Kine*, um jovem cunhado de *Krôhôkrenhum* (e nominando do finado *Jôkôrenhum*) que, juntamente com Iracema, filha mais velha de *Krôhôkrenhum*, compõem atualmente o “conselho” da Associação quatro integrantes do grupo do “Maranhão”, *Hôpryti* (mais velho), seu filho *Ropre*, além dos jovens casados *Jamrêti* e *Junure*. Na estrutura da organização, todos têm os seus “suplentes” (de acordo com o jargão) que, no conselho são, em

geral, seus amigos formais - cujas relações estão pautadas pela colaboração irrestrita.

No entanto, esse novo instrumento, a “Associação”, ainda não encontrou base concreta para operar, embora a reformulação do Convênio com a Cia. Vale do Rio Doce tenha sido proposta pelo conselho desde meados de 1995, com a finalidade de controlar efetivamente os recursos, no momento em que a discussão em torno da privatização da empresa e as possíveis mudanças nas relações com o grupo já adquiria um tom de preocupação novamente, nas conversas noturnas e matutinas do pátio da aldeia (ver Anexo 7, o documento que encaminharam à CVRD). Por sugestão de *Pempkràti* e com apoio dos demais integrantes do conselho, uma proposta de um termo adicional ao acordo de 1990 foi então formulada em meados de 1996 e encaminhada aos agentes da empresa e da FUNAI contendo as indicações para as modificações desejadas em termos de gestão financeira autônoma de recursos. Seguiu-se o início das discussões acerca de “projetos” de cunho produtivista, solicitados pela empresa; enquanto para os jovens há algo novo aqui, para os mais velhos das turmas do “Trinta” e ‘montanha”, as conversas aproximam a intenção das ações da Cia. Vale do Rio Doce àquelas dos agentes do SPI - novas “promessas”.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao considerar que a história do contato dos demais grupos Timbira remonta ao século passado, pode-se afirmar que é muito recente a trajetória dos grupos reunidos atualmente em Mãe Maria; se os atuais *Parkatêjê* foram os últimos grupos Timbira a serem contatados, as transformações ocorridas acabaram por distanciá-los dos demais - situação que vem sendo modificada, recentemente, com o uso do vídeo e as visitas a aldeias *Krahó* (em Tocantins) e *Pykobjê* (no Maranhão), a cerca de 250 km. de Mãe Maria.

Para a análise dos processos de reorganização social que vêm se desenvolvendo entre os *Parkatêjê* propus, neste trabalho, tratá-los através da noção de *territorialização*, elaborada por Oliveira Filho (1989, 1993, 1998) para abranger interconexões múltiplas no contexto das relações interétnicas; a permanente reafirmação da identidade diferenciadora e a reelaboração cultural, ao lado da construção de mecanismos políticos específicos com vistas à redefinição do controle social sobre os recursos - também monetários - e o próprio território foram processos focalizados ao longo da história recente do contato deste grupo Timbira. Procurei mostrar, através das trajetórias dos grupos locais, a amplitude e a radicalidade das mudanças sociais ocorridas a partir da atribuição, pelos agentes do Estado, de uma base territorial fixa, afetando profundamente o funcionamento das instituições e da cultura *parkatêjê*.

A remoção sucessiva, pelos agentes tutelares, dos grupos locais demograficamente muito reduzidos para o Mãe Maria - ações onde a utilização da força física, econômica e simbólica não foi descartada - trouxe, paradoxalmente, outras possibilidades de reconstrução da sociedade, através do redimensionamento das relações intragrupais e com o próprio território, como



meio de produção e ambiente político. Se num período logo após os contatos iniciais, a vida junto ao Posto, em Tucuruí ou Mãe Maria, passou a ser gerida pela sistemática de trabalho empreendida através dos agentes tutelares e do “aviamento”, com o controle das atividades agrícolas, extrativistas (através da exploração da castanha-do-Pará) e, conseqüentemente, rituais, os conflitos crescentes dos componentes da aldeia do “Trinta” com as intervenções dos agentes da FUNAI levaram, exatamente, à ruptura daquela sistemática.

A comercialização da safra de castanha de forma autônoma, diretamente aos exportadores, sem a intermediação de agentes tutelares regionais e sob o controle do grupo do “Trinta”, chefiado por *Krôhokrenhum*, teve, a partir de meados da década de 70, desdobramentos significativos tanto em termos de reforçar laços políticos, matrimoniais e cerimoniais com os demais grupos (“montanha” e “Maranhão”), quanto de sustentar, simbolicamente, a criação de uma figura coletiva, representando a todos. A “Comunidade *Parkatêjê*”, enquanto mecanismo elaborado para fazer face às inovações, teve à frente o chefe *Krôhokrenhum*, como porta-voz e fundador da “ação simbólica de mobilização para produzir a unidade ou a crença na unidade” (Bourdieu, 1982, p.144), tanto no âmbito da própria sociedade quanto diante da ampliação efetiva das relações com segmentos distintos da sociedade regional - ou seja, a necessidade de fortalecimento e unificação das “turmas”. Enfatizada a intencionalidade do conjunto das ações empreendidas, este período representou um *turning point* no processo de reconstrução da sociedade *parkatêjê*, onde o redimensionamento das relações com outros agentes estava baseado na reafirmação da própria identidade.

No decorrer de um período de cerca de duas décadas, o processo de recomposição demográfica verificado foi significativo para a sociedade *parkatêjê*; enquanto parte das estratégias dos mais velhos, com a realização dos ciclos cerimoniais de longa duração, buscando “animar” (no dizer do chefe

*Krôhókrenhum*) a todos, no sentido de entusiasmar os componentes dos grupos e restaurar regras de sociabilidade. A ênfase na retomada do sistema de nomeação e, mais recentemente, na observância de algumas das regras de evitação (com rituais que tornam públicas e explicitam as relações entre amigos formais) diz respeito à preocupação com o passado e, ao mesmo tempo, com o futuro e a reprodução da sociedade *parkatêjê*. Se, através dos cantos, na concepção dos mais velhos em Mãe Maria, a utilização do próprio idioma (por oposição à língua portuguesa, à “fala do *kupẽ*”) é uma das formas privilegiadas de lidar com aspectos essenciais da cultura *parkatêjê*, então a importância da vida ritual está exatamente em atualizar estes aspectos.

Algumas das categorias do pensamento *parkatêjê* estão subjacentes a esses processos e parecem esclarecedoras para a compreensão do desafio que consiste construir permanentemente a sociedade, ao lado da convivência com os não-índios no sudeste do Pará, expresso singularmente na atual denominação da aldeia - *Kupejipôkti*, “os que estão lutando no meio dos não-índios”. De acordo com a visão de *Rônôre* e *Paiare*, a trajetória do grupo da “montanha” explicita as ações violentas dos agentes do Estado (FUNAI e ELETRONORTE) na remoção para Mãe Maria dos considerados “remanescentes”. O tratamento conferido pelos componentes dos grupos às intervenções do Estado em seu território associa as “obras do governo” - a usina hidrelétrica, a rede de transmissão e também a ferrovia - a grandes ameaças, “feitiços do *kupẽ*”, como costumavam chamar e como tive oportunidade de analisar anteriormente em relação à construção da linha de transmissão (Ferraz, 1983). São fenômenos pertencentes à ordem do incontrolável, do imprevisto e inusitado; foram, no entanto, vivenciados como propulsores de inúmeras mudanças e reflexão por parte dos componentes dos grupos ali reunidos, explicitando distinções e gerando novas inquietações.

