

DOI: 10.30612/frh.v25i45.17075

**Caminhos dos Axun no Território Gavião:  
Memórias em deslocamentos**

*Paths of the Axun in the Gavião Territory: Memories  
in displacements*

**Rutas de los Axun en el Territorio Gavião:  
Memorias em desplazamientos**

**Concita Guaxipiguara Sompré**

Federação dos Povos Indígenas do Estado do Pará (FEPIPA)

Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará

Marabá, Pará, Brasil

[concitasompre1510@gmail.com](mailto:concitasompre1510@gmail.com)

<https://orcid.org/0009-0005-4236-7382>

**Elizabeth Garcia Mantilla**

Universidade Estadual do Norte Fluminense/Programa de Pós-Graduação em

Políticas Sociais

Campos do Goytacazes, Rio de Janeiro, Brasil

[eligarm@gmail.com](mailto:eligarm@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0001-9902-2792>

**Hiran de Moura Possas**

Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará/ Programa de Pós-Graduação

em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia

Marabá, Pará, Brasil

[hiranpossas@unifesspa.edu.br](mailto:hiranpossas@unifesspa.edu.br)

<https://orcid.org/0000-0002-0078-4920>

**Resumo:** A partir das narrativas do povo Gavião sobre os impactos do contato forçado, analisam-se as transformações nos modos de vida dos grupos *Kỳikatêjê*, *Akrãtikatêjê* e *Pàrkatêjê*, rememorando os efeitos deletérios que deixaram “os caminhos do contato” dentro do país Timbira (Terra Memorial Gavião). Krôhokrenhũm, líder do grupo *Pàrkatêjê*, utilizou a metáfora dos *axun* (saúvas) para descrever a destruição causada pelos invasores, que transformaram florestas em pastagens e alteraram profundamente o território Gavião. Por meio desta metáfora zoomórfica, apresentam-se as formas como esses caminhos foram trilhados até cercar o povo Gavião dentro de seu próprio território, reduzido na Terra Indígena Mãe Maria pelos avanços da consolidação da sociedade brasileira. Nesse sentido, as considerações giram em torno a necessidade de reflorestar o território devorado, ancorando-se num planejamento da vida sob as premissas do respeito à autonomia, à autodeterminação e autogestão do povo Gavião, à formação de lideranças de capital simbólico-político significativo e o fortalecimento da cultura.

**Palavras-chave:** Povo Gavião. Amazônia. Memória. Lideranças Indígenas.

**Resumen:** A partir de las narrativas del pueblo Gavião sobre los impactos del contacto forzado, se analizan las transformaciones en los modos de vida de los grupos *Kỳikatêjê*, *Akrãtikatêjê* y *Pàrkatêjê*, rememorando los efectos dañinos que dejaron “los caminos del contacto” dentro del país Timbira (Tierra Memorial Gavião). Krôhokrenhũm, líder del grupo *Pàrkatêjê*, utilizó de metáfora los *axun* (hormigas cortadoras) para describir la destrucción causada por los invasores, quienes transformaron los bosques en pastizales y alteraron profundamente el territorio Gavião. A través de esta metáfora zoomórfica, se presentan las formas en que estos caminos se trazaron hasta rodear al pueblo Gavião dentro de su propio territorio, reducido a la Tierra Indígena Mãe Maria debido a los avances en la consolidación de la sociedade brasileña. En este sentido, las reflexiones giran en torno a la necesidad de reforestar el territorio devastado, basándose en un planeamiento de vida bajo “las premissas del respeto a la autonomía, la autodeterminación y la autogestión del pueblo Gavião, así como en la formación de liderazgos con un capital simbólico-político significativo y el fortalecimiento de la cultura.

**Palabras clave:** Pueblo Gavião. Amazonas. Memoria. Líderes Indígenas.

**Abstract:** Based on the narratives of the Gavião people regarding the impacts of forced contact, this analysis explores the transformations in the ways of life of the *Kỳikatêjê*, *Akrãtikatêjê*, and *Pàrkatêjê* groups, recalling the detrimental effects left by the “paths of contact” within the Timbira land (Gavião Memorial Land). Krôhokrenhũm, leader of the *Pàrkatêjê* group, used the metaphor of the *axun* (leaf-cutting ants) to describe the destruction caused by the invaders, who turned forests into pastures and profoundly altered the Gavião territory. Through this zoomorphic metaphor, the paths taken by these invaders are depicted as they encircled the Gavião people within their own land, reduced to the Mãe Maria Indigenous Territory by the advancement of Brazilian societal consolidation. In this context, the reflections emphasize the need to reforest the devastated territory, anchored in a life plan based on the principles of respect for the

Gavião people's autonomy, self-determination, and self-management. The plan also focuses on developing leadership with significant symbolic and political capital and strengthening their cultural heritage.

**Keywords:** Gavião People. Amazon. Memory. Indigenous Leaders.

**Recebido em 15/05/2023.**

**Aceito em 17/12/2024.**

## PREÂMBULO: “OS AXUN”, AQUILO QUE CHAMAM DE SAÚVA

Nesse tempo das guerras, nós ainda não tínhamos conhecido *kupê*. Nós estávamos no mato ainda. Nós já estávamos fugindo. Nós não nascemos aqui! Faz muito tempo que eu nasci...muito tempo. Não tinha *kupê* ainda não. Depois que nós vimos alguns *kupê*, que começamos a ver. Tinha pouco *kupê*, até parecia com *axun*, aquilo que chamam saúva, na língua do *kupê*, parecia com ela. Agora que apareceu, quando *kupê* nasceu, inventou isso aqui, mas de primeiro, não tinha *kupê* não, não tinha nada de branco. Quando vocês nasceram, parece que não tinha branco aqui perto da nossa terra, depois que vocês já estavam aqui, andando, eles apareceram, de repente apareceram. **Parece saúva mesmo, apareceram para pegar folhas dos outros. São assim mesmo, querem pegar tudo, pegar a terra. A terra está limpa, não tem mais floresta na terra do índio, mas hoje os *kupê* estão com olho grande assim, na terra indígena, estão doidos pra tomar, só pra criar gado. Não pensam em outra coisa.** (JÕPAIPAIRE, 2011, p. 38 grifo nosso)

As palavras supracitadas de um sobrevivente do contato com os *kupê*,<sup>1</sup> como o foi *Krôhôkrenhũm*, líder do grupo *Pàrkatêjê* falecido no ano de 2016 por causa de uma tuberculose pulmonar, nos lembram os caminhos que temos transitado para a construção da atual sociedade brasileira. Conhecido como “Capitão”, a fala de *Krôhôkrenhũm* sobre o contato retrata a sua experiência de enfrentar a “saúva;’ como um inseto destruidor que foi se proliferando até “pegar tudo” no território Gavião. Na sua visão, os *axun* ou saúvas não só pegaram as florestas da sua terra, mas ainda carregaram o desejo de querer transformá-las em fazendas para criação de gado, definindo entrelinhas essa natureza compartilhada entre as saúvas e os *kupê*. Porém, essa natureza expressada em cantigas, falas ou relatos bifurcou-se em dois sentidos distintos: um sentido devorador e destruidor para *Krôhôkrenhũm*, e, um outro vencedor e conquistador, retratado pelo poema de Raymundo Rosa.

