

PUBLICAÇÕES AVULSAS DO MUSEU GOELDI

Os índios Gaviões de Oeste
Pacificação e Integração



GRÁFICA FALANGOLA EDITORA LTDA.
Rua Santo Antonio, 429
Belém - Pará

Exedito Arnaud

CONSELHO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO CIENTIFICO E TECNOLÓGICO
INSTITUTO NACIONAL DE PESQUISAS DA AMAZÔNIA
MUSEU PARAENSE EMILIO GOELDI

Os índios Gaviões de Oeste Pacificação e integração

Exedito Arnaud
Museu Goeldi, Bolsista do CNPq.

ARNAUD, Exedito. Os índios Gaviões de Oeste. Pacificação e integração. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, 1975. 86. ilust. (Publ. Avulsas, 28).

RESUMO: Ensaio referente aos contatos ocorridos entre os índios Gaviões de Oeste e a sociedade nacional — frentes de expansão, núcleos regionais, administrações oficiais e missionárias. O primeiro capítulo mostra a ocupação regional, a partir de fins do século passado, através de frentes de expansão extrativista e agropastoril; o segundo apresenta esquemas a respeito dos padrões sócio-culturais dos índios Gaviões; o terceiro narra os conflitos entre eles e as frentes de expansão; e o quarto aborda o processo de integração a que foram submetidos os grupos-locais remanescentes após a pacificação. Bibliografia.

CDD 325.3811

CDU 325.45(811) (045)

MUSEU PARAENSE EMILIO GOELDI,

t

s

PUBLICAÇÕES AVULSAS Nº 28

INDICE

INTRODUÇÃO	5
A REGIAO DO MÉDIO TOCANTINS	11
OS GAVIÕES DE OESTE	24
<i>Economia</i>	27
<i>Organização social</i>	28
<i>Chefia</i>	29
<i>Ciclo de vida</i>	29
<i>Festas</i>	30
<i>Xamanismo</i>	31
<i>Mitologia</i>	32
OS CONFLITOS	35
OS GRUPOS - LOCAIS APÓS A PACIFICAÇÃO	46
<i>Grupo do Cocal</i>	46
<i>Grupo da Montanha</i>	64
<i>Grupo do Igarapé dos Frades</i>	72
CONCLUSÃO	77
SUMMARY	82
BIBLIOGRAFIA CITADA	83

INTRODUÇÃO

Desde a época dos descobrimentos até a atual (já foi referido inúmeras vezes), a história das populações indígenas do continente americano pode ser mostrada em grande parte através de relatos a respeito de conflitos, massacres e epidemias, assim como de situações negativas que passaram elas a sofrer, na medida que foram sendo integradas nos sistemas sócio-econômicos das nações conquistadoras. Conforme escreve Degler (1973 : 32) toda cultura "por mais primitiva ou subdesenvolvida" deveria ser permitido sobreviver, mas "a História não registra povo algum em expansão seja no Novo Mundo ou na Austrália, seja na África ou na Sibéria, que se tenha comportado diferentemente frente a um povo tecnologicamente mais fraco" (ibid.).

No território dos EE.UU. da América do Norte, até o término da dominação inglesa, as tribos existentes eram consideradas "nações soberanas", sobretudo porque mantinham um forte equilíbrio de poder entre as forças da Inglaterra, França e Espanha (Estados Unidos, 1966 : 4). Não se procurava "incorporar os indígenas na colonização", e, após a eliminação dos franceses, "os ingleses ou seus sucessores norte-americanos" trataram apenas de solucionar o problema mediante a "expulsão deles de territórios necessários à expansão..." (Prado Júnior, 1957 : 85). Entretanto, a partir de 1820, uma nova política começou a ser adotada pelo Governo dos EE.UU. : os índios passaram a ser tutelados do Estado; suas terras foram reduzidas face modificações ou rompimentos dos antigos tratados; e inicia-se uma assimilação compulsória dos mesmos no seio da população nacional (Thompson, 1950 : 9). Essa política, resultou no loteamento das terras tribais e seu conseqüente fracionamento pelos herdeiros; empobrecimento de recursos pela exploração de madeira, abertura de pastos, expansão agrícola e exploração do subsolo sem medidas de conservação; des-caracterização das culturas indígenas e banimento das cerimônias tribais; subvencionamento das missões religiosas; e encaminhamento compulsório das crianças indígenas para as escolas e internatos (ibid. : 19). Após "a Lei Dawes de 1887, que dissolveu as reservas e possibilitou a cada família índia a obtenção de 160 acres de terras",

novos efeitos negativos tornaram-se logo evidentes: os índios foram perdendo suas terras "em ritmo espantoso"; e os que as conservaram dentro em pouco verificaram a impossibilidade de "extrair uma subsistência digna das leiras relativamente pequenas e de má qualidade que o Governo lhes atribuíra" (Degler, 1973: 35).

Apesar do evidente fracasso, essa política só foi ser alterada em 1933-34 quando John Collier dirigia o Bureau of Indian Affairs, mediante a aprovação da "Lei Wheeler-Hovard" basicamente assim estabelecida: as sociedades indígenas precisam e devem ser mantidas em existência, regeneradas ou postas de novo a funcionar; às sociedades indígenas deve ser dado *status*, força, poder, liberdade e autodeterminação (Thompson, 1950: 22). Conseqüentemente, numerosas tribos passaram a ter Constituição e Governo próprios, surgiram organizações econômicas, milhões de acres acrescentaram-se às reservas indígenas; a criação de gado e a produção agrícola passaram a ser racionalizadas; o índice de mortalidade diminuiu 55% e o crescimento demográfico passou a ser de 1% ao ano; e costumes e rituais "de longa data desaconselhados ou mesmo proibidos" foram novamente permitidos e estimulados (Degler, 1973: 24-35). Acontece que, em 1953, tendo sido aquelas diretrizes modificadas pela denominada "política de prescrição", que estabeleceu novas relações entre o Governo Federal e os índios, transferindo as *reservas* "o mais rapidamente possível para o controle dos Estados"... , onde isso se verificou, além da perda de suas terras, "quando obrigados a viver fora das reservas", mostraram-se os índios "despreparados para competir com os brancos" (ibid.: 36). A Presidência da República, então houve por bem dirigir em 1970, uma mensagem ao Congresso mostrando serem as condições dos povos indígenas as mais baixas "praticamente em toda a escala de avaliação — emprego, renda, educação e saúde"... ; condenou tanto a prescrição federal compulsória como o paternalismo e salientou que somente pela rejeição de ambos os extremos poderia ocorrer uma política que "verdadeiramente sirva aos melhores interesses do povo índio"; e mostrou a necessidade de ser estimulada a autodeterminação considerando-se porém "que os índios podem se tornar independentes de controle federal, sem que lhes sejam cerceados o apoio e a assistência federais" (Nixon, 1973: 39-41). A realidade é que conforme ainda observou Degler (1973: 33-34), embora absorvendo muitas técnicas e peculiaridades da "cultura dos brancos", a grande maioria desses "povos indígenas recusou-se a se transformar em homens brancos", a despeito das sistemáticas pressões sofridas "em favor da integração".

No território nacional, ao contrário do que ocorreu nos EE.UU., os conquistadores nunca trataram as tribos como entidades autônomas. Desde cedo, além do tráfico mercantil, trataram de engajá-las diretamente na colonização. Até meados do século XVIII, as leis portuguesas, de modo geral, quando não determinavam o extermínio e a escravização dos índios, possibilitavam seu segregamento nas aldeias e fazendas missionárias (Arnaud, 1973: 5-9). No período pombalino (1750-77), após concedida a liberdade aos índios, tentou-se solucionar o problema através da assimilação, tendo em vista o aumento da fraca população colonial. Proclamada a Independência a situação dos mesmos volta a ser tratada em termos de assimilação, mediante a sanção de várias leis, relacionadas a tutela, "catequese e civilização dos índios" e alienação das terras por eles ocupadas (ibid.: 17-18). Baseado em abundante bibliografia, procura Moreira Neto (1971: 71) mostrar que a política indigenista brasileira durante o século XIX, representou "a negação do direito dos índios de aspirar tanto à autonomia cultural e política quanto a posse das terras que tradicionalmente ocupavam". No período republicano, primeiramente destaca-se o movimento contra a assimilação dirigida dos índios realizada pela Igreja Positivista que culminou com a criação do S.P.I. (1910) e cujos princípios parecem bem evidenciados nos regulamentos do Órgão expedidos em 1911 e 1928 (Arnaud, 1973: 21-24); entretanto, os regimentos de 1936, 1942-45 e 1963, já se mostraram mais favoráveis à assimilação que os anteriores (ibid.: 28-30).