Uma outra categoria utilizada de modo recorrente pelos componentes da “Comunidade *Parkatêjê*” para tratar de um modo geral das relações com os múltiplos segmentos da sociedade nacional é a “promessa”, caracterizada como um traço distintivo dos não índios em geral. Também em relação a outros grupos indígenas, como chamou a atenção, por exemplo, Aquino (1978), ao analisar as transformações ocorridas entre os *Kaxinauá* no vale do rio Jordão (AC), parece ser comum a classificação das ações dos “brancos” como “promessas”, ou seja, o esvaziamento moral do discurso que corresponde ao não realizado, ao “não cumprido” e à mentira, por oposição ao sentido primordial da fala e da verdade - *kakôk mpej*, para os *Parkatêjê* e também para os demais grupos Timbira. Desse modo, é possível estabelecer, de acordo com *Krôhôkrenhum*, uma relação de homologia entre as “promessas da FUNAI” e as “promessas da Vale” (ou da Eletronorte); indistintamente, os instrumentos formais utilizados, como os contratos ou acordos firmados com esses agentes, tentam cristalizar o que não conseguem realizar.

O limite e, de certa maneira, o engodo representados pelo rápido esgotamento dos recursos - as indenizações monetárias por “perdas e danos” - revelam o caráter enganoso das negociações; ao contrário do que supõem as agências oficiais, os contratos e as relações assim formalizadas não apresentam uma dimensão definitiva. Para os componentes da Comunidade *Parkatêjê*, os contratos encerram decisões e acordos de caráter temporário, sempre passíveis de revisão, ou seja, transformação; são as relações multifacetadas - aspecto constitutivo da própria natureza dos *kupẽ*, não-índios (que, na maioria das vezes, apenas prometem) - que fazem os *Parkatêjê* privilegiarem as incertezas e as discontinuidades num modo específico de confronto.

As “promessas” dos *kupẽ* estão, em geral, relacionadas às intervenções havidas no decorrer das inúmeras negociações com atores diferenciados ao longo

da história pós-contato; um certo “cálculo” simbólico e antecipado do que seria obtido favoravelmente norteou essas negociações, do mesmo modo como ocorre nos jogos de flechas ou nas corridas com toras, marcadas pela competição, pela disputa e pelo desafio. É possível que a analogia entre o modo *parkatêjê* de lidar com a complexidade das mudanças sociais em Mãe Maria esteja calcado na concepção do arqueiro, onde o alvo, ou seja, a disputa está sempre presente.

Ao traduzir a transformação nas sociedades Jê como parte da definição do social, afirmando a concepção do ser como tornar-se (*devenir*), conforme explicitou Pissolato (1996, p.127), em relação aos processos que vêm se desenvolvendo em Mãe Maria pode-se afirmar que a competição é um outro elemento significativo dessa concepção, tanto no âmbito das relações intragrupais quanto das relações interétnicas. Assim como entre os demais grupos Timbira, a disputa constitui-se num elemento articulador da própria organização social, onde a segmentação ocupa lugar de destaque não apenas na vida ritual, como salientaram os autores que trabalharam com esses grupos, mas sobretudo na convivência política dos grupos reunidos.

A competição e a disputa, enquanto formas particulares de interação cuja característica é o conflito indireto (como salientou Simmel, *op.cit.*), ganham importância se entendidos enquanto elementos de uma ética que aproxima os atuais grupos em Mãe Maria dos demais Timbira; se através dos cerimoniais de longa duração é possível fortalecer as alianças, manter a coesão e uma forma de convivência entre os grupos locais, transformados em frações rituais, é a própria competição, também no interior dos grupos domésticos (sobre recursos, principalmente monetários) que pode levar a uma virtual cisão em Mãe Maria. A questão é a medida de hostilidade, presente na disputa, suportável entre os membros dos distintos grupos, cujos graus variaram e oscilaram no decorrer do tempo, expressa em “quem mata mais”, “quem ganha mais flechas”, “quem corre

mais”, “(a ‘turma’) que ganha mais corridas”, que obtém “mais indenizações”, ou aqueles que “têm mais objetos de valor” (já individualmente).

Este princípio está subjacente ao permanente conflito entre os grupos locais que acabam por atuar como fâçções em muitos contextos, onde as relações de dominação do grupo do “Trinta” no controle das operações monetárias, principalmente, vêm sendo modificadas através de uma estratégia recente dos jovens, que requerem maior expressão no jogo político das deliberações e decisões relativas à vida na Comunidade - deixando assim a condição de aprendizes, enquanto classe de jovens (*mēkwatuwa*). Entre eles, principalmente, mais do que entre os mais velhos, vem sendo debatida a formação e operação de uma “Associação”, ou seja, a constituição formal - seguindo um princípio de pares de representantes (um homem mais velho e um jovem, de cada grupo local) - de um mecanismo institucional aparentemente revestido de maior autonomia, sobretudo em relação ao aparato da FUNAI e voltado para a captação de recursos financeiros sem atravessar o aparelho de Estado; constituída por jovens e velhos. de acordo com os distintos grupos locais, a nova instituição da “Associação” também expressa a competição, ainda que com maior equidade entre as partes representadas.

O que o presente trabalho procurou mostrar ainda foi a extensão abrangida pelo espectro das transformações que estão de fato sendo incorporadas pelos *Parkatêjê* no seu modo de vida atual, como o uso do dinheiro e a valorização da individualização (o “projeto” de alguns dos mais jovens), por oposição à manutenção da unidade, da “Comunidade”, como desejam os mais velhos; a vida na aldeia não poderia funcionar “como antigamente” - uma expressão que costumam utilizar para se referir às práticas em desuso - ou seja, sem estas inovações, sob a forma de bens industrializados e novas instituições. Ao lado de um conjunto de representações simbólicas, como a participação nos cerimoniais

de longa duração, desde as caçadas coletivas até à *performance* dos rituais, os cantos, as corridas com toras, assim como nas reuniões quotidianas no pátio da aldeia (tal como querem os mais velhos), têm como contrapartida a participação de representantes dos grupos locais nas reuniões e negociações com agentes diferenciados (não-índios); a competição expressa em geral pelos jovens e pelos componentes da “turma do Maranhão” em relação ao controle e posse de bens pelo grupo do “Trinta” significa que as inovações talvez ainda não funcionem tão bem quanto deveriam - e que os membros da “Comunidade” não podem prescindir delas.

Essas inovações hoje se traduzem também nas pressões para a formalização de “projetos” de carácter modernizante, para a obtenção (e geração futura) de recursos através de atividades voltadas para a produtividade económica (avicultura, piscicultura, indústria de polpas de frutas, etc.), que devem ser elaborados e formalizados através da “Associação” - estratégia que escapa cada vez mais ao controle dos mais velhos. Esta perspectiva, enfatizada por representantes da Cia.Vale do Rio Doce ou da Eletronorte, começa a alterar a vida política do grupo com a participação ativa dos *mekwatuwa*, os jovens componentes dos grupos reunidos em Mãe Maria liderados por *Pempràti* (filho de *Rônôre*, do grupo da “montanha”) desde a morte de *Kruwa*; a esta mudança está associado o seu particular desempenho enquanto conselheiro jovem da chefia, assegurando a legitimidade necessária para atuar como mediador nas questões envolvendo não apenas as relações intragrúpicas, mas principalmente aquelas inter-geracionais. A garantia da unidade política e simbólica - a “Comunidade” e, agora, a “Associação” - vinha sendo uma característica impressa no modo de *Krôhokrenhum* exercer a chefia e o controle direto sobre as relações voltadas para as outras “turmas” (“montanha” e “Maranhão”); mais recentemente, no entanto, o desempenho do “conselho” - e dos jovens conselheiros em particular, que dominam o uso da língua portuguesa e o trato

com as relações monetárias nos rituais de interação com os não-índios - vem assegurando maior grau de dispersão das relações de poder. A sucessão da chefia virá a ser, desse modo, muito significativa neste processo.