---

<sup>1</sup> *kupê* refere-se ao nome na língua jê para designar as pessoas não indígenas ou externas de um grupo étnico

Vencemos o rio, transpusemos as cachoeiras, navegamos o impossível, vasculhamos o leito rochoso à procura de gemas preciosas. Extraímos o cristal, garimpamos o ouro. Penetramos nas matas, subjugando a natureza, rasgamos estradas, transformamos o ambiente, criamos o boi e plantamos a riqueza. Extraímos o caucho e colhemos a castanha. Vencemos batalhas contra as doenças, as febres, as pragas, as adversidades que eram grandes. Tudo sem anúncios, sem alardes, sem trombetas. Depois vieram os outros, brasileiros também, mas a luta maior, a batalha principal estava vencida, a natureza domada [...] (ROSA, 1974 *apud* MATTOS, 1996, prólogo).

O poema acima expressa o sentimento de conquista por parte daqueles que chegaram à região dos rios Itacaiúnas e Tocantins, território dos Gavião, em meados de 1895. Subjugar, dominar, desbravar e transformar eram e são sentimentos que perpassam o interior do homem branco ao longo dos séculos; legitimando a barbárie nas mãos dos militares, empresários e funcionários do governo que foram chegando no interior do sudeste paraense.

Diferente do pensamento de *Krôhokrenhûm*, no olhar de fora, a invasão do território Gavião deu-se pela necessidade de: produzir, gerar trabalho e acumular riquezas. E o conduto regulador dessa narrativa não deixou de ser apresentado e espalhado através de rimas, poemas ou fábulas. Basta lembrarmos dos contos infantis que caracterizam os animais nessa dinâmica de trabalho e acumulação, tal como ensina a antiga fábula popular sobre a formiga e a cigarra. Nela a formiga é trabalhadora, enquanto a cigarra passa seus dias cantando sem se preocupar pela chegada do inverno.

Nessa perspectiva, o povo Gavião alegoricamente torna-se a cigarra da fábula, a que só canta no verão e não faz nada no inverno, “os preguiçosos”: “Falaram as formigas: Bom... Se você passou o verão todo cantando, que tal passar o inverno dançando? E voltaram para o trabalho dando risadas” (MARCELLO, 2021).

A narrativa traz efeitos de sentidos que extrapolam a recepção alegórica

para dar sustentação à sociedade do trabalho. A visão *kupê* faz das formigas a representação idônea do ser humano e dá potência e motivos para ordenar ontologias, colonizando outras representações. Porém, essa representação predatória encontrou o seu contraditório na tradição oral indígena, o que nos fez perguntar: E se então, a cigarra falasse: “Eu vou cantar e dançar sim! e você não vai pegar isso de mim!”?

Seguindo também um pensamento zoomórfico, na cosmovisão do povo Gavião, existe uma cantiga do *axun* que retrata outro lugar na cultura para esse “trabalho das formigas”. A cantiga é evocada, em uma elaboração livre, do canto realizado por *Rõnoré/ Mamãe Grande* (2021), durante uma entrevista, e traduzida por seu filho *Pêpkrake Rõnoré Konxarti* e o seu sobrinho *Ajanã*. Recuperou-se o segundo verso complementando os versos já descritos no dicionário Parkatêjê-Português (ARAÚJO, 2016, pp. 46; 109).

*Axun, Axun krâtik tijê/ Saúva, povo da cabeça chata*  
*Axun krâtik teri rypê mpo hô kréri ti hê hê/ Saúva da cabeça chata, ele*  
*já comeu minhas folhas*  
*Nê xa kaka atoto kaikàrti jê/ Não sei porquê, povo da bunda listrada*

Nesta cantiga encontramos vozes que sempre falaram, mas que foram sistematicamente apagadas e silenciadas. O canto da Mamãe Grande traz uma entonação de desdém e indignação, mas também de nostalgia pela folha que foi pega sem necessidade e sem explicações para os seus verdadeiros *donos*. Nele escutamos mais uma pergunta do que uma resposta dos Gavião às narrativas externas que tentaram dominar e controlar suas vidas e seu território: “ele já comeu minhas folhas, não sei porquê [...]”.

Essa pergunta ainda persiste no dia a dia, revelando que o *trabalho* dos *axun* encontra-se esvaziado de sentidos na cosmovisão do mundo Gavião. Os danos, violências e massacres realizados historicamente contra os Gavião

apresenta-se sem motivo, para quem vê a floresta em pé como uma continuação da vida, dos ensinamentos ancestrais e dos rituais. Não há lógica nesse trabalho ininterrupto de acumular riquezas para serem escravos do tempo.

Contrariamente, para os Gavião, é no tempo do inverno, que as suas manifestações culturais são praticadas por meios das festas e dos cantos. Não são presos do tempo, dançam e cantam com ele, num quase equilíbrio entre natureza e homem, onde ninguém domina o outro e há um respeito pelas trocas simbólicas. Porém, as folhas cortadas pelas saúvas que já foram levadas para além do território são a expressão concreta da cultura do povo Gavião K̀yikatêjê, Akr̀atikatêjê e P̀arkatêjê sendo desmembrada aos poucos, rompendo o equilíbrio e forçando a entrada num outro tempo: “o tempo dos *axun*”.

Nesse sentido, queremos partir das vozes silenciadas que contestaram e perguntaram qual o sentido de desbravar a floresta, descrevendo sinteticamente os caminhos trilhados por essas narrativas que chegaram até o país Timbira em forma de Estado, Empresa, castanheiros, garimpeiros e militares, trazendo consigo deslocamentos forçados e impactos para o atual território dos Gavião: a Terra Indígena Mãe Maria (TIMM).

## 1. O CAMINHO DAS ÁGUAS: A CHEGADA DOS AXUN NO TERRITÓRIO GAVIÃO

Rastreando os caminhos dos *axun* na memória histórica do território Gavião e de seus moradores, encontrou-se que o primeiro caminho aberto foi inaugurado com a instalação, no dia 5 de agosto de 1895, do “Burgo do Itacaiúnas”<sup>2</sup> a 18 km do que hoje é a cidade de Marabá (MATTOS, 1996).