De qualquer modo, assim como nos EE.UU., apesar das compulsões sofridas e da absorção de muitos elementos da "cultura dos brancos", os grupos indígenas que estabeleceram relações permanentes com a sociedade nacional, em numerosos casos observados, continuaram obstinadamente através de gerações conservando a própria identidade étnica. Entre vários outros, os Tenetehára (Maranhão) experimentaram uma série de mudanças no contexto sócio-cultural e ideologia, e às vezes procuram afirmar-se como *civilizados* face ao desprezo com que são tratados, mas "conservaram um corpo de padrões tradicionais que permite distinguí-los como uma cultura e sociedade distintas" (Wagley & Galvão, 1961: 69 e ss.). Os grupos do rio Negro, como minorias, foram compelidos "sob várias formas a modificar suas regras e valores"... mas funcionando a "destribalização e assimilação" apenas no nível individual, pois, "para o grupo indígena visto como um todo dificilmente se completará (Galvão, 1959: 53). No alto Solimões, os Tukúna "caboclicados" diferenciam-se dos índios do Javari, porque se constituem "para o branco numa população indí-

gena pacífica, desmoralizada, atada às formas de trabalho impostas pela civilização e extremamente dependente do comércio regional..."; e quanto ao convívio religioso e escolar com os *civilizados*, foram os Tukúna submetidos à segregação (Oliveira, 1964 : 80-114). Todavia, "as instituições básicas da sociedade Tukúna ainda se conservam operativas, como que resistindo à pressão exterior"... "especialmente à sua estrutura social, que se mantém ainda imune à influência ocidental" (id.: 1972 : 55). No Território do Roraima, os Makuxí em "vários aspectos socioculturais já estão descaracterizados, através da incorporação de outros, estranhos à sua tradição"; e no contexto sócio-econômico regional tem o preço de seu trabalho desvalorizado, encontrando "dificuldade até mesmo para conquistar melhores posições na camada baixa" dessa sociedade (Diniz, 1972 : 19-25). Mas "apesar da depreciação e da tendência de desorganização dos costumes indígenas, como acontece nas ordens econômica, política e religiosa, os Makuxí ainda mantêm uma escala suficientemente alta de coesão tribal que permite tratá-los como uma unidade étnica distinta" (ibid.). Por outro lado, as tentativas feitas para "salvar jovens índios pela educação" acabaram para formar "desajustados e marginais", alguns deles "deixando de ser índios, sem chegar a coisa alguma"... (Ribeiro, 1962 : 55-56). Como exemplo, pode ser mencionado o caso clássico do índio Bororo — Tiago Marques Aipobureu, o qual, após receber dos salesianos esmerada educação e ter viajado pela Europa, lhe proporcionaram um emprego de professor da Missão, porém ele o abandonou, preferindo retornar à vida tribal onde também não se ajustou (Fernandes, 1963 : 276-71). Em síntese, foi rejeitado na tribo por não mais "revelar as qualidades desejadas", e "por possuir e manifestar publicamente, atributos desconhecidos no grupo e considerados indesejáveis"; e pelos *brancos* porque "manifestava atitudes e praticava atos que não eram esperados, pois viam nele apenas um bororo..." (ibid.: 201).

Pelo menos no aspecto doutrinário, entretanto, algumas reações já se esboçam no sentido de ser modificada a política de integração até hoje posta em prática entre as populações indígenas do território nacional, de modo mais ou menos semelhante como vem de ser mencionado com respeito aos EE.UU. Neste sentido deve ser evidenciado o pronunciamento feito pela Igreja Católica na Conferência Nacional... "realizada em Brasília em abril de 1972, com respeito aos novos métodos de ação a serem postos em prática junto aos índios, podendo-se entre vários outros destacar os seguintes pontos básicos : a integração "é um processo recíproco em que os brancos devem ser edu-

cados, também, para receber grupos indígenas"... não exigindo "necessariamente a desindigenização" ...devendo-se "cuidar de integrar tribos e comunidades indígenas e não apenas indivíduos isolados, o que os leva a uma triste marginalização"; "dar preferência à perspectiva *evangelização* em lugar de *catequese*", conceituando-se "o povo não pagão mas religioso"; "O índio é o primeiro dono da terra", cumprindo-se defender seu direito sobre ela antes de "qualquer proteção, aculturação, integração ou catequese"... (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, 1972 : 3-7). Por fim, no novo "Estatuto do Índio" (Lei 6.001 de 19/12/73) entre os dispositivos que parecem favorecer a aplicação de uma mais racional política de integração, podem ser mencionados os seguintes : assegurar aos índios a possibilidade de livre escolha dos seus meios de vida e subsistência; garantir-lhes a permanência voluntária no seu *habitat*, proporcionando-lhes ali recursos para seu desenvolvimento e progresso; executar, sempre que possível mediante a colaboração dos índios, os programas tendentes a beneficiar as próprias comunidades; garantir-lhes, nos termos da Constituição, a posse permanente das terras que habitam, reconhecendo-lhes o direito ao usufruto das riquezas naturais e de todas as utilidades nas mesmas existentes (Brasil. Leis, decretos, 1974 : 5-6).

O presente ensaio pretende abordar em linhas gerais, a interação havida entre os Gaviões e a sociedade nacional — frente de expansão, núcleos regionais, administrações oficiais e missionárias. O primeiro capítulo (A região do médio Tocantins) mostra a ocupação da região, a partir de fins do século passado, ocorrida em função de uma economia extrativista (caucho, castanha-do-pará) e continuada através da pecuária e agricultura; caracterização dessas atividades, com mais ênfase na parte relacionada à exploração da castanha-do-pará; e aspectos gerais das cidades e vilas regionais. O segundo ("Os Gaviões de Oeste — Parkateyê"), apresenta uma rápida nota sobre a classificação dos índios de origem Jê, segundo o conceito "tipos de cultura" (cf. Steward & Faron, 1959 : 362); situação dos Timbira na "área cultural Tocantins-Xingu" (cf. Galvão, 1959 : 29-31); transferência dos Gaviões da região campestre do Pindaré-Grajaú (Maranhão) para a floresta do Tocantins (Pará); e esquemas a respeito dos padrões sócio-culturais do grupo comparados com os de outras unidades Timbira. O terceiro ("Os conflitos") narra os choques em que se empenharam os Gaviões com as frentes de penetração desde o século passado até os dias atuais; astúcias aplicadas pelos índios no decorrer das incursões; modos de pensar das facções em luta com respeito aos oponentes; trabalhos desenvolvidos pelo S.P.I. e FUNAI na pacificação e ga-

rantia das áreas indígenas. O quarto ("Os grupos-locais após a pacificação"), aborda o processo de integração pelo qual passaram a ser submetidos os 3 grupos remanescentes: baixas populacionais sofridas em consequência de enfermidades e de desagregações; engajamentos no sistema econômico regional; relações inter e extra tribais; ligeiras histórias de vida de indivíduos do grupo; programas postos em prática pelo S.P.I. e FUNAI; modificações sofridas pelos grupos em decorrência da situação de contato.

O ensaio constitui resultado de estudos efetuados com base no projeto de pesquisa "O índio face a expansão nacional", ainda em prosseguimento. Em sua elaboração, além dos elementos bibliográficos e documentos citados, foram utilizados dados colhidos pelo autor em pesquisas de campo realizadas nos anos de 1962, 1969, 1970, 1971 e 1972. A coordenação do capítulo "A região do médio Tocantins" ocorreu com a ajuda de Isidoro Alves (bolsista do CNPq) que participou da pesquisa realizada em 1970; e a revisão geral dos capítulos teve a cooperação de Ana Rita Alves (bolsista do CNPq) que também confeccionou o sumário em inglês. Dentre os funcionários do S.P.I. e FUNAI que prestaram sua colaboração no decorrer das pesquisas de campo devem ser mencionados os seguintes: Telesforo Martins Fontes, Sothero Francisco Ramos, João Fernandes Moreira, Matias Teixeira de Aguiar, Felipe Passinho de Santiago, Osmundo Antonio dos Anjos, Antonio Cotrim Soares, Jaime Sena Pimentel, Marcos Trindade Demétrio e Mariano de Souza. Esclarecimentos oportunos puderam ser obtidos de frei Gil Gomes, pastor John Snyder, (índios Gaviões) e do funcionário do Museu Goeldi, Arthur Morbach Paredes (economia regional). Entre os índios atuaram como principais informantes: Kokremun (líder do grupo do Cocal), Kinaré (líder do grupo Ladeira Vermelha), Jonkoremun, Tuno e Payaré.

A REGIÃO DO MÉDIO TOCANTINS

A região do médio Tocantins, situada ao sul do Pará (3-6° de lat. sul e 49-51° de long. oeste), tem o ambiente natural formado predominantemente por florestas de terra firme, intercaladas de alguns trechos campestres, com ocorrências de minerais no subsolo e leitos fluviais. Abrange os municípios de Marabá, Tucuruí, Itupiranga, Jacundá e S. João do Araguaia ("Micro Região Homogênea de Marabá (19)") (Recenseamento Geral do Brasil, 1971: 19), criados através de sucessivos desmembramentos de terras originariamente pertencentes ao Município de Baião, cujos antigos limites atingiam Mato Grosso. Sua superfície de 73.015 km² (ibid.) encontra-se nos dias atuais habitada por uma população de 57.295 habitantes (id., 1973: 236) formada na maioria por elementos do nordeste do país (sobretudo maranhenses), assim como por goianos, paraenses do baixo Tocantins e uns poucos estrangeiros (1).

A partir das entradas missionárias ocorridas no primeiro quarto do século XVII, suas principais vias de penetração vinham sendo o próprio Tocantins e o seu afluente Araguaia (Diegues Junior, (1960: 273). Em 1895, teve início em Alcobaça (atual Tucuruí) a construção da E. Ferro do Tocantins, para facilitar o trânsito no trecho mais encachoeirado do rio; entretanto, a estrada sempre funcionou de modo deficiente e só foi atingir seu ponto final na vila de Jatobal, distante 117 km, pela década de 1940. Presentemente, o intercâmbio da região com Belém do Pará, nordeste e sul do país, já ocorre na maior parte pela Transamazônica e PA-70 ("rodovia da castanha"), que liga

(1) — A população dos Municípios que compõem a atual Micro-Região de Marabá (19), vem mostrando sucessivos aumentos a partir de 1950, como pode ser abaixo verificado: 1950 — Marabá (incluindo S. João do Araguaia) — 11.130; Itupiranga (incluindo Jacundá) — 2.091, Tucuruí — 2.448; total — 16.479 (Recenseamento Geral do Brasil, 1956: 98); 1960 — Marabá — 14.228, São João do Araguaia — 6.104, Itupiranga — 2.571, Jacundá — 1.794, Tucuruí — 5.788; total — 30.485 (id., 1967: 34); 1970 — Marabá — 24.474, S. João do Araguaia — 15.326, Itupiranga — 5.346, Jacundá — 2.228, Tucuruí — 9.921; total — 57.295 (id., 1973: 150). Em 1970 existiam na região apenas 51 estrangeiros (7 já naturalizados), sendo 17 libaneses (ibid.: 181-81).