A vida ritual em Mãe Maria, se comparada ao calendário dos demais grupos Timbira, foi severamente “comprimida” e modificada; como parte das estratégias dos mais velhos, as visitas a outras aldeias Timbira (*Krahô* e *Pykobjê*) vêm desempenhando um papel significativo, assim como o uso do vídeo, fortalecendo a perspectiva de agentes ativos, que lidam simultaneamente com o desempenho e a imagem de si mesmos. De acordo com *Krôhókrenhum*,

*“Esse... jovem... tão querendo fazer o que branco faz... Então, eu acho que a gente deveria levar [os jovens] para ver... o jeito do Krahó... como eles fazem! ...brincadeira..., porque eles tão... “seguro”!! É por isso que todos os jovens e adolescentes foram para ver...[refere-se à viagem à aldeia Krahó do Rio Vermelho] com os próprios olhos.... Pra ver se criança acredita no que digo, pra começar a pensar [daquela forma] novamente, certo?”[Krôhókrenhum, “Eu já fui seu irmão”, vídeo, 1989].*

O conjunto de incertezas - o que é “arriscado”, no entender de *Krôhókrenhum* - tem sido, na verdade, um motor para aquela sociedade, sempre, se renovar.

Se comparados aos movimentos ocorridos entre outros grupos Timbira em torno dos processos de reorganização social aqui tratados, destacam-se os *Krĩkati*, no município de Montes Altos (MA) e o processo de demarcação física de seu território, disputa política com dimensão regional que se estende por décadas (Ladeira, 1989), onde a “diluição” dos grupos locais (dado o tempo transcorrido do contato) transformou um conjunto de relações que tomaram um outro rumo histórico. Assim como os *Krahó* e *Apinajé* (TO), os grupos que se denominam atualmente *Krĩkati* não sofreram remoções compulsórias ou colapsos demográficos em tais proporções, mas também tiveram que criar permanentemente uma identidade específica - não, contudo, em um contexto

geral de mudança radical e descontinuidade, como os *Parkatêjê* no sudeste do Pará.

Algumas comparações poderiam ser feitas ainda com outros grupos Jê, movidos pela necessidade de recuperação de porções territoriais que foram excluídas do reconhecimento oficial quando da delimitação de seus territórios - como os *Mebengokre* e *Mekrãgnoti* (grupos distintos entre os chamados Kaiapó setentrionais), localizados no sul do Estado do Pará; processos semelhantes vêm ocorrendo entre os *Akwẽ-Xavante*, *Panará* e *Suyá* (todos no Estado de Mato Grosso). Mediante condições de pesquisa favoráveis, uma comparação poderia ter sido empreendida com a experiência recente dos *Akwẽ-Xavante* orientais, processo que, durante um determinado período (1990-1992) tive oportunidade de acompanhar e começar a recolher dados relativos à recuperação da chamada *Terra Indígena Marãiwatsede*, a antiga Fazenda Suiá-Missu (município de São Félix do Araguaia /MT), de onde foram compulsoriamente removidos em meados da década de 60. A discussão acerca do retorno para aquela localidade a mais de 400 km de distância foi iniciada na aldeia Água Branca, situada no extremo limite sul da reserva de Pimentel Barbosa (onde existem outras três aldeias, de grupos ocidentais); atualmente, envolve cerca de 1.800 indivíduos (segundo os cálculos feitos por eles, um terço de todos os atuais *Akwẽ-Xavante*), hoje dispersos em inúmeras aldeias dos grupos ocidentais. Os *Panará* e os *Suyá*, por sua vez, conseguiram recuperar antigos territórios retornando efetivamente a eles. Este movimento é significativo na emergência histórica de povos culturalmente distintos e suas lutas culturais e políticas contemporâneas, onde um conjunto de processos - identificados em relação às trajetórias dos *Parkatêjê* - atua simultaneamente.

Concluo este trabalho salientando a especificidade da experiência prolongada entre os *Parkatêjê* e do envolvimento como profissional que é freqüentemente solicitada, por eles, a intervir em questões que surgem como de



grande significação para a vida do grupo. Alguns autores (como Narayan, 1993 e Foster, 1979 entre outros), chamaram a atenção para a qualidade das relações que se estabelecem entre antropólogos que, na condição de “*partial insiders*” (Narayan, *op.cit*, p.676) se dedicam a uma pesquisa de campo prolongada, retornando periodicamente para manter os laços com uma determinada comunidade, composta por pessoas que procuram representar nos textos, enquanto sujeitos que têm voz e dilemas, com os quais mantêm laços de reciprocidade (e cumplicidade), de oposição ou de indiferenças. Se, por um lado, as idas regulares ao campo estreitam laços humanos e também recompensas pessoais, por outro permitem uma melhor compreensão de como, através do tempo, os indivíduos, criativamente, modificam a si mesmos, as relações com os componentes do grupo e a sua sociedade.

Na condição de “antropólogo assessor”, o envolvimento se transforma em ação e defesa do grupo; muitas vezes, as regras da situação etnográfica não são controladas conforme os parâmetros da atividade acadêmica. O desaparecimento, por exemplo, na aldeia, de um dos meus cadernos de campo, particularizou esta situação e transformou a “coleta” de dados numa construção conjunta; ou ainda quando tive que interromper, durante um certo período, a pesquisa acerca da trajetória do grupo do “Maranhão”, pois a determinação da minha viagem a campo havia partido de *Krôhókrenhum*, para tratar de assuntos específicos “da Comunidade” e não aqueles de interesse da “turma do Maranhão”.

A situação etnográfica transforma-se radicalmente quando são os componentes do grupo que deliberam e determinam sobre a oportunidade das idas a campo dos seus assessores; o inverso, ou seja, quando é o antropólogo quem controla as condições da realização da pesquisa, costuma ser mais usual no trabalho de campo. Salisbury (1989, pp.151-156) chamou a atenção para uma situação semelhante em relação ao envolvimento de antropólogos

canadenses com os Cree do Québec, cujos territórios sofreram intervenções de empresas de mineração e usinas hidrelétricas, tendo por isso sido objeto de inúmeros estudos, solicitados pelas associações dos Cree, face aos processos indenizatórios.

Ao lado de injunções políticas, a disponibilidade dos meios de comunicação (telefone, fax e computador), por sua vez, também tem conseqüências para a relação entre a comunidade e o antropólogo assessor. Retornar repetidamente ao campo força o antropólogo a reconsiderar a si mesmo e ao seu trabalho, não apenas da perspectiva da produção acadêmica, mas do ponto de vista do próprio grupo/sociedade com o qual está envolvido, onde a particularidade da experiência não se opõe à produção teórica, mas a incorpora e alimenta.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner B.de

- 1986 "Estrutura fundiária e expansão camponesa". In Almeida Jr. (org.) **Carajás. Desafio político, ecologia e desenvolvimento**. São Paulo: CNPq/Brasiliense, pp.265-293.
- 1993a **Conflito e mediação - os antagonismos sociais na Amazônia segundo os movimentos camponeses, as instituições religiosas e o Estado**. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado, PPGAS/Museu Nacional, UFRJ.
- 1993b **Carajás: a Guerra dos Mapas - repertório de fontes documentais e comentários para apoiar a leitura do mapa temático do Seminário-consulta "Carajás: desenvolvimento ou destruição?"**. Belém: Ed. Falangola.
- 1996 "Os deslocamentos compulsórios de índios e camponeses e a ideologia do desenvolvimento". In Sonia B.Magalhães Rosyan de C.Britto e Edna R.de Castro (org.), **Energia na Amazônia**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi/UFPA/UNAMAZ, vol. II, pp. 467-475.