Mas, por que se falar em primeiro lugar desse caminho? Para algumas populações indígenas, especificamente dos três grupos que moram na TIMM,

---

<sup>2</sup> “Burgo Agrícola do Itacaiúnas” é uma denominação mais usada em Portugal, para as povoações destinadas especialmente à agricultura.

qualquer alteração no curso das águas, das florestas, da sua organização social, ou instalações ao entorno do seu território é um impacto. O povoado “Burgo do Itacaiúnas” foi instalado do lado esquerdo da margem do rio Tocantins, distante quase 30 km do território Gavião. A aproximação do povoado foi uma ameaça. Isso foi confirmado pelos escritos dos historiadores relatando massacres aos Gavião, assim como a expansão de frentes extrativistas.

Em pouco menos de um ano, esse pequeno povoado contava com 222 habitantes e iniciava a criação de gado, após o sucesso da produção nas roças. Em 1897, a população do Burgo foi reduzida a 80 moradores, pois muitos tinham sido atraídos para trabalhar na exploração do caucho, um material que se parecia com a seringa que produzia o látex, matéria prima para fabricação de pneus, e na coleta da castanha, embora esta não tivesse ainda valor comercial (MATTOS, 1996, p. 25).

Todo esse fluxo de pessoas em busca de oportunidades trouxe consigo sonhos e expectativas de ganhos financeiros que afetaram e mudaram a vida dos Gavião que habitavam a região muito antes. Roberto da Matta e Laraia (1967, p. 77) escrevem que, na primeira fase do contato, os Gavião entram para a história como pessoas altamente perigosas, mesmo que ainda não fossem conhecidos pela população local. O estereótipo era reforçado, como justificativa para perseguir e matar os indígenas, uma forma de ocupar suas terras sem se preocupar com futuros ataques.

A segunda fase do contato data do ano de 1900, quando as margens do rio já não atendiam mais às necessidades econômicas dos invasores. Com a descoberta do caucho, as expedições no interior da mata se tornaram cada vez mais frequentes, atraindo muitos homens vindos do Maranhão, Goiás, Piauí, entre outros estados (MATTOS, 1996). A relevância econômica da produção de borracha fez com que um dos fundadores do núcleo do Burgo de Itacaiúnas, Coronel Leitão, solicitasse do Governador do estado do Pará um pedido de



terras, cedidas generosamente, o que o tornou possuidor de território muito amplo e rico em plantas de borracha (MATTA e LARAIA, 1967).

A partir de então, deu-se a fundação de uma pequena vila que seria conhecida como Marabá, em razão do ponto comercial inaugurado sob o mesmo nome no ângulo formado pelos rios Itacaiúnas e Tocantins (MATTOS, 1996, pp. 28-29), ponto de referência, encontro e comercialização, entre castanheiros e seringueiros. No período, os Gavião cruzavam pequenos núcleos agrícolas próximos das matas, mantendo contato pacífico com os locais, o que desmente o estereótipo de selvagens e violentos (MATTA e LARAIA, 1967, p.78). Uma situação de contato pacífico entre os Gavião e os regionais é comentada por Roberto da Matta e Laraia (1967, p. 79), ao ler o depoimento de Buscalioni sobre os sucessos na Fazenda Bela Vista, onde hoje está a cidade de Jacundá:

A experiência de Buscalioni foi de certo modo decepcionante, pois as relações pacíficas que os Gavião estabeleceram com Manuel da Matta, punha por terra toda a selvageria dos índios e revelara simplesmente que eles eram capazes de viver em paz com os brasileiros da região [...] para, depois de verificar o contato entre índios e brancos, suspeitar mesmo que aqueles índios não fossem os Gavião (MATTA e LARAIA, 1967, p. 79).

O relato descreve a decepção, por parte de um viajante, ao se deparar com realidade que não coincidia com relatos que costumavam divulgar a respeito dos Gavião. Segundo Iara Ferraz (1984), tratava-se de uma fase “exploratória” das relações com os *kupẽ*, por parte de um dos grupos Gavião, mobilizados, principalmente, pelo desejo de ter acesso às ferramentas dos moradores locais: facão e machado.

Essa relação tornou-se violenta com a mudança das ferramentas utilizadas pelos *kupẽ*. O remo da canoa foi substituído pelo barco a motor; o facão pela espingarda. Também a fase exploratória foi substituída pelo recrudescimento das relações, como bem descreve *Krôhôkrenhũm* sobre o

“pagamento” das mortes: um ciclo de vingança afetando as duas partes.

Ele já acostumado, acostumado chegar com *kupê*. Quando chega, ele chega com peito... porque acostumado fazer, né? Quando qualquer um *kupê* chegava, agarrava logo, conversa, né? conversava alegre...ele não sabia conversar na ‘gíria’ [língua jê], mas ...ele, *kupê*, entende, né? Até ele {*kupê*} dava coisa {bens} direitinho...já muitas vez, muitas vez, acostumado! Aí ele [chefe Gavião] chegando, *kupê* levantou [...] O rifle tava assim {próximo}. Ele [*kupê*] tava cortando {castanha}: tá, tá, tac! Aí quando {o chefe} já chegando em cima dele, parece *kupê* assustou, né? Aí quando deu grito [falar na língua], ele (*kupê*) levantou assim...ele cercou, pulou, agarrou logo o rifle, no “44”. Aí não sabe... responder, né? Ele {o chefe} responde na ‘gíria’ [língua jê], ele disse: - “Ó rapaz! vocês num [não] me atira! num [não] me atira, rapaz! eu quero que vocês me dá facão!” Mas na hora que ele começou assim, deu grito só uma vez... ‘acochou’ o dedo {apertou o gatilho} ...táaa...Aí pronto, atirou bem aqui ô, no barriga...estragou (FERRAZ, 1984, p. 310).

*Krôhôkrenhũm* descreve fatos que não viveu, mas que escutou de seu tio materno sobre a morte do líder do grupo. Morte de um *Mãmkatêjê*<sup>3</sup> pelas mãos do *kupê* com espingarda, um anúncio para o futuro das relações e da chegada da indústria no Brasil: a espingarda foi a bandeira da República e da constituição do Estado brasileiro<sup>4</sup> diante dos povos originários. A carga simbólica do relato constitui, no olhar Gavião, a versão de um mito de origem da instauração do período industrial e do surgimento do Estado, dando aos *kupê* ferramentas necessárias para achar e matar os “índios bravos”. Tornou-se real o sonho de Buscalioni e se iniciou o período de violência e massacres de parte dos dois lados.

Nesse período, segundo Iara Ferraz (1984, p. 33) “[...] em Marabá, durante as décadas de 30 e 40, políticos locais, comerciantes e donos de castanhais organizavam expedições de extermínio aos Gavião”. A instalação da indústria e

---

<sup>3</sup> Primeiro Gavião de estatura alta, reconhecido como chefe ou sábio, referido também ao primeiro ancestral.