Marabá à Belém-Brasília. Ambas vêm de provocar a extinção daquela ferrovia e fazem declinar a navegação fluvial.

A ocupação nacional da região desde seu início, vem se processando em função de uma economia essencialmente extrativista (caucho, castanha-do-pará, garimpagem). Uma significativa expansão pecuária, porém, já se verifica; e a agricultura começa também a ser melhor desenvolvida ao longo das novas rodovias. No que respeita ao extrativismo deve ser inicialmente mencionada a exploração do caucho (*Castillea ulei* Warb.), ocorrida intensamente sobretudo na zona do rio Itacaiúnas (afluente esquerdo do Tocantins). Iniciada em fins do século passado, entrou a decair em meados da década de 1910 em consequência do crescimento da produção da borracha nos seringais asiáticos, deixando por fim de ter cotação no mercado internacional por ser um produto de inferior qualidade. Durante a Segunda Guerra Mundial (1939-45) voltou o caucho a ter cotação, mas sua extração na zona tocantina foi então de somenos importância para sua própria economia.

A castanha-do-pará (*Bertolletia excelsa* H.B.D.) na época do surto do caucho, já era mencionado por Coudreau (1897: 2) como o principal gênero do "Tocantins Paraense", ou mesmo seu único meio de sobrevivência, assim como era a borracha (*Hevea brasiliensis* Mueli. Arg.) para diversas outras regiões da Amazônia. Todavia, sua exploração passou a ganhar maior vulto após 1920, quando a desvalorização da borracha provocava o abandono dos seringais. Desde então a castanha assumiu capital importância para o Estado do Pará, verificando-se sucessivos aumentos de sua produção especialmente na zona de Itacaiúnas onde os castanhais são mais abundantes. Em se tratando de um produto sujeito quase por completo aos interesses de mercados exteriores (Estados Unidos, Inglaterra, Alemanha), deixou de ter cotação no decorrer do conflito em que esses países estiveram empenhados. Em seguida voltou a castanha a ser procurada, retomando sua importância na economia regional, embora sujeita a constantes oscilações de preços. Ultimamente, após Marabá haver sido beneficiada pela rodovia PA-70, firmas do sul do país vêm realizando aquisições do gênero, mas ainda em pequena escala face ao volume da produção (2).

(2) — Em 1966, a castanha correspondeu em volume a 89,89% da produção vegetal da zona do Itacaiúnas, representando em valor 99,21%; e em 1967 a Zona, 67,79% do valor da produção; e 83,88% em 1967 (Pará, Instituto de Desenvolvimento Econômico-Social, 1968: 36-39). Em 1919, Marabá produziu 5.396 hectolitros de castanha; em 1926, 120.417 hectolitros; e entre 1966 e 1969 a produção do Município apresentou os seguintes índices: 1966, 204.534 hl; 1967, 230.528 hl; 1968, 260.857 hl; 1969, 197.300 (Velho, 1972: 47-53). Entre os fatores naturais que contribuem para diminuir a produção

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. Tal sistema tornou-se extensivo a outros produtos vegetais, tendo sido regulamentado pelo decreto-lei 3.143, de 11 de novembro de 1938, que determinou a concessão dos loteamentos a partir de um curso d'água, mas sem exceder uma légua quadrada. Acontece que, essa como outras disposições contidas no regulamento, eram via de regra violadas, conseguindo uma só pessoa manter sob controle vários lotes obtidos em nomes de parentes (Velho, 1972: 59-61). Subseqüentemente, pela lei 913 de 4 dezembro de 1954, também sancionada para favorecer elementos vinculados ao Governo, foram introduzidas importantes alterações nos arrendamentos, ficando assegurado aos beneficiários o direito de renovação completado "numa forma de aforamento perpétuo"... (ibid.: 74). No Tocantins, apenas alguns lotes não foram absorvidos através dessa lei por empresários regionais e sob a denominação de "castanhais de serventia pública", podem ser explorados indiscriminadamente durante a safra, por aqueles que se habilitaram mediante o pagamento de uma taxa respectiva a Prefeitura.

As operações relacionadas a castanhais têm como base contratos firmados entre compradores estrangeiros e exportadores nacionais. Estes, por sua vez, estabelecem contratos com os comerciantes regionais ou diretamente com os proprietários ou arrendatários dos castanhais, sendo comumente parte da produção prevista negociada antecipadamente (venda na *folha* ou na *rama*), geralmente por preço inferior ao da cotação normal. Isto possibilita de um lado aos exportadores garantir suas quotas de entrega; e de outro aos concessionários ou proprietários de castanhais a obtenção de numerário para iniciar o trabalho ou para aplicar em outros investimentos (Laraia & Matta, 1967: 87-88). As transações entre os *patrões* e os coletores verificam-se através do conhecido sistema de *barracão*, também aplicado no comércio da borracha e outras atividades extrativistas da Amazônia. Por tal forma, o castanheiro recebe do *patrão*, uma importância em dinheiro (que comumente gasta antes de penetrar na mata), um fornecimento em mercadorias para fazer face às suas necessidades (por preços mais elevados que os da praça — 50 a 60%), assim como sua condução para o local de trabalho, processando-se o ressarcimento da

de uma safra, segundo informantes, podem ser mencionados: gafanhotos, araras e irregularidades de chuvas. Para combater as araras há *patrões* que costumam fornecer gratuitamente aos castanheiros, uma certa quantidade de munição.

dívida no final da safra (3). Os saldos porventura verificados são entregues geralmente em dinheiro, mas nem sempre de imediato, havendo *patrões* que o fazem parceladamente, com evidente prejuízo para os produtores, sobretudo para aqueles que não residem no local. Em sentido contrário, isto é, os que não conseguem ressarcir seus débitos, a fim de não entrarem endividados na futura safra, por interesse próprio ou dos patrões, encaminham-se para o trabalho da juquirá (capinação de pastos), que é ocupação normal de muitos castanheiros durante a fase do estio. O preço pago pelos exportadores por um hectolitro de castanha é, via de regra, inferior de 30 a 40% ao obtido no mercado internacional. O lucro por unidade dos que atuam diretamente na ramo (proprietários de terras, arrendatários, comerciantes) pode ser considerado como mais elevado, dado que deduzidas as despesas de transporte e impostos (40 a 50% da cotação oficial) e o preço pago ao produtor (10 a 15% dessa cotação) conseguem obter um percentual semelhante ao dos exportadores; e além disso, ganham nos fornecimentos das mercadorias, assim como na medição da castanha empregando aparelhos maiores que o padrão legal.

Os meios utilizados no transporte da castanha foram sendo gradativamente melhorados a partir da década de 1920. A condução via terrestre, desde os pontos de coleta até os paiós instalados às margens dos cursos d'água, que antes era realizada pelo próprio produtor, em grandes paneiros nas costas (variando de 1/2 para 2/3 de hectolitro), passou a ser feita por meio de *tangidas* (tropas de burros, composta de cinco animais), podendo cada uma transportar cerca de 8 hectolitros. Em vista disso, um número cada vez maior de castanhais situados no centro da mata, puderam ser explotados; e os produtores puderam dedicar-se mais efetivamente ao trabalho sem mais necessidade de realizar longas e exaustivas caminhadas (4). Os batelões utilizados desde as margens dos rios até os entrepostos de Marabá e de outras localidades, deixaram de ser impelidos a remo e passaram a ser impulsionados por motores de popa tipo "Penta" (geralmente de 12 HP), conduzindo entre 60 e 100 hectolitros de castanha. Os que

(3) — O aviamento de um coletor de castanha, compreende basicamente o seguinte: 1 espingarda de cartucho, 1 lanterna, munição de caça, pilhas, 1 farol, 1 ou 2 pares de botas, café, açúcar, sal, feijão, farinha, arroz, fumo, fósforos, querosene, papelinho, cachaça e sabão.

(4) — Atualmente a produção de um coletor por safra na zona de Itacaiúnas é de 120 hectolitros, em média, existindo alguns que, trabalhando em castanhais mais densos, excepcionalmente, chegam a coletar entre 200 a 250 hectolitros. Uns trabalham isolados, enquanto outros são ajudados pelos membros da família, incluindo mulheres que atuam em serviços complementares (cozinha, etc.).

eram empregados no escoamento da produção para Belém do Pará, foram substituídos por barcos equipados com motores Diesel, com capacidade de 30 a 40 toneladas; e no trecho do rio situado abaixo das grandes cachoeiras, entre Tucuruí e Belém, começaram a ser empregadas, desde a década de 1930, embarcações maiores, incluindo navios *gaiolas* (5). Após a conclusão da rodovia PA-70, grande parte da produção vem sendo conduzida em caminhões; naturalmente com mais rapidez e sem os prejuízos causados pelos naufrágios que não raro ocorrem no trecho encachoeirado do rio.