ANDRADE, Lúcia

- 1983 Relatório de viagem à área da "montanha". São Paulo: Comissão Pró-Índio, mimeo. 4 pp.

AQUINO, Terri Valle de

- 1978 **Kaxinawá: de seringueiro "caboclo" a peão "acreano"**. Brasília: Dissertação de Mestrado, UnB.

ARAMBURU, Mikel

- 1992 **O poder dialógico. Etnografias sobre relações de trabalho na Amazônia**. Campinas: Dissertação de Mestrado, UNICAMP.
- 1995 "Aviamento, modernidade e pós-modernidade no interior amazônico", m.s., 35 pp.

ARNAUD, Expedito

- 1964 "Notícia sobre os índios Gaviões de Oeste, rio Tocantins, Pará". Belém: **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, n.20, Antropologia.
- 1975 **Os índios Gaviões de Oeste - pacificação e integração**. Belém: Publicações Avulsas do MPEG, n.28.
- 1976 "A terminologia de parentesco dos índios Gaviões de Oeste (Parkateye) - Tocantins, Pará". Belém: **Boletim do MPEG**, n.63, Antropologia.
- 1984 "O comportamento dos índios Gaviões de Oeste face à Sociedade Nacional". Belém: **Boletim do MPEG** 1 (1):5-66.

- 1985 **Histórico sobre as localizações dos índios Gaviões de Oeste (Parkateyê e Kuikateyê).** Belém (mimeo).

AZANHA, Gilberto

- 1984 **A "Forma Timbira": Estrutura e Resistência.** São Paulo: Dissertação de mestrado, FFLCH/USP.

BAMBERGER, Joan

- 1979 "Exit and Voice in Central Brazil: the politics of fight on Kayapó society". In Maybury-Lewis, D. (org.), **Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil.** Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

BARATA, Maria Helena

- 1993 **A antropóloga entre as facções políticas indígenas - um drama do contato interétnico.** Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, Coleção Eduardo Galvão.

BENTES, Rosineide da S.

- 1988a "Reforma agrária nos castanhais do Tocantins: a reforma que não reforma". **Pará Agrário**, n.4/5. Belém: IDESP, jan.dez.pp.124-136.
- 1992 "Castanhais". **Pará Agrário**, Edição Especial. Belém: IDESP.

BENTES, Rosineide da S. et alii

- 1988b "O cemitério dos castanheiros do Tocantins". **Pará Desenvolvimento**, n. 23. Belém: IDESP.

BOISSEVAIN, Jeremy

- 1974 **Friends of Friends.** New York: St.Martin's Press.

BOURDIEU, Pierre

- 1980 "L'identité et la représentation - éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région". **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, n. 35, nov., pp. 63-72.
- 1982 "La force de la représentation". In **Ce que parler veut dire.** Paris: Fayard, pp.135-149.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto

- 1962 "Estudo de Áreas de Fricção Interétnica." **América Latina**, ano V, n.3, pp.85-90.
- 1964 **O índio e o mundo dos brancos.** São Paulo, Difusão Européia do Livro.

- 1967 "Problemas e hipóteses relativas à fricção interétnica: sugestões para uma metodologia". Rio de Janeiro: **Revista do Instituto de Ciências Sociais**, vol. IV, n.1. Também em *Sociologia do Brasil Indígena*, 1972, pp. 85-129.

CARNEIRO DA CUNHA, Maria Manuela

- 1973 "Logique du mythe et de la action: le mouvement messianique Canela de 1963". **L'Homme**, XIII, n.4
- 1978 **Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahô**. São Paulo: Ed. Hucitec.

CLIFFORD, James

- 1980 "Fieldwork, reciprocity and the making of ethnographic texts: the example of Maurice Leenhardt". **Man**, 15 (3), pp.518-532.

COUDREAU, Henri

- 1980 **Viagem a Itaboca e ao Itacaiúnas**. São Paulo: Editora da USP e Livraria Itatiaia Editora Ltda.

CROCKER, William H.

- 1961 "The Canela since Nimuendaju: a preliminary report on cultural change". **Anthropological Quarterly**, vol.34, n.2.
- 1990 **The Canela (Eastern Timbira), I - an ethnographic introduction**. Washington D.C., Smithsonian Contributions to Anthropology: Smithsonian Institution Press, n. 33.

DA MATTA, Roberto A.

- 1967 e LARAIA, Roque de Barros, **Índios e castanheiros: a empresa extrativa e os índios no médio Tocantins**. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- 1976 **Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinajé**. Petrópolis: Ed. Vozes Ltda.

DESPRES, Leo A.

- 1975 "Toward a Theory of Ethnic Phenomena". In **Ethnicity and resource competition in plural societies**. Paris: Mouton Publ./The Hague, pp.187-207.

EMMI, Marília

- 1988 **A oligarquia do Tocantins e o domínio dos castanhais**. Belém:UFPA.

FERRAZ, Iara

- 1975 "Plano Integrado de Desenvolvimento Comunitário Gavião-Suruí". DGPC/FUNAI, Brasília, setembro, 25 pp (mimeo).
- 1983 **Os Parkatêjê das matas do Tocantins: a epopéia de um líder Timbira**. São Paulo, Dissertação de mestrado, FFLCH/USP.
- 1990 "Résistance Gavião: d'une frontière l'autre", in **Ethnies - Brésil - indiens et développement en Amazonie**. Paris: Survival International, 11-12, pp.81-86.
- 1991 "Os índios Parkatêjê 30 anos depois". In José de S. Martins (org.), **O massacre dos inocentes - a criança sem infância no Brasil**. São Paulo: Ed. Hucitec, Col.Ciências Sociais, pp. 21-35.

\_\_\_\_\_ e LADEIRA, M.Elisa

- 1989 "Algumas questões sobre o Convênio CVRD/FUNAI (Projeto Ferro Carajás): a Política Integracionista e a Aplicação de Recursos". In **Entre la Resignacion y la Esperanza - los Grandes proyectos de Desarrollo y las Comunidades Indigenas**. Asunción: Centro de Estudios Humanitarios, pp. 83-90.

FOSTER, George M. et alii (ed.).

- 1979 "Introduction". In **Long-Term Field Research in Social Anthropology**. New York: Academic Press, pp. 1-13.

GIANNINI, Isabelle Vidal

- 1991 **A ave resgatada: a "impossibilidade da leveza do ser"**. São Paulo, Dissertação de mestrado, FFLCH/USP.

GOFFMAN, Erving

- 1967 **Interaction Ritual - Essays on Face to Face Behavior**. New York: Anchor Books.

HEBETTE, Jean et alii.

- 1983 "Área de fronteira em conflito. O leste do médio Tocantins" (relatório de pesquisa). Belém: UFPA (mimeo).
- 1989 "O Grande Carajás: um novo momento da história moderna da Amazônia Paraense". **Cadernos do NAEA**, Belém: UFPA-NAEA, n.10, pp.7-40.

LADEIRA, Maria Elisa M.

- 1982 **A troca de nomes e a troca de cônjuges: uma contribuição ao estudo do parentesco timbira**. São Paulo, Dissertação de mestrado, FFLCH/USP.

- 1989 **Perícia antropológica referente à ação de demarcação que Leon Felix Milhomem e outros movem contra a Fundação Nacional do Índio** (mimeo).

LAVE, Jean Carter

- 1979 "Cycles and Trends in Krikati naming practices". In David Maybury-Lewis (org.) **Dialectical Societies - the Gê and Bororo of Central Brazil**. Harvard University Press, pp.16-45.

LEA, Vanessa R.