<sup>4</sup> Considera-se que o período imperial durou até 1899 quando houve a Proclamação da República e que os sucessos relatados são anteriores ao nascimento do líder *Krôhôkrenhũm*.

do Estado republicano chegaram à Amazônia propiciando uma “limpeza” e “pacificação” da região.

Após constantes ataques violentos, os Gavião começaram a perceber que aquelas ferramentas que os *kupê* possuíam poderiam dar poder ao seu grupo contra as expedições que, apesar do declínio do ciclo da borracha no mercado, seriam mais intensivas devido ao crescente valor econômico da castanha. Assim, os *axun* se voltariam para os castanhais existentes às margens direita do Rio Tocantins e trocariam de árvore e de “folha”, abrindo um segundo caminho.

## O CAMINHO DAS PEDRAS: PEGANDO A FOLHA DAS CASTANHEIRAS

A partir de 1920, o ciclo da borracha começa a declinar, o que faz surgir como novo ciclo comercial a copaíba e a castanha, sendo que a última começa a despontar com maior valor econômico. O ciclo da castanha, dentre todas as explorações extrativistas, como aponta Mattos (1996, p. 37), foi a mais preponderante em Marabá, até por volta de 1985, gerando grandes fortunas aos “donos” dos castanhais e o crescimento das cidades próximas.

Nos primeiros tempos, os castanhais existentes nas terras devolutas do Estado podiam ser explorados livremente, porém, após 1925, o governo passou a arrendá-los a título precário, quase sempre por uma safra, geralmente em favor de políticos pertencentes ao partido dominante. (ARNAUD, 1975, p.12).

A prática de arrendamento facilitou a exploração dos castanhais e a penetração no interior da mata. Era o começo de uma trajetória que quase veio a culminar com a extinção dos Gavião, como decretou Roberto da Matta e Laraia (1967) nos seus estudos. À medida que os coletores de castanha adentraram na mata, os indígenas iam cada vez mais se distanciando da margem do rio.

O segundo caminho ia se formando, agora, por meio dos “ramais”, abrindo espaços para uma ocupação territorial do local onde os Gavião, outrora, andavam sem limite de fronteiras. O caminho dos *axun*, antes na água, dá lugar à terra seca e firme das matas do Tocantins.

Segundo a ciência biológica, as saúvas são caçadoras que procuram comida através de suas antenas, receptoras olfativas, e quando as encontram voltam no ninho em busca de reforços. Para não se perderem, elas liberam feromônios que formam uma trilha até a comida conhecida como “caminho das pedras” (BARGAS, 2018). Esse caminho, no pensamento de *Krôhôkrenhûm*, foi deixado pelos *kupê* quando adentraram nos castanhais, marcando para sempre suas pegadas no território para facilitar seu retorno às castanhas.

Assim, a presença esporádica dos *kupê* passou a ser cada vez mais frequente, ao ponto dos conflitos entre ambos os lados se tornaram de conhecimentos da população local, já assentada na interseção dos rios Itacaiúnas e Tocantins. Além disso, os conflitos com os *axun* intervieram, também, nos conflitos antigos entre os grupos Gavião, piorando a situação de guerra existente.

Com a fragilidade dos grupos, face às invasões e os ataques recorrentes dos *axun* aos seus castanhais, as pegadas deixadas impactaram a própria identidade e reprodução da cultura dos Gavião. Debilitados socialmente e fragilizados demograficamente, fugiam em longas caminhadas, não podendo praticar seus rituais. Expulsos e afastando-se da margem direita do rio Tocantins.

O segundo caminho dos *axun* estava aberto. Isso permitiu aos invasores se autointitularem donos desse grande território, ao ponto de que sua “rainha”<sup>5</sup>, entendida aqui como o Estado, anos depois “doar” aos Gavião um pedaço de suas antigas terras, denominada pelos *axun* de “Gleba Mãe Maria”. Esse pedaço de terra foi concedido pelo, então, interventor Federal do Estado, através do

---

<sup>5</sup> As saúvas ou formigas estão organizadas em castas, em torno a uma rainha, que passa a vida colocando ovos que darão origem a seus súditos.

Decreto nº 4.503 de 28/12/1943, terras estas devolutas. Essa concessão de posse não fazia sentido para um povo nômade, que marcava seus territórios nos ciclos das colheitas:

[...] os grupos se dividiam e se expandiam, em termos territoriais, sobretudo ao final da estação seca, quando realizavam grandes expedições de caça e coleta, aguardando o amadurecimento do milho para então se encontrarem na aldeia. Permaneciam em acampamentos provisórios na mata [...] (FERRAZ, 1984, p. 30).

A ocupação definitiva da Gleba Mãe Maria só ocorreu, a partir de 1966, com a transferência do grupo do rio Praia Alta (FERRAZ, 1984, p.48). Por não ter se assentado permanentemente nessa gleba, imediatamente os Gavião tiveram suas terras arrendadas para exploração dos castanhais por órgãos indigenistas responsáveis pela sua proteção, primeiro o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e depois a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Um desses arrendatários foi João Anastácio de Queiroz, com um pedaço da gleba explorado por três anos (ARNAUD, 1989). O último contrato de arrendamento dos castanhais de Mãe Maria foi concedido à viúva de João Anastácio de Queiroz, expirando em 1966 (FERRAZ, 1984, p. 50).

Há relatos, porém, dos Gavião sobre a prorrogação desse arrendamento. *Ajanã* (2021), do grupo *Akrātikatêjê* que chegou no território após 1966, conta como a família de João Anastácio de Queiroz aproveitava-se dos contratos feitos e das relações de respeito dos Gavião, para continuar usufruindo das rendas dos castanhais:

Não sei se foi o SPI que arrendou o castanhal para ele, aí ele pegou e aproveitou. Nessa renda ele marcou esse pique [demarcação] para ele. Pegou a do 15 até na Jacundá. Aí empeço a ser dele. Aí nós trabalhava, mas nós respeitava ele; nós sem saber. Mas sempre uma pessoa, né, falava para ele, olha o pique [demarcação] de você -bem na cara dele-fica lá mais embaixo, não é esse aqui. Sempre falava [a pessoa] para nós, e diz 'eu sei o tamanho do pique [demarcação] de vocês' [...] (AJANÃ, 2021).

A família de João Anastácio de Queiroz apropriou-se do território, anteriormente arrendado, consolidando a sua “posse” com o passar dos anos, como também mostra o parecer realizado pela Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG): “aproveitando-se do fato da área indígena não estar demarcada, sempre adentrou nas terras indígenas, para extrair a Castanha do Pará [...]” (PETTERSEN e PINHEIRO, 1986, p. 1).

Constata-se, nos pareceres técnicos da época que, uma gleba não pertencente à família Queiroz, foi apresentada aos organismos de controle do Estado para celebração de contrato de exploração de castanha que deveria finalizar em 1966, mas, como relatou Ajanã, ainda continuava ativo quando chegaram os demais grupos Gavião.