A garimpagem do diamante, segundo velhos informantes, começou a ser incrementada por volta de 1940 (período da 2ª Guerra Mundial), quando se inicia igualmente a do cristal de rocha, considerado como de importância estratégica. Uma vez que os castanhais foram quase por completo abandonados face ao retraimento dos compradores estrangeiros, a garimpagem tornou-se o principal ramo de atividade no médio Tocantins, com mais intensidade no trecho situado entre Marabá e Jacundá, que passou a ser disputado não apenas por empresários locais, como de Goiás e de outros Estados. Mesmo após a castanha haver recuperado seu lugar no mercado internacional, a garimpagem do diamante não teve seu ritmo diminuído. Isto porque, tratam-se de atividades que ocorrem em fases diferentes: a primeira na estação chuvosa e a segunda na seca. Entretanto, nos últimos tempos a garimpagem vem declinando devido seu rendimento já não ser julgado compensador.

A garimpagem costuma ocorrer no médio Tocantins através de duas modalidades: no fundo do rio por meio de escafandro, tendo como base uma embarcação fundeada em local previamente pesquisado, revezando-se os escafandristas nos mergulhos para extração dos cascalhos, bombeamento de ar, içamento do material para a superfície, peneiramento, etc.; ou em um poço previamente esgotado por meio de bombas motorizadas, com subsequente remoção da areia existente, manualmente com emprego de latas de folhas de flandres, até atingir a camada onde se acha depositado o cascalho, que passa a ser, por fim, coletado e peneirado pelos garimpeiros (6). No primeiro caso, cada equipe variando de 10 a 15 homens, atua conjuntamente com direito a 40 a 50% do produto obtido, cabendo a outra parte ao empresário, responsável pelos custos de alimentação e demais despesas.

(5) — Segundo Paternostro (1945: 64) as viagens de navio "gaiola" para Tucuruí, foram iniciadas após 1931.

(6) — Ao garimpeiro novato aplica-se a denominação de **curau**; ao que trabalha com escafandro, **bunda de lodo**; e no seco, **bunda vermelha** ou **bundinha**.

No segundo, o produto é também dividido na base de 50% entre o garimpeiro e o empresário, o qual, como no exemplo anterior, fornece alimentação aos que trabalham sob seu controle. Ao contrário do que ocorre com a castanha, as operações são geralmente resolvidas de imediato através da moeda corrente, pois, compradores de diamantes costumam estacionar em locais situados nas proximidades dos garimpos. As corrutelas formadas pelos garimpeiros às margens do rio são abandonadas assim que termina a temporada, não havendo nenhuma delas, até hoje, no trecho entre Jacundá e Marabá, evoluído para uma simples povoação.

As demais atividades extrativistas (oleaginosas e madeiras) têm sido de pouca importância para a região. A extração do coco de babaçu, que aparece em segundo lugar, tem representando apenas cerca de 10% da produção regional. (Pará, Instituto do Desenvolvimento Econômico-Social, 1968 : 36).

A exploração de madeiras em larga escala, somente ocorreu no distrito de Jatobal (Município de Jacundá), por parte da empresa Rio Impex, formada na maior parte com capital de origem alemã, que praticamente devastou as reservas de mogno (*Swietenia mahagoni* Jacq.) existentes na área, no período em que operou entre 1958-64. Em vista das mudanças que vinham provocando na estrutura econômica regional, desviando numerosos homens da coleta da castanha, pelo fato de pagar melhores salários e proporcionar certas vantagens a seus operários, essa empresa era "bastante combatida pelos grandes proprietários de castanhas" (Laraia & Matta, 1967 : 57-58). Por volta de 1967, entre os limites do Pará com o Maranhão, também começou a operar na extração de madeiras, a par de outras atividades econômicas, uma outra empresa (CIDA), a qual, entretanto, logo teve suas atividades interrompidas devido a interdição de uma parte da área em que atuava, para efeito de pacificação dos índios Gaviões. A caça e a pesca constituem basicamente atividades de subsistência, sendo os excedentes encaminhados aos mercados regionais, com exceção das peles de animais silvestres que eram enviadas para Belém até quando foi proibida sua exportação. A caça é realizada com espingardas de cartucho, lanternas e com o emprego de cães, sendo muito utilizado o sistema de espera (?); e a pesca é feita com redes de malha, anzóis e li-

(7) — Segundo o sistema aplicado no Tocantins (talvez em toda a Amazônia), o caçador arma sua rede entre duas árvores em frente a uma comédia (lugar onde caem frutos silvestres), aí permanecendo deitado com a espingarda e lanterna, na expectativa da aproximação da caça para focar a lanterna e, incontinenti, disparar a arma.

nhas de algodão ou *nylon*, mais raramente mediante o represamento de igarapés.

A pecuária, representada predominantemente pela criação do bovino, foi originariamente introduzida por criadores procedentes dos "Pastos Bons" (Maranhão), os quais, no fim do século passado, atravessaram a confluência do Tocantins-Araguaia, estabelecendo um segmento na foz do Itacaiúnas (Moreira Neto, 1960 : 10-13). Seu grande desenvolvimento, entretanto, vai ocorrer a partir de 1940, quando os empresários enriquecidos com o comércio da castanha passaram a investir no ramo, provavelmente como alternativa para compensar a quase completa paralisação desse comércio, motivada pela falta de compradores no mercado internacional. Inicialmente, importaram rebanhos de inferior qualidade do Araguaia, que foram melhorados gradativamente com a introdução de reprodutores (sobretudo Gir e Nelore). Sua maior concentração verifica-se ainda em torno da foz do Itacaiúnas, mas se acha também em franco desenvolvimento pela rodovia PA-70 (Municípios de Marabá, S. João de Araguaia e S. Domingos do Capim), cujos lotes estão sendo ocupados não só por criadores de Marabá como oriundos da Bahia, Minas e Espírito Santo, devendo também expandir-se ao longo da Transamazônica de acordo com o programa de colonização do INCRA. A criação de bovinos é realizada em pastagens artificiais obtidas através de derrubadas de matas, visando principalmente a engorda para o corte. No Município de Marabá, onde a produção é superior às necessidades do consumo, os excedentes estão sendo exportados para os Municípios circunvizinhos e para Belém⁽⁸⁾. Na zona do Itacaiúnas destaca-se também a criação de suínos, e, em menor escala, também a de asininos, muars e equinos, tendo em vista o emprego destes animais no transporte da castanha.

A agricultura verifica-se às margens do Tocantins (*cultura da vazante*), sobretudo entre as cidades de Marabá e Itupiranga; e na terra firme, em centros ligados às sedes dos distritos ou dos municípios por estradas rústicas, assim como às margens da E. Ferro do Tocantins. Já se expande também pela rodovia PA-70 e pela Transamazônica, tendo como base as agro-vilas implantadas pelo INCRA. Na faixa da *vazante* ocorre uma lavoura de ciclo curto, dentro de um período de 90

(8) — Em 1967, na zona do Itacaiúnas, a "população pecuária" era estimada em 83.846 cabeças, figurando Marabá em primeiro lugar com 63.150. Aquele total estava assim distribuído: bovinos — 52.740; suínos — 24.290; bubalinos — 108; equinos — 467; asinino — 391; muar — 3.720; ovino — 758; e caprino — 1.372. (Pará, Instituto do Desenvolvimento Econômico-Social, 1968 : 74).

a 120 dias, aproximadamente, no intervalo em que as terras marginais permanecem emersas, via de regra, de junho a dezembro. Talvez por serem ainda em número relativamente pequeno, os *vazanteiros* mantêm um respeito recíproco no que concerne às suas áreas de culturas, as quais só costumam legalizar quando a natureza do terreno lhes possibilita estabelecer benfeitorias. Uma vez que o processamento das roças exclui a derrubada, o trabalho torna-se naturalmente menos longo e cansativo que o da terra firme, sendo, por outro lado, considerado por muitos como mais lucrativo, porque os resultados podem ser obtidos dentro de prazo mais curto. O tamanho dos roçados varia naturalmente de acordo com o número de membros ativos de cada família com as possibilidades de cada qual contratar jornaleiros, porém, de modo geral, não ultrapassam o limite de 8 tarefas (2 ha). Dentre os principais produtos cultivados podem ser mencionados o feijão (vários tipos), milho, batata-doce, tabaco, abóbora, melancia e tomate, vendidos em sua quase totalidade na cidade de Marabá.