- 1986 **Nomes e nekrets Kayapó - uma concepção de riqueza**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: PPGAS, Museu Nacional/UFRJ.
- 1995 "The houses of the Mebengokre (Kayapo) of Central Brazil - a new door to their social organization". In Janet Carsten /Stephen Hugh-Jones (ed.), **About the House - Lévi-Strauss and beyond**. Cambridge University Press, pp.206-225.

LIMA, Antonio Carlos de Souza

- 1995 **Um grande cerco de paz - Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis /RJ: Editora Vozes.

MAGALHÃES, Sônia Barbosa

- 1996 "O desencantamento da beira: reflexões sobre a transferência compulsória provocada pela Usina Hidrelétrica de Tucuruí". In Sônia B.Magalhães, Rosyan C. Britto e Edna R.de Castro (org.), **Energia na Amazônia**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi/UFPA/UNAMAZ, vol. II, pp.697-746.

MELATTI, Julio Cezar

- 1967 **Índios e Criadores: a situação dos Krahô na área pastoril do Tocantins**. Rio de Janeiro: Monografias do Instituto de Ciências Sociais, UFRJ, vol. 3.
- 1970 **O sistema social Krahô**. São Paulo, Tese de Doutorado. FFLCH/USP.
- 1972 **O messianismo Krahô**. São Paulo: Ed.Herder/EDUSP.
- 1978 **Ritos de uma tribo Timbira**. São Paulo: Editora Ática.

NARAYAN, Kirin

- 1993 "How Native is a "Native Anthropologist ?". **American Anthropologist**, n. 95, pp. 671-686.

NICHOLAS, Ralph

- 1977 "Factions: a Comparative Analysis". In S.W. Schmidt et alii (ed.), **Friends, Followers and Factions: a reader in political clientelism**. University of California Press, pp. 55-73.

NIMUENDAJU, Curt

- 1946 **The Eastern Timbira**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- 1983 **Os Apinayé**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi. [1938]

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de.

- 1988 "**O nosso governo**" - os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Ed. Marco Zero/CNPq.
- 1993 "As sociedades indígenas e seus processos de territorialização". Conferência realizada na 3ª. Reunião de Antropólogos do Norte e do Nordeste. Belém, junho (mimeo).
- 1994 "Os Instrumentos de Bordo: Expectativas e Possibilidades do Trabalho do Antropólogo em Laudos Periciais". In Orlando S. Silva, Lidia Luz, Cecília M. Helm (org.), **A Perícia Antropológica em Processos Judiciais**. Florianópolis: ABA, Comissão Pró-Índio de São Paulo, Editora da UFSC, pp. 115-139.
- 1996 "Viagens de ida, de volta e outras viagens: os movimentos migratórios e as sociedades indígenas". **Travessia**, janeiro-abril, pp. 5-9.
- 1998 "Uma etnologia dos índios "misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". Rio de Janeiro. **Mana**, vol.4, n.1. abril, pp.47-77.

PISSOLATO, Elizabeth de Paula

- 1996 **A noção de transformação entre os Jê**. Rio de Janeiro, Dissertação de mestrado: PPGAS, Museu Nacional/UFRJ.

POSEY, Darrell A.

- 1982 "Time, space and the interface of divergent cultures: the kayapó indians of the Amazon face the future". São Paulo: **Revista de Antropologia**, vol.25, pp.89-104.

RIBEIRO, Francisco de Paula.

- 1841 "Memória sobre as Nações Gentias que presentemente habitam o continente do Maranhão". Rio de Janeiro: **Revista Trimensal de História e Geographia**.



- 1870 "Roteiro de viagem que fez o Capitão Francisco de Paula Ribeiro as fronteiras da Capitania do Maranhão e da de Goyas no anno de 1815 em serviço de S.M.Fidelíssima". Rio de Janeiro, **Revista Trimensal de História e Geographia**.

SALISBURY, Richard

- 1989 **A Homeland for the Cree**. Montréal: McGill-Queen's University Press.

SEEGER, Anthony

- 1978 "A Identidade Étnica como Processo: os Índios Suyá e as sociedades indígenas do Alto Xingu". **Anuário Antropológico**, pp.156-175.
- 1981 **Nature and Society in Central Brazil: the Suyá Indians of Mato Grosso**. Cambridge: Harvard University Press.

SEEGER, Anthony e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B.

- 1979 "Terras e Territórios Indígenas no Brasil". Rio de Janeiro: **Encontros com a Civilização Brasileira**, vol.12, junho, pp.101-114.

SIMMEL, Georg [1908]

- 1955 "On Conflict" in **Conflict and The Web of Group-Affiliations**. New York: The Free Press, pp.11-123.

TONKIN, Elizabeth

- 1992 **Narrating our pasts**. Cambridge: Cambridge University Press.

TURNER, Terence

- 1966 **Social structure and political organization among the Northern Kayapó**. Ph.D.Dissertation, Harvard University.
- 1988 "Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations on Contact with Western Society". In Jonathan D.Hill (ed.), **Rethinking History and Myth - Indigenous South American Perspectives on the Past**. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, pp. 235-281.

TURNER, Victor

- 1968 **Schism and continuity in an African Society**. Manchester: Manchester University Press, 2nd. ed.

VELHO, Otávio G.

- 1981 **Frentes de expansão e estrutura agrária**. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2ª ed.

VERSWIJVER, Gustaaf

- 1985 **Considerations on Mekrāgnoti warfare**. Facuteit van Rechtsgeleerdheid.

VIDAL, Lux Boelitz

- 1977 **Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira**. São Paulo: Ed. Hucitec.

WOLF, Eric R.

- 1988 "Inventing Society", **American Ethnologist**, 15 (4), pp.752-761.

### **Documentos consultados**

Setor de Documentação (microfilmes), Museu do Índio/FUNAI. Rio de Janeiro:

- Relatório. Ocorrências do Posto Indígena Arumateuazinho. 20.10.1944. Agente Aurélio Miranda dos Santos. Filme 92, fot. 2917.
- Telegrama do Agente Aurélio (Miranda dos Santos). Maio (?) 1945. Filme 097, fot.0172.
- Carta de Nilo Pereira Ribeiro ao Sr. José Maria da Gama Malcher. 25.06.1945. Filme 097, fot. 0227.
- Carta de José Maria da Gama Malcher (Chefe da 2ª.IR) ao Sr. Cícero Cavalcanti de Albuquerque (Agente do Posto "Gaviões"). 14.07.1945. Filme 097, fot.0162.
- Relação de ferramentas, petrechos e medicamentos solicitados pelo Auxiliar de Sertão Cícero Cavalcanti Albuquerque ao Sr. José Maria da Gama Malcher, chefe da 2ª. IR do SPI. 14.07.1945. Filme 097, fot. 0228-0230.
- Carta manuscrita do Aux. Sertão Cícero C.Albuquerque ao Sr. José M. da Gama Malcher. 21.07.1945. Filme 097, fot. 0283-0284.
- Declaração do Aux. Sertão Antonio de Oliveira ao Inspetor Chefe sobre os acontecimentos dos dias 15-16 de Dezembro de 1946 no Posto Gaviões. 26.12.1946. Filme 147, fot. 0287-0289.
- Aviso do PIA Gavião "Outras ocorrências e necessidades do Posto". 30.1.1950. Filme 113, fot. 1592.
- Relato da abertura de estradas de penetração. PIA Gavião. 30 de junho de 1952. Filme 117, fot. 001117.