É evidente que o Sr. João Queiroz, estendeu seus limites ao Norte adentrando nas Terras Indígenas, e a leste em terras devolutas do Estado do Pará, chegando a viúva do Sr. João Anastácio Queiroz, a fazer doação aos Gaviões da área conhecida como “Corredor dos Índios”, à margem direita do Igarapé Jacundá, visto que, apesar de o seu título de 26.09.1932, dizer que os limites da propriedade na parte leste, margina o Igarapé Jacundá, esclarece em PARECER O SERVIÇO CARTOGRÁFICO DO GETAT, que a propriedade não está situada à margem direita do Jacundá, esclarecendo a existência de engano quanto ao nome do Igarapé, já que em 1936 não se tinha base cartográfica da região, esclarecendo também serem as áreas de João Queiroz contíguas, tendo a Sra. Constância Marinho de Queiroz, doado aos índios uma área que na verdade nunca lhe pertenceu (PETTERSEN e PINHEIRO, 1986, p. 2).

Os Gavião não tinham conhecimento dominial dos limites da terra “doada”, pois sempre ocuparam uma extensão maior do que o território demarcado, ao contrário dos “proprietários” de terras do entorno ou lindeiras que sempre souberam aproveitar as fronteiras invisíveis com a Terra Indígena Mãe Maria. Os *axun* foram chegando pelo “caminho de pedras” deixando estradas abertas. Aproveitando o pouco conhecimento cartográfico que se tinha sobre a região, foram os primeiros a demarcar limites registrados nos cartórios

regionais e em "doar" terras que historicamente já eram de ocupação memorial dos Gavião; como aconteceu com o "Corredor dos Índios", aparentemente pertencente a um dos dois títulos da família Queiroz, registrados em 1935 e 1937, respectivamente (MEIRELLES et al, 1986).

Toda essa cadeia de fatos e luta pelos castanhais da Terra Indígena Mãe Maria apresentou-se, não só em lógica externa, mas também interna, afetando o cotidiano dos grupos Gavião instalados no território. A imagem das árvores sem folhas, após os ataques dos *axun* nas suas copas, serve para ilustrar no pensamento do leitor, os efeitos deletérios dessa múltipla invasão.

Na observação da natureza, quando uma árvore é atacada pelos *axun*, embora fique sem suas folhas por algum tempo, consegue reflorestar seus galhos utilizando suas raízes para captar os nutrientes que possibilitem reprodução. Diferentemente das árvores, os ciclos de reprodução da vida dos Gavião não ocorreram, de acordo com um processo natural. O reflorestamento das folhas/reprodução da vida viu-se afetado pelos próprios *axun* que ingressaram violentamente nas "raízes" /cultura do povo Gavião, através de uma dinâmica de trabalho de exploração dos castanhais, já instalada pelo SPI. Os *axun* não só invadiram as folhas dos Gavião, mas também infestaram as suas raízes. Tudo isso, conseqüentemente, contribuiu para as mudanças e transformações da vida Gavião.

Uma das primeiras mudanças remarcáveis aconteceu com a vinda do primeiro grupo Gavião, conhecido como do Cocal, quando o líder *Krôhôkrenhũm* passou a ter um outro *status*, o de capitão<sup>6</sup>. O chefe do posto começou um

---

<sup>6</sup> Capitão foi um status concedido pelo chefe de posto no tempo do SPI (antes de 1967), como forma de dar poder ao cacique *Krôhôkrenhũm* diante da comunidade e dos invasores, uma continuidade da hierarquia militarizada do governo. O cacique é uma espécie de pai da comunidade, um líder com experiências, onde a comunidade pode buscar apoio e até conselhos sobre diversos assuntos. Antes havia dois tipos de lideranças, o tradicional, podendo ser exercido pelo pajé: fazia a frente nas festas culturais e os rituais, nas roças, nas caçadas. A outra liderança atuava como uma espécie de relações públicas, que fazia a ponte entre a comunidade e a sociedade não indígena, intermediando o diálogo com o governo, empresas e políticos.

processo de empoderamento, no qual qualquer atividade e/ou decisão com relação à comunidade e à terra era consultada pelo líder do grupo do Cocal, embora este não tivesse autonomia sobre o território nem sobre a exploração e comercialização da castanha dele. A responsabilidade do “capitão” consistia em: descontar 1/3 da produção dos indígenas casados para sua administração, além de poder aplicar o produzido pelos solteiros e castanheiros no que fosse mais conveniente (ARNAUD, 1989, p. 381).

Com a transição do SPI para a FUNAI, em 1967/1968, esse sistema sofreu alterações. A FUNAI estabeleceu o sistema de barracão e com isso o capitão ficava com as arrecadações feitas pelos indígenas, podendo vender somente para a própria FUNAI. Ocorre que: a maior parte eram coletadas pelos não indígenas. Segundo Arnaud (1989, p. 382), os castanheiros regionais chegavam a produzir o dobro da coleta dos indígenas, assim distribuídos: 1967 = índios 553 hl, regionais 654 hl., 1968 = índios 1.042, regionais 3.380, a parte que cabia aos regionais a FUNAI negocia às vendas, sem que a comunidade tivesse qualquer participação nos lucros da exploração dos seus próprios castanhais.

Os Gavião do grupo do Cocal requereram participação nas vendas da castanha, solicitando preços mais justos aos que o mercado de Marabá pagava a outros regionais e, após discussão com o agente do posto, conseguiram um reajuste de 60%, (ARNAUD. 1989, p. 382). A política do monopólio da castanha administrada pela FUNAI continuou na sua jurisdição, onde a cotação realizada pelos Gavião devia pagar, aproximadamente, 50% acima daquela atribuída aos coletores regionais. Enquanto, para o capitão, ficou estabelecido um percentual de 40% sobre a produção dos indígenas, pelo seu trabalho de incentivar os demais a tirarem castanha e por ser o responsável pelo abastecimento de carne silvestre para a comunidade, quando os homens iam para a coleta da castanha (ARNAUD, 1989, p. 383).

À essa situação específica vivenciada pelo grupo do Cocal, foram



somadas pressões, por parte de grileiros, CIDA - Companhia Industrial da Amazônia (1960) e do setor energético para construção de grandes obras UHE Tucuruí (1970), fazendo com que os *Kyikatêjê*, (grupo do Maranhão) e os *Akrâtikatêjê* (grupo da montanha, Tucuruí), fossem “pegos pelos *axun*”, subindo em caminhões e obrigados a percorrer o “caminho das pedras” até a TIMM.