A lavoura da terra firme (*centros*) ocorre de modo semelhante ao de outras regiões da Amazônia: o terreno é preparado durante a fase de estio (brocagem, derrubada, queimada e encoivramento), entre julho e novembro, processando-se o plantio logo após às primeiras chuvas, em dezembro ou janeiro. Nos dias atuais cultiva-se sobretudo o arroz, seguindo-se o milho e a mandioca e, em menor escala, batata-doce, macaxeira e tabaco. Assim como, na *vazante* os posseiros costumam também contratar jornaleiros, raramente ocorrendo trocas de dias de trabalho (mutirão). Os lotes geralmente variam de 250 x 1000 m a 1000 x 1000 m, sendo obtidas inicialmente por meio de anuências, renováveis e conseguidas definitivamente após 5 anos de trabalho. Na área da PA-70, parte da ocupação deu-se por intermédio de grileiros (sobretudo do Estado da Bahia), que após adquirirem grandes extensões de terra passaram a vender aos lavradores (FUNAI, 1969), que, por sua vez, já começam a revendê-las a pecuaristas (?). Os roçados costumavam variar de 8 a 10 tarefas (2 a 2,5 ha), porém,

[9] — No trecho do Município de S. João do Araguaia cortado pela PA-70, segundo dados colhidos por um agente recenseador, encontravam-se estabelecidos em 1970, 15 criadores de gado e 585 lavradores, sendo que, entre estes, 215 viviam ainda isolados, sem família. No trecho situado entre os Kms 100 e 120 da rodovia, já existiam "7 grandes proprietários", possuindo um deles uma área de 140 km² (Fazenda São Pedro), com "300 alqueires empastados" e 70 homens ainda empenhados em derrubadas (Oliveira, 1969). A ocupação da área por agricultores processa-se por meio de concessão de lotes medindo 1 x 1 km ou 1 x 1,5 km em ambos os lados da rodovia, até 10 kms de profundidade; e a partir desses limites, por criadores de gado bovino, em lotes de 6 x 6 kms.

a partir de 1966 passaram a ser em grande parte duplicados face à criação da Cooperativa Agrícola de Marabá e financiamento proporcionado pelo Banco do Brasil S.A. aos associados, com garantia de preços mínimos para o milho e o arroz (10). Acontece que, em 1968-69, a Cooperativa entrou em bancarota por desonestidade dos dirigentes, pois vendeu os gêneros recebidos dos associados mas não amortizou os compromissos contraídos com o Banco, nem pagou os saldos por eles obtidos. Considerando-se que para receber novos empréstimos os devedores tiveram de assumir a responsabilidade do prejuízo causado pela Cooperativa, de modo geral não tiveram condições de resgatar, com a produção da colheita seguinte, os compromissos acumulados. Em vista disso, os financiamentos foram suspensos e os roçados voltaram a ser reduzidos. Presentemente, novo surto já se esboça no trecho da Transamazônica, tendo como base as agro-vilas estabelecidas pelo INCRA. Verifica-se mediante a concessão de lotes aos *parceiros* de 100 ha com uma área derrubada de tarefas (14 ha), uma casa residencial na agro-vila e 8 salários mínimos a partir da assinatura do contrato, para amortização no prazo de 20 anos, sendo possibilitado a cada qual a obtenção de financiamento bancário (11).

Dentre as cidades, a mais importante é a de Marabá, surgida em decorrência da exploração do caucho, mas que começou a ter maior desenvolvimento em função da castanha-do-pará. Situada na confluência do Tocantins com o Itacaiúnas, em um lugar reconhecidamente insalubre atingido pelas grandes enchentes, pôde crescer devido a posição estratégica que desfruta para o escoamento da produção de castanha. Em 1905 possuía cerca de 1500 habitantes, mas não de modo permanente, pois parte deles costumava aí estacionar somente "durante alguns dias ou alguns meses" atraídos pelo comércio da borracha (Barruel de Lagnest, 1958 : 17). Em 1935, a população atingia apenas 2500 habitantes dos quais dois terços tinham residência estável na cidade (ibid. : 22). Por ocasião do 1º recenseamento realizado em 1940 foram computados 2894 habitantes, 4536 em 1950 (Recenseamento Geral do Brasil, 1956 : 97), 8342 em 1960 (id., 1967 : 241), e 14585 em 1970 (id., 1973 : 290).

[10] — Em 1967, a mandioca representou 77,95% do volume total da produção agrícola da zona do Itacaiúnas, seguindo-se o arroz com 14,25%. Já em valor, destacou-se o arroz com 30% do total. Em relação à produção do ano anterior o arroz exibiu o maior crescimento com 42%, seguindo-se o milho com 32%. (Pará, Instituto do Desenvolvimento Econômico-Social, 1968 : 56).

[11] — Sob o controle de uma agro-vila situada no município de Itupiranga, existiam em 1972, 499 *parceiros* registrados, possuindo 60 deles residência no próprio local.

Desde seus começos Marabá vinha tendo como ponto de apoio para a importação e exportação a cidade de Belém. Mas a partir da abertura da rodovia Belém-Brasília, passou a importar as mercadorias diretamente do nordeste e sul do país, com baldeação na cidade maranhense de Imperatriz, a exceção do combustível que continuou indo de Belém. A partir de então seu comércio ganhou maior movimentação, pois tornou-se fornecedor de outros municípios da região que também dependiam de Belém. Após a abertura da PA-70, maiores facilidades surgiram para a cidade, que continuou dependendo do transporte fluvial somente para a exportação da castanha. O abastecimento de combustível passou a ser feito por meio de carros tanques, já existindo um terminal nas proximidades da cidade. Na qualidade de fornecedor das localidades vizinhas, o comércio de Marabá declinou um tanto, visto que, as situadas ao longo das rodovias, vêm sendo abastecidas diretamente por caminhões procedentes do sul e do nordeste.

O casario da cidade vem evoluindo da palhoça para a construção de alvenaria. Como serviços básicos podem ser mencionados os seguintes: usina elétrica funcionando diuturnamente; água encanada do SESP; 2 hospitais, sendo um do SESP e o outro da Prelazia Dominicana; agências do Banco do Brasil S.A. e do Banco da Amazônia S.A.; telefone urbano e interurbano; correios e telégrafos; escolas primárias; e dois ginásios — estadual e da Prelazia Dominicana. A cidade também é servida por aviões da VARIG, VASP, FAB, táxis aéreos e ôni-bus interestaduais e, internamente, por veículos do serviço público, de particulares e de aluguel. Semanalmente circula o jornal "O Marabá" fundado por Antonio Sarmiento Júnior, em 1963; e irregularmente a revista "Itatocan", fundada por A. Bastos Morbach em 1952⁽¹²⁾.

Em seguida deve ser mencionada a cidade de Tucuruí (antiga Alcobaça), situada à margem esquerda do Tocantins, abaixo do trecho encachoeirado do rio, sujeita também às grandes enchentes, embora não de modo tão acentuado como Marabá. Surgiu em 1782 como porto militar, para "domesticar índios, aprisionar escravos fugitivos, contrabandistas de ouro que desciam das minas goianas e matogrossenses...", tendo sido extinguida cerca de 40 anos depois (Paternostro, 1945: 87). Havendo ressurgido mais tarde, só foi começar a ter um relativo desenvolvimento a partir do século atual, quando passou

(12) — Em 1913 surgiu em Marabá o primeiro hebdomadário, que editou apenas alguns números. (Barruel de Lagnest, 1958: 65). Em 1952 apareceu o jornal "A Safra" e a revista "Itatocan"; em 1954 os jornais "A Notícia" e "A Gazeta do Tocantins"(ibid.). Com exceção da revista, todos tiveram vida efêmera.

a ser utilizada como entreposto de castanha entre Marabá e Belém, e especialmente por ter sido escolhida como ponto inicial da E. de Ferro do Tocantins.

A cidade divide-se em dois núcleos residenciais: um situado na parte posterior e mais alta, constituído por casas de funcionários da Estrada de Ferro; e o outro situado na parte mais baixa, mas já se expandindo também para alto, habitado pelo restante da população; comerciantes, funcionários municipais e estaduais, operários, braçais, etc. Em ambos os setores predominam as casas de madeira com cobertura de telhas. O primeiro núcleo é servido por luz elétrica (funcionando das 19:30 às 24:00 horas), água encanada, uma escola primária, uma serraria e uma olaria, além de oficinas mecânicas da Estrada. O segundo desde 1971 tem água encanada do SESP, luz elétrica (funcionando das 18:30 às 22:00 horas), 2 escolas primárias estaduais, 1 convento da Prelazia Dominicana com escola primária e ginásio em convênio com o Governo do Estado. A Estrada de Ferro, como vimos inicialmente, encontra-se em vias de extinção, mas em seu lugar está surgindo uma rodovia, como ramificação da Transamazônica (praticamente concluída), que já lhe proporciona ligação com Belém do Pará, via Marabá, assim como, com outros pontos do país. A cidade dispõe de um campo de pouso para pequenos aviões utilizados por empresas particulares, sendo escalada diariamente pelos que fazem a linha entre Marabá e Belém.

Em 1950, a população da cidade somava 1173 indivíduos (Recenseamento Geral do Brasil, 1956: 98); em 1960, já se apresentava quase triplicada em comparação à do censo anterior, pois foram conferidos 3369 indivíduos (id. 1967: 239); e em 1970 atingia o total de 5545 (id. 1973: 326).

Assim como Marabá, Tucuruí tinha como base a cidade de Belém para a sua importação e exportação, porém passou a abastecer-se mais em Marabá, tão logo esta praça começou a importar diretamente do sul e nordeste. Em 1971, seu movimento comercial continuava ocorrendo sobretudo em função do quadro da E. Ferro de Tocantins, composto de 475 funcionários, cuja folha de pagamento mensal variava entre Cr\$ 245.000,00 e Cr\$ 250.000,00. O abastecimento alimentar da cidade depende em parte da carne bovina de Marabá e de cereais dos municípios do baixo Tocantins.

A cidade de Itupiranga, sita à margem da esquerda do Tocantins, distante cerca de 32 km abaixo de Marabá, conforme dados colhidos na Prefeitura, teve como primeiros habitantes goianos e maranhenses che-

gados em 1872. Entretanto, o núcleo só começou a ampliar-se de 1895 em diante, como base para a exploração do caucho, que então começava a tomar vulto na região. A despeito de apresentar melhores condições de salubridade que Marabá e de não ser atingida pelas enchentes do rio, sua expansão tem sido muito lenta, provavelmente porque após cessada a extração do caucho, não se tornou um ponto estratégico para o escoamento da produção de castanha, como é o caso de Marabá.

Em 1950, a cidade contava com 713 habitantes (Recenseamento Geral do Brasil, 1956 : 98); em 1960, 1532 (id. 1967 : 241); e, em 1970, 1421 (id. 1973 : 281). Entre 1970 e 1972, em decorrência da abertura da Transamazônica, imigrantes chegados do nordeste e de outros pontos fizeram essa população crescer para 2120 habitantes, segundo levantamentos efetuados pelo próprio município.