- Ofício n.139 do Chefe da 2ª. IR (Telésforo M. Fontes) ao Diretor do SPI (instalação de Posto). 18.12.1952. Filme 118, fot. 072-074.
- Carta da Sra. Constância Marinho de Queiroz ao Chefe da 2ª. IR do SPI (solicita arrendamento do Castanhal dos Índios. 21.12.1955. Filme 125, fot. 0842.
- Relatório de atividades do Aux. Inspetor Expedito Coelho Arnaud. 1956 com fotos. Filme 125, fot.2180, 2198-2200.
- Carta do Aux.de Inspetor ao Chefe da 2ª. IR . Marabá, com fotos. 23.3.57. Filme 130, fot. 01360-01364.
- Carta (com croquis de localização) de Jaime Sena Pimentel (trabalhador do SPI) ao Sr. Francisco Meireles (chefe da 2ª.IR). Itupiranga, 10.8.1960. Filme 149, fot. 0852-0853.
- Relatório de João F. Moreira (PIA Gavião) ao chefe da 2ª.DR para o exercício de 1954. Filme 125, fot. 0845.
- Radiograma (índios Gavião no Posto pedindo ferramentas). 31.1.1955. Filme 125, fot. 0854.
- Radiograma relata visita de 48 índios Gavião. 1.2.1955. Filme 125, fot.0863.
- Radiograma do Sr. Matias Teixeira Aguiar (encarregado Posto Gavião). 17.8.56. Filme 129, fot. 0299.
- Radiograma do Encarregado do Posto Montanha (Matias Aguiar) solicitando retirada de intérpretes do Maranhão. 26.6.1961. Filme 137, fot.1932
- Carta de Jaime Sena Pimentel . 30.8.1960. Filme 149, fot.0652.
- Radiograma n.25 /Agrindios Montanha (solicita transferência de Piare). 10.12.1962. Filme 300, fot. 0882.
- Carta de Mízael Rodrigues ao Sr. José Teles (chefe subst. 2ª. IR) acusando recebimento telegrama (transferência de pessoal e plantio de fruteiras em Mãe Maria) . Marabá, 2.7.1965. Filme 143, fot. 001876-877.
- Carta-relatório do Sr. Telésforo M.Fontes (encarregado do PI Mãe Maria) ao chefe da 2ª. IR (instalação do Posto). Belém, 26.7.1965. Filme 143, fot. 001879-880.

Sociedade Paraense de Defesa dos Direitos Humanos, Ação Ordinária (protocolo na Justiça Federal n. 89.0001377-7), Belém, agosto de 1989.

## ANEXO 1

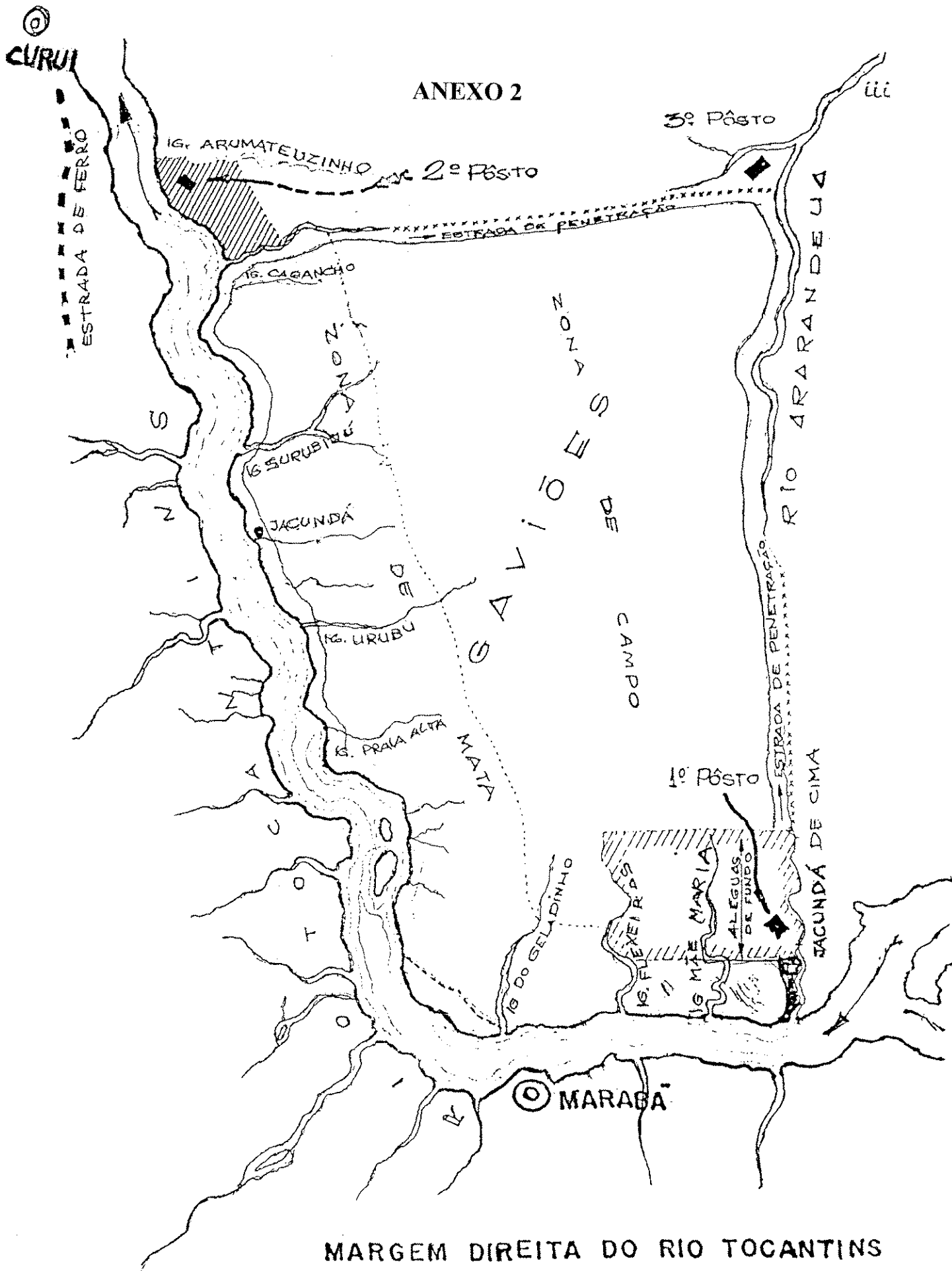
### **Declaração manuscrita do Auxiliar de Sertão Antonio de Oliveira e endereçada ao Inspetor Chefe em Belém:**

*" No dia 15 estava eu no Posto junto com os trabalhadores, quando vimos sinal dos caboclos daquela região, logo disse a todos trabalhadores que se preparassem para receber os Indios, que vinham em busca de receber material para seus trabalhos e os mesmos vinham fazendo presentes de algumas flechas para trabalhadores daquele Posto. Enfim Sr. Inspetor, terminando esta parte, tudo neste dia correu bem. Mas eu sempre dizendo aos trabalhadores que não se descuidassem das armas, que possivelmente eles teriam que voltar, no dia seguinte, como de fato vieram. Segunda feira muito cedo olhei para o alto da chapada, quando visei um número de quinhentos a seiscentos Indios. Nesta ocasião disse aos trabalhadores que se preparassem, que os caboclos estavam proximos e que não eram 9 e sim um número muito grande e que todos pegassem as armas que eu ia mandar soprar buzina para ver se reunia todos, a fim de fazer a distribuição do resto de material que mandei buscar na casa do Sr. Izidoro.*