Trazidos pelos *axun*, a chegada dos dois grupos também seria aproveitada pela dinâmica da castanha presente na TIMM durante a época. O cacique da aldeia *Koyakati*, *Ropré Hôpryti*, de 54 anos, do povo *Kyikatêjê*, lembra que na idade de 10 a 13 anos começou a ir para a mata e ajudar seu pai na coleta da castanha. *Ropré* assemelha o trabalho da castanha ao trabalho escravo:

Nosso pessoal conta que teve aquela escravidão. O nosso pessoal tirava a castanha, aí vinha a FUNAI e levava, vendia a castanha, mas não vinha nenhum centavo da castanha. Todo ano era assim! A própria FUNAI tirou os americanos que nos ensinavam. O chefe de posto Osmundo [servidor do SPI e da FUNAI], ele ia para a mata, aí ele pegava nosso pessoal dormindo. Ele chegava umas 4 horas da madrugada; ele atirava de revólver pra cima; ele chamava os índios pra levantar: “rapaz, vamos trabalhar índios!, tão dormindo ainda?”. Era uma escravidão mesmo. Pessoal levantava, ia banhar. E, nesse tempo, nosso pessoal não sabia de escova e nem pasta de dente; levantava, só lavava a boca! Tem vez que fazia café ligeiro, tomava e ia embora; trabalhava das 6:00 horas até as 17:00 sem almoçar. Eu era criança e acompanhava meu pai juntando castanha, ficava sem comer. Foi ruim pra gente, aí eu fui crescendo, pensando: ‘isso não pode acontecer!’ (ROPRÉ, 09 de outubro de 2021).

O relato do *Ropré*, sobre o tempo da coleta da castanha, quando a FUNAI era a responsável pelos arrendamentos dos castanhais, nos revela o lado opressor do invasor. Os padrões exploratórios, disfarçados de uma falsa “tutela”, submetiam os Gavião a uma jornada de trabalho de mais de 12 horas, durante todo o período da colheita que chegava a durar mais de três meses, sem direito a alimentação digna e horas de descanso.

O sistema das coletas de castanha era físico, trabalhoso e difícil. Nos

relatos dos entrevistados sobre esse processo, adverte-se que um castanheiro precisava andar quilômetros dentro da mata de difícil acesso para coletar o ouriço, utilizando uma vara com três pontas ou com a ponta do terçado, e juntar tudo em um local. Após esse serviço, faziam o corte do ouriço para extrair a castanha com casca. Um ouriço tem em média 20 a 30 castanhas. Dependendo da produção do dia, um “castanheiro bom” chegava a descascar até um hectolitro por dia, que seria em média 50 a 56 kg. Após isso, o castanheiro transportava nas costas em paneiro ou jamanxim (cesto adaptado para transporte), até o local conhecido como “paiol”, de onde eram transportadas em burros até o local chamado de “barracão”, próximo a estrada ou rios. Alí eram colocados em caminhões ou grandes embarcações, levando o produto até o comprador final ou intermediário.

Para *Ropré*, ver seu pai sendo explorado e sem ter mais o tempo do Gavião para ir às caçadas, jogar flechas, praticar corrida de tora e cuidar da família, foi muito dolorido. *Ropré* percebia que isso não era certo, mas não sabia como fazer para mudar a situação. Essa relação de trabalho, era uma realidade alheia a sua vivência dentro comunidade, onde os pagamentos eram trocas simbólicas, e faziam parte do social dos Gavião.

Até os dias atuais, os pagamentos pelos favores recebidos, sejam eles no choro por alguém, na nomeação de um filho, no cuidado de um enfermo ou de um parente próximo, seguem acontecendo. Esses pagamentos não possuem valores monetários. São trocas que trazem o sentido de: “você cuida de mim ou dos meus, e eu pago com algo de grande valor como um veado, porco, canoa, ou de menor valor, como por exemplo: batata doce, milho, amendoim, um berarubu”.

*Toprãmti* (Luiz) da turma da montanha, um dos primeiros 6 rapazes que vieram para TIMM com 12 anos de idade, relata sua experiência de trabalho na coleta da castanha:

Quando eu cheguei aqui na Mãe Maria pela segunda vez, eu tinha uns 14 anos. Fui conhecer meu tio *Kinaré*, fui morar na Ladeira Vermelha, fui crescendo. Comecei a trabalhar na castanha, na roça, casei com a *Horãnkrate Kÿikatêjê*. Eu não fui estudar, não tenho vergonha de falar: eu não sei ler, somente trabalhando tinha que me virar, tinha que dar de comer pra ela! Eu não recebia salário, eu trabalhava no tempo do SPI, eu trabalhava pra eles, nunca ganhei salário deles. Na venda da castanha, eu não via pra onde dinheiro foi, e eu trabalhava assim, que nem escravo mesmo, pegavam a gente como escravo mesmo! Eu ficava trabalhando direto, só mesmo eles davam o rancho, cobertor, rede; essas coisas que eles davam mesmo pra gente, só davam rancho pra levar pra mata. Eles vendiam a castanha e não falavam nada pra nós. Eu me sentia assim como escravo. Ninguém escuta ninguém. Era também no tempo da FUNAI, que tomava de conta. Eu não sei se os caciques recebiam dinheiro. Eu não tinha nada, não tinha sandália, não tinha roupa para dar para os meninos, não tinha comida para dar para os meninos. Eu chorava, eu acordava e ficava pensando o que a mulher ia dar de comida para os meninos. O chefe do posto chegava lá na aldeia e pegava a castanha e levava, dizendo que ia vender em Belém, dizendo que ia mandar dinheiro, mas a cor do dinheiro a gente não via não. (TOPRĂMTI, 10 de outubro 2021).

Sem direito a justo salário e com promessas de enriquecimento, os Gavião foram atraídos para o trabalho escravo em um ciclo repetitivo durante muitos anos, segundo narra *Toprãmti*. O sistema desempenhado pela FUNAI, quando esta assumiu o lugar do SPI em 1968, foi de “patrão”, “dono” dos castanhais e do sistema do “barracão”. Consolidou-se, então, um regime de trabalho **servil** (grifo meu), às áreas estendidas aos *Pàrkatêjê* (FERRAZ, 1984, p. 52).