A comunicação entre Itupiranga e Marabá era feita pelo Tocantins em 4 horas de viagem a motor na subida e 2 horas na baixada; atualmente ocorre também via terrestre através da Transamazônica em 1 hora, aproximadamente, por intermédio de ônibus e caminhões. O comércio tem fraco movimento em relação à própria população, porque os produtores que se deslocam para vender seus gêneros em Marabá, aí mesmo costumam efetuar suas compras. O abastecimento alimentar é feito não só por meio da produção local de caça, pesca, lavoura, e pecuária como de carne bovina importada de Marabá. A cidade é servida por um ambulatório da Prelazia de Conceição do Araguaia, desde 1971; água encanada do SESP também a partir do citado ano; luz elétrica da Prefeitura entre 18 e 22 horas; e Agência Postal. A instrução escolar é ministrada até a 5ª série primária em estabelecimentos estaduais e particulares.

Ainda no Município de Itupiranga, deve ser mencionada a vila Ipixuna, em torno da qual se encontram alguns castanhais, os principais garimpos da região e o maior número de cabeças de gado bovino do município. Embora sua população represente 20% aproximadamente da de Itupiranga (Ipixuna contava em 1971 com 306 habitantes segundo levantamento feito pelo MOBREAL), seu comércio chega a ser mais movimentado principalmente na fase da garimpagem, contribuindo, pelo menos em parte, para isso sua maior distância de Marabá (12 horas de motor).

Nas proximidades da cachoeira de Itaboca, à margem direita do Tocantins, entre Tucuruí e Itupiranga, situa-se a sede municipal de Jacundá, com 549 habitantes (Recenseamento Geral do Brasil, 1973:281).

Suas atividades também decorrem basicamente do garimpo e da castanha, e dispõe de um comércio mais movimentado que o de Itupiranga. Na margem oposta do rio, encontra-se a vila de Jatobal, ponto terminal da Estrada de Ferro do Tocantins, onde já se manifesta um início de colonização agrícola mas que viveu sua melhor fase durante os anos em que aí funcionou a empresa Rio Impex (1958/1963).

Ainda na citada região há para registrar a cidade de S. João do Araguaia, com 615 habitantes (Ibid.: 326), situada à margem esquerda do Tocantins, acima de Marabá, mas distante da área onde se encontram localizados os Gaviões.

Ao longo da PA-70, podem ser mencionados como principais núcleos populacionais, entre os diversos que estão surgindo, a Vila Rondon (Município de Capim) e Itaguatins ou S. Félix (Município de Marabá). A Vila Rondon, originada de uma das bases estabelecidas pelo Departamento de Estradas de Rodagem (DER) para construção da rodovia, situa-se nas proximidades do rio Surubiju (um dos formadores do Capim) a 86 km da Belém-Brasília e a 136 km de Itaguatins. Começou a crescer a partir de 1968, como ponto de baldeação de passageiros e carga, uma vez que a rodovia não possibilitava o trânsito daí em diante até Marabá para ônibus e caminhões. Sua importância como estação de muda, cessou por volta de 1971 quando foi concluída a terraplanagem da rodovia, mas seu desenvolvimento prossegue como entreposto comercial, em decorrência da expansão colonizadora que se verifica na área.

A vila de Itaguatins (S. Félix), situada à margem direita do Tocantins e distante de Marabá cerca de 2 horas de viagem em embarcação motorizada, começou a desenvolver-se como de baldeação de carga e passageiros, por situar-se no início da PA-70, principalmente a partir do início da construção da Transamazônica (1970), face o intenso trânsito de veículos e equipamentos destinados aos trabalhos da estrada. Tendo se tornado ponto de pernoite obrigatório, possibilitou um significativo movimento para estalagens e bodegas estabelecidas à margem do rio, que, no entanto, diminuiu a partir de quando o serviço de transbordo entre uma e outra margem do rio passou a ser feito diuturnamente. Mas assim como a Vila Rondon, Itaguatins já parece firmar-se como entreposto comercial devido a localização de colonos pelas imediações.

OS GAVIÕES DE OESTE (Parkateyê)

Numerosos grupos indígenas situados a "leste sul do Brasil e em uma parte do norte do Paraguay" (sobretudo filiados ao bloco linguístico Jê), conforme Steward & Faron (1959:362), embora apresentem semelhanças com os grupos típicos da "floresta tropical", diferem destes em três importantes aspectos: nos tempos históricos já praticavam a agricultura em pequena escala, mas existem boas evidências de que, anteriormente, eram "nômades caçadores e coletores", havendo sido classificados por tal razão por "muitos autores e colaboradores de Handbook" como "povos marginais"; aplicam-se em atividades essencialmente terrestres, não fazendo emprego de canoas para uma aquisição mais eficiente dos alimentos fluviais; e suas aldeias, que constituem unidades social e politicamente independentes, dividem-se em grupos de parentesco, metades, classes de idades, sociedades e dicotomias sexuais "não encontradas na América do Sul" (ibid.).

Em "áreas culturais indígenas do Brasil (1900-1959)", adaptando as "divisões elaboradas por Steward e Murdock", Galvão (1959:14-15) enfatiza "a distribuição espacial contígua de elementos culturais, tanto os de natureza ergológica como os de caráter sócio-cultural", considerando a aculturação inter-tribal, os contatos e o "contexto cultural das frentes pioneiras nacionais". Na área cultural "Tocantins-Xingu", na quase totalidade formada por grupos Jê, que apresentam "resistência à aculturação neo-brasileira", mostra "a difusão de um padrão básico entre as tribos, cujos grupos são "identificados e diferenciados por elementos acessórios" (ibid.: 29-31). Os Timbira⁽¹³⁾ estão situados no núcleo oriental dessa área (ibid.) em um território onde predominam os cerrados, com "ocorrências de floresta de galeria ao longo dos cursos d'água", somente existindo um trecho "absolutamente

[13] — Conforme Nimuendaju (1946: 6) os Timbira dividiam-se em 15 grupos tribais distintos, a saber: "Timbira Orientais — Grupo do Norte — 1. Timbira de Arapary (Gurupy) — 2. Kreyé de Bacabal — 3. Kukôkamekra de Bacabal. Grupos do Sul — 4. Kreyé de Cajuapara — 5. Krikati — 6. Pukóbye — 7. Gaviões de Oeste ou Floresta (?) — 8. Kre'pu'mkateye — 9. Krahô — 10. Pôrekamekra (?) — 11. Kenkateye — 12. Apa'nekra — 13. Ramkôkamekra — 14. Ca'kamekra. Timbira Ocidentais: — 15. Apinayé".

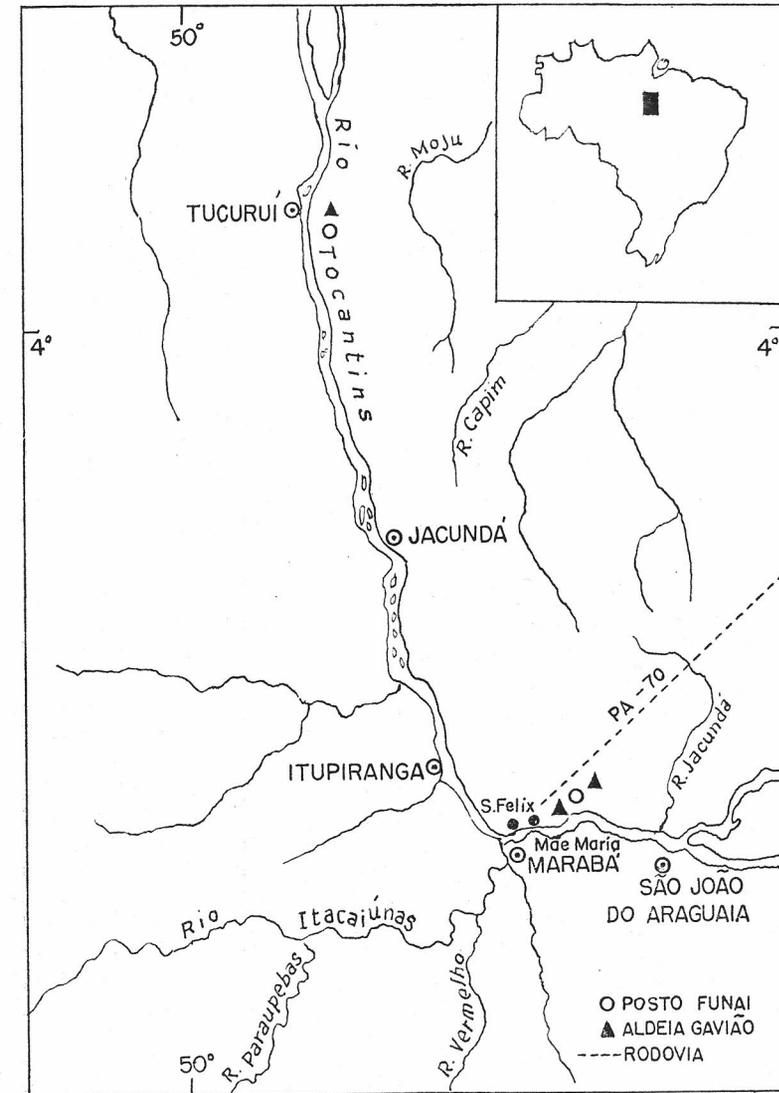


Fig. 1 — Localização dos índios Gaviões de Oeste (Parkateyê)

campestre entre o alto Pindaré e o Grajaú (Maranhão), em cujas proximidades se encontram os Krikatí e os Gaviões de Leste ("Pukóbye = Piocobgês" ou "Ironkateiê") (14), chamados por isso mesmo pelos outros Timbira "Pepeykateyê — habitantes do verdadeiro ou belo campo" (Nimuendaju, 1946:1). A ocupação nacional do citado território (3-9º de lat. sul e 42-49º de long. oeste) realizou-se de S. Luís do Maranhão subindo o Tocantins, de Goiás descendo o Tocantins e da Bahia através do Piauí (ibid.: 2); e vem sendo realizada pela rede rodoviária que tem como eixos a Belém-Brasília e a Transamazônica. Iniciada ainda no século XVII, foi a ocupação tomando maior vulto a partir do século seguinte face à expansão pastoril ocorrida sobretudo na área dos "Pastos Bons"; e logo depois em decorrência da colonização agrícola levada a efeito pela Cia. Geral do Pará Maranhão (1755-1758), com introdução das culturas do algodão e arroz, fomentada com escravos negros (Dias, 1970:397 e ss.). No médio Tocantins, a ocupação começou a se fazer notar por intermédio da frente extrativista do caucho, em fins do século passado, prosseguindo por parte da frente da castanha-do-pará (a mais importante), garimpagem e agropastoril.