*(Parte do dia 16, 2a. Feira)*

*"Após feito isto, dando o toque de reunir para virem ao Barracão, vieram apenas só os 9 que tinham vindo 2a. feira enquanto o restante procurava se esconder nas matas, todos armados de arcos e flechas. Nesta ocasião fiz distribuir mais algumas faquinhas que restava na casa do Izidoro e sempre dizendo aos trabalhadores que não fossem sem as armas e os dois falecidos disseram logo que não precisava levar as armas porque homens era para homens. Ai nesta ocasião eles se aproveitaram a conduzir os trabalhadores para irem com eles, buscar presentes que eles tinham. Neste momento disse mais uma vez ao Sr. Pedro Nascimento e Vitalino Carvalho como também os outros que lhe acompanhavam me responderam as mesmas coisas. Nesta ocasião eu também fui atraz dos homens, foi quando eu olhei para o alto da chapada e vi todos os indios armados de arcos e flechas para matar o pessoal. Ai disse a todos que corressem, que corressem todos porque eles iam matar todos. Nesta hora foi quando pegaram o trabalhador Pedro e mataram e em seguida flecharam logo o segundo, Vitalino Carvalho, enquanto o resto procurava cair na água, porque não havia mais recurso. Até as armas eles esconderam no mato. Neste caso fui logo pedir auxilio a Policia de*

*Alcobaça para me arrumar uns homens armados para verificarmos se de fato tinha morrido os 2 homens que faltavam, como de fato morreram, e neste momento tirarmos logo os cadáveres para providenciar logo os funeraes. Como aconteceu no dia 17-12-46. Sem mais Sr. Inspetor, foi esta a cena ocorrida no dia 16 de Dezembro, no Posto Indigena Gaviões."*



MARGEM DIREITA DO RIO TOCANTINS

FONTE: SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS  
 2ª Inspeção Regional - Pará  
 06.4.1965

# ORTOGRAMA DO S.P.I.-2: INSPECTORIA REGIONAL

Administração: José Maria Malchér

RESERVAS  
DÍGENAS

Tribus

- A. Mundurucú
- B. Caiabi
- C. Kaiapó (Gorofira)

- F. Gaviões (Provisoria)
- E. Paracaná

- D. Gaviões
- G. Amanagés

- H. Tembés-Urubús-Timbiras

- I. Assurimís
- J. Chipaiá

- K. Karajá
- L. Kaiapó

- M. Índios do Uaçá

- N. Emerilon

## GUIANAS

TERRITÓRIO

DO AMAPÁ

MACAPÁ

# EST. DO

EST. DO AMAZONAS

# PARÁ

EST. DO MARANHÃO

- CEDIDAS
- REQUERIDAS
- DEMARCADAS
- A LOCALISAR

EST. DE MATO-GROSSO

(ESCALA-1:6.500.000)

EST. DE GOIÁZ

**CARTOGRAMA DO S.P.I.**  
**2ª INSPECTORIA REGIONAL**

Administração: José Maria Malcher

**LOCALIZAÇÃO DE TRIBUS**  
**GUIANAS**

GRUPOS LINGÜÍSTICOS:

**GE TUPI ARUAK CARIBE**

LINGUAS ISOLADAS **BANÉ KAIAPÓ**

**NÃO CLASSIFICADAS**

SITUAÇÃO ATUAL:

**A PACIFICADAS B EM ATRAÇÃO**

**C HOSTIS D ARREDIAS**

**E A SEREM ASSISTIDAS**

? NÃO IDENTIFICADAS PELO S.P.I., OU MESCLADAS



**POPULAÇÃO ESTIMADA:**

- DE 10 A 100
- ▲ 100 A 500
- ▲ 500 A 1.000
- ▲ DE MAIS DE MIL

RECENSEADAS EM 1943

EST. DE MATO-GROSSO

EST. DE GOIÁS

(ESCALA 1:10.000.000)

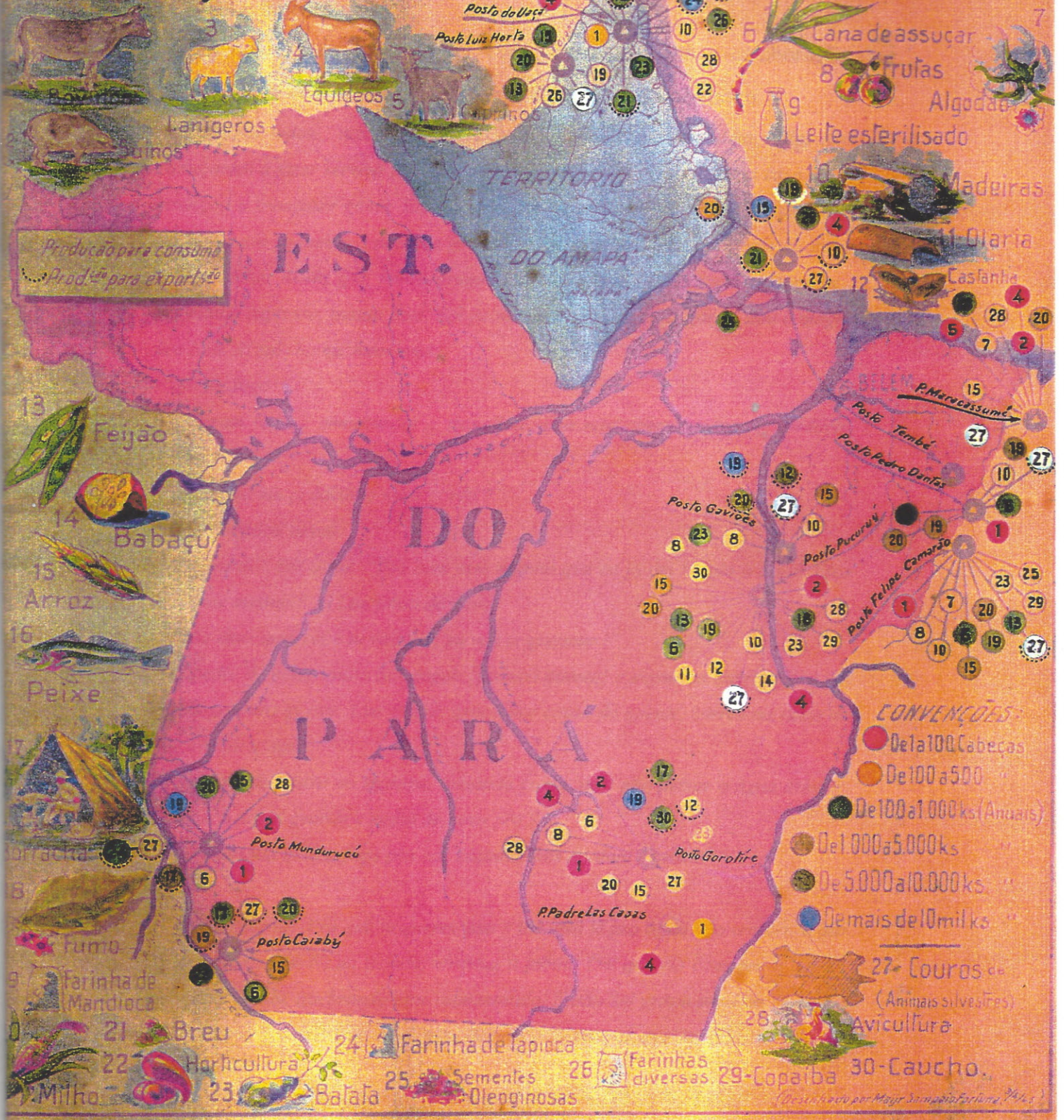


# CARTOGRAMA DO S.P.I.-2ª INSPETORIA REGIONAL

Administração: José Maria Malcher

## PRODUÇÃO INDÍGENA -

## LEGENDA:



Fonte: SEDOC/Museu do Índio - RJ

## ANEXO 6

### *Pyt me Kaxêr*

#### **História do Sol e da Lua**

Versão de *Krôhókrenhum* gravada em 1986, traduzida com a colaboração de *Kruwa* e gentilmente cedida pela Profª. Leopoldina M. Souza Araújo.