Como um povo outrora livre, encontrou-se numa relação de trabalho servil, imposta pelo sistema do governo? Poderia ser uma servidão voluntária? A essa pergunta Chauí (2014, p.127) explica como servidão de ilusão: os homens são iludidos por palavras e gestos de um outro que lhes promete bens e liberdade, submetendo-os ao iludi-los. O cacique *Krôhôkrenhũm* pensava que as mudanças nas comercializações iriam melhorar, porém, o mesmo relatou a Ferraz o seguinte:

Eu pensando que aqui é bom! nós pega dinheiro na hora ...Mas que nada! Primeiro, quando dinheiro sai pra mim, eu gostei! Mas pensando que era todo tempo assim... Aí nós pegou tudo, um bolo de castanha:- Agora sim! Ó, dinheiro de vocês! Aí eu peguei...eu... tava bonito! Mas que nada... [...] -Agora só FUNAI vendia castanha... não mostrava dinheiro. Ele {FUNAI} paga como castanheiro... Ah! mentira, rapaz! eu digo. Aí quando no outro ano nós trabalhemo, primeiro era... Misael do SPI que trabalhou... era tempo Misael bom... quando FUNAI que entrou era ruim! [...] Agora vocês ajunta castanha, corta, aí nós vende, dá mercadoria, tudo! Ele {FUNAI} vai dar casa bonita, dar tudo, casa muito boa. Vai ter tudo aqui pra vocês. É tudo bonito pra vocês! Ainda vai ter carro pra vocês, vai ter rádio pra vocês... [...] Aí o cara vieram 'no bruto' mesmo! Não diz nada, trabalhava assim... no bolo, só! Não dizia nada pra gente, nada! Nós trabalhemo calado! Nós trabalhemo, trabalhemo, trabalhemo... cabou castanha, levaram tudo castanha, pronto!... nem mede...[a produção, em hectolitros}. Até quando Geraldão chegou. Aí ele deu cada um 200 cruzeiro pra todo mundo, descontaram com rancho!... ele me deu espingarda, aquele rifle que eu tinha...22...aí me deu, descontou com dinheiro, tanto dinheiro que foi perdido. (FERRAZ, 1984. p.52-53).

A exploração de mão de obra, no caso aqui dos Gavião, não pode ser considerada como mão de obra barata, mas sim, mão de obra qualificada devido à utilização ancestral da castanha nos rituais, o que implicava todo processo de coleta. Porém, os *axun* transformaram a relação simbólica do povo Gavião com a castanha, dando a ela valores monetários, pois “o capital não entende a linguagem das relações primárias, sua racionalidade é de lucro, de produtividade, do tempo de trabalho, é a racionalidade das relações mercantis” (HÉBETTE e MARIN, 2004, p. 149).

Nos relatos apresentados, o tempo da colheita coletiva para o sustento das famílias foi substituído pelo tempo da colheita em grandes escalas para abastecer o mercado nacional e internacional. O lucro das vendas ficava com os não indígenas e com os funcionários da FUNAI. Para atender as demandas crescentes com menor tempo de entrega, seus exploradores passaram a envolver a mão de obra infantil. Foi assim, que o *Pěpkrakte Rõnoré Konxarti* juntou-se com a mão de obra escravizada na exploração da castanha, dentro dessa nova relação simbólica criada pelos *axun*.

Quando eu perdi meu pai aos 10 anos de idade, meu irmão já trabalhava na castanha, aí eu tinha que desenvolver. Naquela época não era visto a questão da idade, a gente queria era ter conhecimento para o trabalho, fazer parte! Naquela época, era observado o conhecimento para o trabalho, eu comecei a me envolver. Naquela época, chegou na Ladeira Vermelha (aldeia *Akrākaprekti*), redes, botas, fumo, calças, camisas manga comprida, aí, eu fiquei observando aquilo. Aí, eu pensei que era para dar pra todo mundo, dar para a comunidade, quando na verdade era pra dar para quem ia trabalhar. Daí eu perguntei ao meu irmão adotivo, *Kinare*, que era o responsável pela equipe, se podia ir trabalhar pra mim pegar uma bota, que eu tinha achado bonita; pegar uma calça, mas, eu queria mesmo era a bota. Foi aí que comecei a trabalhar, não ganhava nada. Nunca pensei se tinha direito, nem ficava pensando se estava errado não receber dinheiro. Aos 14 anos, quando mudamos para o “30 velho” [aldeia *Pàrkatêjê*], e aí foi que melhorou o atendimento, que era mais cigarro das marcas: “arizona”, “hollywood”, “charme”. Esses cigarros nós não podia fumar porque era só para chefe, até chefe das equipe só fumavam “carlton”! Nós só fumava fumo “trevo”. Não tinha dinheiro, mas a produção saía. No “15” tinha um barracão que chegava a pegar quase três mil hectolitros, no “25” o barracão pegava quase quatro mil hectolitros, num total de 7 mil hectolitros. A gente cortava castanha, de janeiro até fevereiro, quando a gente vinha para a festa do carnaval que o Capitão fazia. O *Cutia* muitas vezes falava: ‘você cortam castanha para a festa’, aí eles vendiam para comprar as coisas para a festa. A castanha me proporcionou uma grande coisa, me tornou um trabalhador braçal, me ensinou a caçar, me desenvolver para sustentar minha mãe, aprendi a saber o período da castanha, do cupu da bacaba (KONXARTI, 15-10-2021).

As crianças que, como *Pēpkrakte* viram os seus pais e irmãos trabalhando nas castanheiras sem receber salário - somente recebendo rancho, roupa ou comida - não perceberam o trabalho como uma exploração, mas como uma condição de acesso a pequenos bens: bota, calças, bebidas alcoólicas e cigarros. Quem trabalhava era inserido na hierarquia imposta pelos chefes de posto, simbolizada na classificação das marcas dos fumos que tinham acesso. Dessa forma, foram disciplinadas as novas gerações para crescerem nesse sistema servil.

## Figura 2. Criança, jamanxim e castanha



Fonte: Acervo pessoal da aldeia K̀yikatêjê, (Castanha do 76)

A foto acima faz parte do Acervo da aldeia Kyikatêjê organizado pela Associação Indígena Gavião Kyikatêjê Amtati, facilitado durante as entrevistas pelo Cacique da aldeia. A combinação do relato e a imagem conseguiu transportar os entrevistados e entrevistadores a esse momento exato onde a criança está segurando o jamanxim, reconhecendo o olhar de cada um na foto, junto com a sua própria representação simbólica. Os entrevistados olharam para si como aquela criança que cresceu vendo esse cenário, não podendo ocultar nas suas falas de adulto o choro, a dor, alegria, tristeza, raiva, ou até mesmo indiferença, quando lembram do período em que seus pais ou, inclusive eles, eram usados como mão de obra barata e escrava na coleta das castanhas. Enquanto os entrevistadores, reconhecemo-nos como aqueles que olham e fotografam de novo esse cenário através da escrita, revisitando o tempo

transformado.

É nesse sistema de produção, que muitos regionais e indígenas foram submetidos a trabalhar. Os primeiros vieram pelos “caminhos das pedras” abertos pelos *axun*, os segundos foram atraídos pela servidão de ilusão do Estado, com promessas de que ficariam ricos, ou que teriam uma vida melhor. Nessa relação de exploração, os Gavião passaram a ter necessidades de objetos manufaturados, o que os colocou em posição de dependência e muitas vezes de “submissão” numa troca desigual difícil de quebrar, como frisam Grenand e Grenand (2002, p.152): “tentar quebrar essa relação de dependência são vividos como uma tentativa de uma aliança – provavelmente impossível”.