Os Gaviões de Oeste (Parkateyê) (15), passaram a habitar na floresta de terra firme existente entre a margem direita do baixo e médio Tocantins e as cabeceiras do Capim, após haverem se separado dos Pukópue por volta de 1850. No novo ambiente, entraram sucessivamente em contato com grupos remanescentes de origem Tupi (Nimuendaju, 1946:19; Nimuendaju & Metraux, 1948:199-200), frente extrativista da castanha-do-pará (16), postos do Serviço de Proteção aos Índios e colonização agropecuária. Todavia, pelo menos até quando se mantiveram em relativo isolamento, conservaram basicamente seus antigos padrões sócio-culturais, como pode ser verificado através dos esquemas a seguir apresentados.

ALDEIA, EQUIPAMENTO E INDUMENTÁRIA — Aldeia de forma circular como ocorre entre os demais Timbira (Nimuendaju, 1946:37). Casas com cobertura de palha de duas águas, abertas lateral e frontal-

(14) — Os Pukópue "auto denominam-se Iromkatê e são chamados Gaviões pelos regionais". (Diniz, 1968).

(15) — A expressão Parkateyê constitui denominação dos Gaviões de Oeste, segundo os próprios índios. Todavia, os componentes do grupo do Cocal (Km 40 — Mãe Maria) aplicam ao grupo que habitava no igarapé dos F-ades (Ladeira Vermelha) a denominação Kuikateyê.

(16) — A frente do caucho tendo se expandido a partir da margem esquerda do Tocantins, não atingiu o território dos Gaviões. A frente de garimpagem, cujas explorações têm lugar apenas pela margem e leito do rio, não chegou a ter atritos com os índios mas influenciou desfavoravelmente os trabalhos do S.P.I.

mente. Ausência de redes e dormida em esteiras de palha (17). Cestaria de trançado sobreposto (*plaited*) compreendendo a confecção de cestos para condução de carga pesada, esteiras, cofos, abanos, ornatos para cabeça e máscaras de dança. Tecelagem de faixas de algodão. Plumária pobre, consistindo de ornatos de penas para a cabeça em forma de resplendor. Pintura do corpo com urucu ou jenipapo, depilação das sobrancelhas por ambos os sexos, e da púbis e axilas (mulheres). Uso de pequenos batoques de madeira abaixo do lábio inferior e cinturões de envira ou algodão (homens). Ausência de cobre-sexo e da perfuração dos lóbulos das orelhas para a colocação de batoques de madeira, praticada pelos Pukópue e outros Timbira. (Nimuendaju, 1946: 21-49). Corte de cabelo à altura do meio da testa com o característico sulco Timbira (ibid.:270-71). Instrumentos musicais, compreendendo buzinas com cabaças de ressonância, apitos de osso, flautas de taboca e de *Pan*. Utilização de arcos, flechas e bordunas como armas de caça, pesca e combate. Desconhecimento da cerâmica e de canoas para a navegação.

ECONOMIA — Subsistência baseada na agricultura e na caça; em menor escala na pesca e coleta. Cultivo principalmente da batata doce (*Ipomea batatas*), cará (*Discorea* sp.) — incluindo a variedade vulgarmente denominada cará de rama, inhame (*Alocasia indica*), taioba (*Colocasia antiquorum*) e *kupá* (*Cisus* sp.) provavelmente a mais importante espécie tradicionalmente cultivada pelos Timbira. Plantio da mandioca (*Maniot utilissima* Pohl), milho (*Zea mays*) roxo, preto, amarelo e branco, amendoim (*Arachis hypogoea* L.), algodão (*Gessypium* ou *Xylum*), cabaça (*Dagenaria vulgaris* ou *Curcubita lagenaria*), flecheira (*Synerium sagittatum graminea*) e urucu (*Bixa orellana*, L.). Ausência do cultivo da pimenta, tabaco (*Nicotinia tabacum*), e de outras plantas que podem ser usadas como condimentos, narcóticos ou estimulantes (18). Execução de trabalhos de lavoura na seguinte sequência — brocagem da mata, plantio das espécies tuberosas e da banana, derrubada, semeadura do milho, amendoim, etc. Utilização

(17) — Uma informação divulgada anteriormente (Arnaud, 1964: 12) relacionada à existência de catres em malocas abandonadas dos Gaviões, não foi confirmada através de inquirições realizadas junto ao grupo Kuikateyê.

(18) — Ribeiro (1870: 75) mostra que, em 1815, os Timbira ainda ignoravam o cultivo de algodão e do tabaco — "pelo qual suspiram e dão o que lhes deve ser mais caro (as mulheres)" e não sabiam fabricar a farinha de pau. Nimuendaju (1946: 58), entretanto, já menciona o algodão entre as espécies tradicionais cultivadas pelos Ramkokamékra e o tabaco entre as obtidas por intermédio dos brasileiros, que lhes ensinaram também a preparação da farinha com emprego do tipiti.

desde muito muito tempo, na abertura dos roçados, de terçados e machados de aço, obtidos através dos contatos externos, não tendo conhecimento os elementos mais velhos do grupo dos machados de pedra tradicionalmente usados pelos Timbira (Ribeiro, 1870:190). Plantio com emprego de paus com pontas aguçadas e instrumentos de ferro. Caça de animais silvestres com o arco e flecha, cães e ocasionalmente com bordunas. Pesca com pequenos paus pontiagudos, vadeando pelas margens dos cursos d'água e com o arco e a flecha, não tendo sido mencionados o represamento de igarapés e o uso do timbó. Coleta de frutos silvestres (bacaba, açaí, inajá, tucumã, macaúba), amêndoas (castanha-do-pará, babaçu) e palmito. Alimentação preparada em moquéns, fogueiras, pilões e no tradicional forno de terra, usado generalizadamente pelo Jê de nordeste e centro do Brasil (Nimuendaju, 1956:31). ⁽¹⁹⁾ Mandioca ralada em pedras ou raízes de paixúba, espremida com as mãos para extração do tucupí e deixada secar ao sol sobre jirau para posterior confecção apenas de beijus, pois desconheciam a fabricação da farinha, não ocorrendo pelo menos desde a época da pacificação, a utilização dos "tipitis de torção" usados pelos outros grupos Jê da "área Tocantins-Xingu" (Galvão, 1963:131). Inexistência de bebidas fermentadas, sal e outros condimentos. Trabalho masculino-abertura e queima dos roçados, caça, pesca, cestaria, ornatos de penas, armas, utensílios de madeira, construção de habitações, plantio das espécies tuberosas e coleta de frutos silvestres. Trabalho feminino-fiação e tecelagem de faixas de algodão; extração de palmas para cobertura das casas; confecção de esteiras, abanos e cofos de palha; participação na caça (ou coleta) de pequenos animais (jabutis, cutias, pacas) com o emprego de paus e terçados, assim como na coleta de frutos silvestres; plantio do milho, amendoim, e outras espécies que possuem sementes; e colheita dos roçados.

ORGANIZAÇÃO SOCIAL — Grupos domésticos constituídos por famílias extensas orientadas pela linha feminina (uxorilocalidade), dirigidas pelos líderes das famílias elementares mais antigas. Família elementar como unidade básica da produção, como já tinha sido antes registrado (Laraia & Matta, 1967 : 110), de igual modo como ocorre entre os Ramkokamékra (Nimuendaju, 1946:83-84) e os Krahó (Melatti, 1967:68). Evitação entre genro e sogra de um lado, nora e sogro de outro, comu-

(19) — A preparação da comida por tal processo ocorre do seguinte modo: aquece-se várias pedras em uma fogueira e, após varridos os tições, são colocados os bolos (de carne ou de peixe, etc.) embrulhados em folha de sororoca ou bananeira e, sobre eles, as pedras quentes, sendo tudo recoberto com terra.

nicação apenas nas ocasiões necessárias entre esses afins de idêntico sexo, tornando-se porém tais restrições cada vez menos rígidas na medida que os anos passam, assim como se verifica também no âmbito dos Ramkokamékra (Nimuendaju, 1946:125). Monogamia como forma usual de matrimônio, embora ocorrendo casos de homens coabitarem com duas ou mais irmãs disponíveis, além da própria esposa; e de mulheres casadas mantendo relações sexuais com irmãos do esposo, solteiros ou viúvos. Proibições de casamento entre parentes consanguíneos próximos bilaterais, mas verificando-se transgressões sobretudo por motivo de carência de mulheres ⁽²⁰⁾.