*“Os antigos todos... nosso avô nossa avó... aí aconteceu, Sol e Lua, todos dois começaram a fazer serviço (como sócio). Eles moravam os dois numa casa só, aí começou a aumentar gente. Era só eles dois que aumentava gente. Me disseram que o rio era pequeno ... não era grotá, era só pocinho... Eles moravam aí, nesse igarapezinho. Aí diz que jabuti grande estava no poço, ficava tomando conta... Sç! matou capivara, matou dois: Sol ficou com o pedaço mais gordo, deu o magro pra Lua. Aí sol chama, mandando:*

*-“Jê! faz fogo!*

*Aí fizeram fogo e começaram a trabalhar. Lua não queria provar o [pedaço] magro:*

*-“Jê! me dá um pedacinho mais gordo !”*

*Então Sol falou assim:*

*-“Espera aí”. Sol disse, “fica com esse mesmo que eu já dei ! Cala a boca! Fica com esse mesmo!” Aí Lua falou de novo!*

*-“Fala mais uma vez e tu vais ver, eu vou te queimar !”*

*Lua pediu de novo, então Sol pegou [pedaço quente] e jogou na barriga de Lua! Jogou gordura quente. Lua gritou, gritou por causa do quente, correu no rumo do rio, aí caiu n'água.*

*Jabuti grande estava no igarapé, tomando conta, pra não deixar a água crescer.*

*Lua viu o jabuti grande e pediu de novo pro Sol;*

*“- Jê! aumenta mais o fogo pra nós cozinharmos o jabuti e provar!”*

*Aí Sol falou:*

*-“ Deixa ficar lá! Pra quê tu queres isso ? Ele está lá pra água não crescer, o que tu queres com ele ? Lua teimou, viraram o jabuti. Daí que rio começou a correr, derrubando pau, quebrando pau, aumentando! Então Sol gritou pra Lua:*

*-“Jê ! toma ! assim que tu teimas demais ! É isso aí que eu falo, tu não me obedêces!”*

*Lua gritava pro Sol ajudar, mas Sol nem ligava ...*

-“Jê ! vem buscar, pra me atravessar !”

Sol não quis nem ligar... foi deixando... Era pra não mexer...

Pinica-pau estava picando pau ligeiro e mostrou pra Lua pegar e segurar, pra ele atravessar, mas não deu jeito não. Aí o jacaré-açu apareceu nadando e concordou de atravessar Lua. A Lua estava com medo. Tu estás me enganando pra me comer. Aí o jacaré falou:

-“Sobrinho [ituwa], eu não vou te comer não, eu vou te atravessar”.

Lua disse pro jacaré :-“Eu vou, mas tu vais me enganar pra me comer!”

Kaxêr [Lua] estava com medo, mas subiu na costa do jacaré. Jacaré perguntou pra Lua:

-“Sobrinho [ituwa] a minha nuca é bonita ?”

Lua respondeu, mentindo pra ele:

-“Vovô, [kêti], teu pescoço é bem feito!”

Aí foi mentindo e subindo [ o rio], encostou na beira [chegou na margem]. Aí disse:

-“Jacaré, tu me atravessaste, mas teu cabelo é cheio de espinho!!” Aí danou!

Sol subiu, foi atrás da Lua e encontrou jacaré, que falou:

-“Onde está aquele meu sobrinho ? Não está aqui, correu pra lá mesmo ! fugiu! Não apareceu. Aí jacaré continuou procurando [perguntando] e o Sol mentiu pra ele:

-“Jacaré, tua cabeça é bonita !”

Aí Lua voltou pra encontrar Sol. Então Sol falou:

-“Fica tomando conta de casa que eu vou tomar banho.

À tardinha, ele foi, desceu. Aí ovo está descendo, cabaça [kratare] vem descendo. Ele viu, e caiu n'água, pegou e levou pra beira. Colocou no lugar com muito cuidado, quebrou, ficou olhando. Limpou e pensou: Pra ver o que é isso, eu vou limpar, às vezes que é gente... Botou no sol, estava mexendo. Aí passou um tempo, confiou que era criança. Desceu um, veio descendo [ o rio], aí pegou e quebrou. Era homem. Sol estava alegre ! -“eu já aprendi. Experimentei e consegui! Aí levou todas duas pessoas, colocou as duas no ombro, aí mostrou pra Lua, que ficou muito alegre, mas Pyt [Sol] não quer contar. “Não ! deixa comigo, deixa estar”

Sempre Lua teimosa, ela estava doidinha pra ver também. Foi junto com ele, onde ele uchou cabaça e chegaram. Aí uma desceu e Sol caiu n'água, pegou e quebrou.

*Aí Lua queria fazer também, queria experimentar. Mas Sol não deixou. Depois... [disse]: "deixa que eu faço sozinho, senão você mata criança".*

*Aí Lua disse pro Sol:*

*- "Deixa eu experimentar, fazer um..." (ela queria fazer também) "Eu quero fazer também, tu achas que só tu que fazes tudo ??"*

*Então Sol disse: - "Deixa eu aumentar primeiro" [o número de pessoas]. Lua muito teimosa!*

*- "Toma cuidado, senão tu faz uma coisa... [errada] Jê! toma cuidado, faz com calma como eu faço... tu já viu que já te ensinei..."*

*Então Lua quebrou o primeiro, estava vivo. Então a última vinha descendo [o rio]. Fizeram, ela gostou. Então Sol disse:*

*- "Devagarzinho, faz assim como eu faço. Tu já sabes como eu fiz. Ai ela:*

*- "Jê! eu sei que eu faço como tu fazes". Ai foi mentindo, fez com força, bateu com força na pedra e matou. Então Sol zangou e brigou com ele:*

*- "Jê! era pra tu deixares estar que eu aumentava gente! Ficou zangado e largou de mão. Ai pararam. Ai ele já tinha terminado (...)*

*Aí Kaxêr [Lua] ficou doente, morreu. Ele morreu primeiro. Pyt [Sol] foi e agasalhou, cortou o cabelo, pintou com urucu, foi carregando, deitou junto da árvore. Bem de tardinha, Lua vem chegando, com cabelo cortado, pintado. Ai Sol falando pra ele: - "Jê! se eu morrer, faz o mesmo!" Ai ele garantia:*

*- "Jê! eu vou fazer aquilo mesmo!", ele garantia.*

*Ai morreu o Sol e também a Lua cortou o cabelo dele, pintou e foi botar junto do pau. Sol já tinha explicado. Ai ele deixou e também de tardinha ele veio de novo, com Kaxêr. Ai disse:*

*- "Jê! foi bom o que tu fizeste comigo. Todo tempo tu fazes isso, não vai inventar diferente, não deixa me enterrar não!"*

*Ai ele disse:*

*- "Jê, eu faço assim!"*

*Primeiro Sol falou:*

*- "Tu fazes como nós estamos fazendo. Se tu enterras, nossos filhos morrem e não aparecem".*

*Se não fosse a Lua, Sol não morre e até criança volta. Senão nós não morreremos, nós não acabamos tão cedo, nós morreremos, nós vivemos de novo. Sol assim mesmo ficou chorando muito.*

*Aí Sol morreu. Lua parece que estava com raiva dele, enterrou. Aí ele viveu dentro, virou calango, veio cavando até chegar. Aí chegou, brigou com ele, aí subiu, subiu... Lua chorou atrás dele, subiu atrás. Sol nunca encontra com ela, ficou com raiva dela o tempo todo. Ela sempre atrás dele, fica andando, sempre. Não encontra. Está com vontade de conversar com ele, mas não pode."*