Esse registro fotográfico retornou à comunidade através dos trabalhos da antropóloga Iara Ferraz, o qual permitiu às lideranças terem aos poucos um acervo fotográfico sobre os anos de 1976 a 1982 intermitentemente. Anos nos quais os Gavião conseguiram reivindicar a sua autonomia e sair da tutela da FUNAI, criando o seu próprio projeto apoiado pela antropóloga Iara Ferraz (1984) para a exploração de castanha, dessa vez sem patrões. Assim, o trabalho braçal intensivo foi reapropriado pelos Gavião, não só para a comercialização da castanha, mas também, para fortalecer as festas e as atividades tradicionais como a caça, segundo adverte *Pēpkrakte*, quando dá sentido ao fato de ter-se tornado um trabalhador braçal. E aquela criança da safra da castanha de 1976, a primeira safra realizada inteiramente pelos Gavião, foi testigo do começo de um outro tempo na vida e cultura Gavião: o tempo das negociações com os castanheiros, a FUNAI a Eletronorte e a Vale S.A pelo território, criando experiências de associativismo indígena para contestar diretamente as medidas impostas e projetos não desejados na TIMM. Em outras palavras, o tempo das negociações com os *axun*.

## REFLORESTAR O PAÍS TIMBIRA



Nos tornamos prisioneiros dos caminhos abertos pelos *axun*. Isso também significou um confinamento no tempo do *Kupe*: prazos, reuniões e burocracias junto aos empreendimentos que nos devoram.

Haverá Gavião, para uma terra finita, cercada por cidades e fazendas, onde as fontes de caças correm risco de extinção, onde as nascentes dos rios que cortam a TIMM estão sob domínios de fazendeiros, que por suas vezes não cuidam das águas como um bem maior a ser protegido? Será o plano de vida o fio condutor entre o passado e o futuro, que levará segurança às futuras gerações: as práticas culturais, os rituais, as nomeações de parentesco que fortalecem as relações sociais dos Gavião, o respeito pelos nossos velhos, o cuidado para com o parente, o valor de ser parte da terra, numa ligação entre mãe e filho ligados pelo cordão umbilical das vozes dos *mãmkatêjês*, dos primeiros ancestres?

Para responder a essas incógnitas, é necessário planejar a vida em defesa dos povos da floresta, valorizando os conhecimentos locais, preservando a biodiversidades, protegendo não só o bioma amazônico, mas todos os biomas do Brasil, dos quais ela, a rainha dos *axun*, tentou destruir, na voracidade e ânsia de carregar todas as folhas para dentro do seu esconderijo. Para tanto, torna-se necessário e urgente ações coordenadas entre essa rainha, entendida sempre como o Estado, com os órgãos responsáveis pela fiscalização e as comunidades, efetivando-se projetos de gestão territorial sob bases do movimento político indígena.

## REFERÊNCIAS

ARNAUD, Expedito. **Os índios Gaviões do Oeste: Pacificação e Integração**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1975.

\_\_\_\_\_. O comportamento dos índios Gaviões de Oeste face à sociedade nacional. In: **O índio e a expansão nacional**. Belém: Cejup, 1989. P.365-426. Publicado originalmente no Boletim do MPEG, Antropologia, Belém, v.1, pp.5-56, jun.1984.





ARAÚJO, Leopoldina. **Dicionário Parkatêjê-Português**. Belém: edição da autora, 2016.

BARGAS, Diego. **Como um alimento atrai a uma formiga?**. [S.I] 7 abr 2016/atualizado 4 jul. 2018. Disponível em: <<https://super.abril.com.br/mundo-estranho/como-um-alimento-atrai-uma-formiga/>> Acesso em 8 oct. 2021. *Blog*: Super Interessante/ Mundo estranho.

FERRAZ, Iara. **Os Parkatêjê das matas do Tocantins**: A epopeia de um líder timbira. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, 1984.

GRENAND, Pierre; GRENAND, Françoise. Em busca da Aliança Impossível: os Waiãpi do norte e seus brancos (Guiana Francesa). In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. **Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte – amazônico**. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado, 2002, pp. 145-178.

HÉBETTE, Jean; MARIN, Rosa Acevedo. Crise e rearticulação Grandes projetos e transformações na fronteira. In: **Cruzando a Fronteira: 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia**. Vol. III. Belém. EDUFPA, 2004, pp. 139-163

JÔPAIPAIRE, Toprãmre Krôhokrenhũm. **MÊ IKWÏ TEKJÊ RI: Isto Pertence ao Meu Povo**. 1ª ed. Marabá, PA, 2005.

MATTA, Roberto da; LARAIA, Roque de Barros. **Índios e Castanheiros: a empresa extrativa e os índios no médio Tocantins**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967/1978.

MATTOS, Maria Virgínia Bastos de. **História de Marabá**. Marabá: Grafil, 1996.

MARCELLO, Carolina. **Fábula A Cigarra e a Formiga** (com moral). [S.I] 2021?. Disponível em: <<https://www.culturagenial.com/a-cigarra-e-a-formiga/>> Acesso em 20 oct. 2021. *Blog*: Cultura Genial.

MEIRELLES, José Apoena Soares de; LEONI, Renato D'Almeida e FILHO, João Pacheco de Oliveira. **Parecer Nº. 102/86. Interministerial 002/83 - Decreto 88.118/83**. Parecer do GT Interministerial. Belém, PA, 1986. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/index.php/acervo/documentos/parecer-n-10286-com-dados-referentes-area-indigena-mae-maria-municipio-de-sao>.

PETTERSEN, Altamir Gonçalves e PINHEIRO, Paulo de Tarso Bandeira. **Parecer CONTAG/ Doc 14**. Brasília - DF: CONTAG, 1986. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/index.php/acervo/documentos/parecer-sobre-os-limites-sul-da-reserva-indigena-mae-maria>.

## FONTES ORAIS

AJANÃ. Entrevista Oral [gravada] realizada pelos autores. Bom Jesus do Tocantins (Terra Indígena Mãe Maria). Pará, 20 dez. 2021.

KONXARTI. Pepkrakte J. Entrevista Oral [gravada] realizada pelos autores. Bom Jesus do Tocantins (Terra Indígena Mãe Maria). Pará, 15 out. 2021.

ROPRÉ, Kwyntikre Hõpryti. Entrevista Oral [gravada] realizada pelos autores. Bom Jesus do Tocantins (Terra Indígena Mãe Maria/aldeia Koyakati). Pará, 09 out. de 2021. 1h 40 min.

TOPRÃMTI, Luiz. Entrevista Oral [gravada] realizada pelos autores. Bom Jesus do Tocantins (Terra Indígena Mãe Maria). Pará, 10 out. de 2021. 19 min 43 s.

## IMAGENS

CRIANÇA, jamanxim e castanha. Terra Indígena Mãe Maria (PA). 1976. Acervo da aldeia K̄yikatêjê, (Castanha do 76).