Transmissão de nomes pessoais do irmão da mãe (preferencialmente) e do pai do pai ou da mãe para o filho da irmã, bem como da irmã de pai (preferencialmente) e da mãe da mãe ou do pai para filha da irmã, como entre os Ramkokamékra (Nimuendaju, 1946:78) e Krahó (Melatti, 1967:75). Terminologia de parentesco provavelmente do tipo Crow (cf. Murdock, 1949:224), registrada também por (Matta, 1967:136), e tal como se verifica entre os Ramkokamékra (Nimuendaju, 1946 : 105) e os Krahó (Melatti, 1967:71-73). ⁽²¹⁾.

CHEFIA — Existência nos antigos tempos, em regra, de dois chefes no âmbito de cada grupo-local, mas não representando metades como entre os Ramkokamékra (Nimuendaju, 1946:93), atuando o mais velho na própria aldeia e o outro nas ações externas, de modo mais ou menos semelhante como entre os Krahó (Melatti, 1967:77). Sucessão dos cargos aparentemente sem forma definida, porém em função não só de valor pessoal como de um maior ou menor número de parentes influentes. Obtenção de proveito material em decorrência de exercício da liderança, mas não desfrutado apenas em benefício próprio e da família, e sim, em conjunção com demais parentes próximos, por representar o apoio destes, um "fator crucial para a manutenção de chefia" ... (Laraia & Matta, 1967:112-13).

CICLO DE VIDA — Interrupção do trabalho diário pela mulher grávida, na fase final da gestação. Ocorrência da delivrance com ajuda de outra mulher, que secciona o cordão umbilical com os dentes, amarrando-o em seguida com uma envira ou fio de algodão. Resguardo observado pelo pai da criança, em benefício da saúde do filho (*couvade*) durante vários dias, com interrupção da rotina de trabalho e abstinência

(20) — Na aldeia do Açaisal (Ladeira Vermelha) existe um homem casado com a filha do irmão do pai (sua irmã classificatória) e, segundo informantes, quando o grupo estava confinado no igarapé dos Frades, verificaram-se outros casos semelhantes por idêntico motivo.

(21) — O assunto poderá ser melhor desenvolvido em outra comunicação.

de alimentos; e repouso durante um período mais longo por parte da mulher, em benefício da própria saúde. Intervalo entre os nascimentos de aproximadamente 3 anos, mediante uma certa abstinência sexual da mulher (segundo informantes), sob pretexto de que somente deve nascer outro filho quando o último já não necessita de cuidados maternais permanentes. Ocorrência de infanticídio (como entre inúmeros grupos tribais) em se tratando de criança ainda na fase inicial de amamentação, por motivo do falecimento da mãe e inexistência de uma outra mulher em condições de criá-la. Ritual da puberdade para o sexo feminino, consistindo na permanência da iniciante durante o ciclo menstrual, reclusa em uma palhoça, onde é visitada somente pela mãe (ou por quem suas vezes fizer) nos momentos das refeições. Tratamento de órfãos (crianças sem ascendentes próximos) aparentemente sem diferença do proporcionado a filhos verdadeiros, de modo semelhante como entre outros Timbira (Nimuendaju, 1946:111). Enterramento direto em sepultura de contorno circular, com o cadáver colocado de frente para o nascente, uma modalidade igualmente praticada pelos demais Timbira (ibid.: 135). Execução dos trabalhos fúnebres por elementos pertencentes à divisão cerimonial (*Pano* ou *Hók*) contrária à do falecido, mediante pagamento em utensílios, produto de lavoura, etc. Inobservância do enterramento secundário, antes praticado por todos os grupos do ramo (ibid.: 139), pelo menos desde quando se fixaram à margem do Tocantins. Corte de cabelo rente como sinal de luto por ambos os sexos. Cumprimento de ritual por parte do indivíduo que mata um inimigo, semelhante ao registrado por Nimuendaju (ibid.: 154; id., 1956:67), compreendendo pintura de preto e escarificação do corpo, tonsura no cabelo, reclusão, interrupção do trabalho e abstinência de alimentos de origem animal.

FESTAS — Realização de festas para celebrar a colheita do milho verde, plantio de roças e êxito em incursões contra inimigos ou por simples recreação, compreendendo: danças com máscaras de palha ou ornatos de penas; corrida de toras — o mais tradicional esporte dos Timbira (Nimuendaju, 1946:136) —, com a participação de indivíduos de ambos os sexos; e competição com o emprego do arco e flecha (*Maypereonkã*), distribuindo-se os participantes tanto neste como no caso anterior, entre as divisões cerimoniais *Pano* (*arara*) e *Hók* (*gavião*). (22).

(22) — A disputa realiza-se entre dois indivíduos de cada vez (um *pano* e outro *hók*), sendo considerado vencedor e com direito de ficar com a flecha do vencido, o que lançar a flecha mais longe depois de fazê-la deslizar pelo solo e saltar sobre um arco de cipó com aproximadamente 0,40 m de altura.

XAMANISMO — Função exercida somente por elementos de sexo masculino, sem caráter hereditário. Ingresso na atividade geralmente por vocação própria sem aprendizado e não raro após uma crise psíquica (23). Aquisição pelo xamã de capacidade para revelar acontecimentos passados e futuros, modificar o curso de fenômenos naturais (chuvas, ventos, secas e inundações), provocar cura, enfermidade ou morte, assim como desaparecimento ou retorno de pessoas e animais. Curandeirismo constituindo de sucções para extração de objetos do paciente e preparação de infusões para serem bebidas ou aplicadas em massagens. Ausência do uso de maracá que, aliás, não é instrumento de xamã "entre os Apinayé, como entre os Timbira Orientais e os Xerénte" (Nimuendaju, 1956:109). Atuação na cura de doenças preferencialmente à noite, assim como na comunicação com os espíritos, que tem lugar somente no recesso da mata, seja para lhes pedir ensinamentos ou para convencê-los a mudar de atitude (24). Abstinência por parte do xamã de comidas quentes, assim como de palmito e carnes do jaguar, preguiça, tatu e jacaré, por motivos que não puderam ser esclarecidos. Retribuição pelos serviços realizados quando alcançam resultados positivos, através de utensílios, produtos de roças, etc. Não ocorrência de assassinatos de *xamã feiticeiros*, pois (a crêmos informantes), aquele que passa a utilizar suas habilidades para praticar maldades é logo atingido por morte natural — um comportamento que pode ser classificado como singular, levando-se em consideração que, a alimentação de feiticeiros por meios violentos, geralmente ocorre entre outros grupos indígenas, inclusive entre os Apinayé (ibid.: 108), Ramkckamékra (ibid., 1946:239-90) e Krahó (Melatti, 1967:61). Todavia, em se tratando de indivíduos estranhos isso parece não ser obser-

(23) — O líder do grupo de Cocal (Kokremun) relatou o caso de um homem que, no antigo ambiente, tornou-se um "grande pajé", do seguinte modo: após ter sido atingido por uma flecha, apareceu um jaguar que lhe estancou o sangue do ferimento, fazendo-o ingerir tripas de porco e de cobra. Em seguida, lhe ensinou "os segredos da profissão que ele guardou escrito nas mãos". No âmbito do grupo da Montanha um homem (Kinaré) passou a ser apontado como xamã após uma crise assim narrada: por ocasião de uma caçada se defrontou com um "animal, estranho, muito cabeludo, com um chifre no meio da testa e produzindo um som semelhante ao silvo de um trem". Deu dois tiros no animal que, entretanto, não se mostrou abalado e passou a exalar um odor nauseabundo. Ouvia ele então uma voz que lhe mandava fugir a fim de não ser morto. Tentou correr mas caiu vomitando muito, permanecendo no chão até a chegada de outro índio que o ajudou a caminhar para a aldeia onde permaneceu deitado dois dias sem quase se mover.

(24) — Segundo informante, as doenças podem às vezes ser provocadas pelos espíritos de pessoas mortas, em parentes que desejam ter novamente em sua companhia pela grande amizade que lhes dedicam. Assim sendo caberá ao xamã convencê-los a não levar as almas dos doentes.

vado, considerando-se que, em certa ocasião, prepararam uma emboscada para servidores do S.P.I., sob justificativa de que eles haviam provocado a morte de componentes do grupo por meio de feitiçarias. (25).

MITOLOGIA — Existência do mito "O Sol e a Lua" relacionado à origem dos índios, assim como ocorre entre os Ramkokamékra (Nimuendaju, 1946:243-44), Apinayé (id.: 1956: 120-24) e Krahó (Schultz, 1950:53-65), mas diferenciando-se em detalhes das versões dos mencionados grupos e assim narrados pelos índios Krokremun e Tuno:

Inicialmente Pití (Sol) e Ingagé (Lua) eram os únicos homens que viviam na Terra. O céu então ficava muito próximo; as árvores eram baixas, podendo seus frutos serem colhidos facilmente do solo; e a água achava-se concentrada em uma única grota represada por um enorme jabuti. Pití sempre procurava fazer o que era bom, mas Ingagé constantemente procedia de modo contrário. Certa ocasião, tendo Pití ficado muito aborrecido com Ingagé atirou sobre sua barriga gordura de capivara. A fim de arrefecer o calor, Ingagé conseguiu fazer o jabuti sair da grota onde ele mantinha represada a água, que logo passou a crescer muito espalhando-se pela terra e formando os rios e lagos. Em uma outra oportunidade, Ingagé achando bonitas as fezes amarelas de Pití e tendo conhecimento que isso fora causado por ter ele comido inajá, resolveu fazer o mesmo. Pití então recomendou a Ingagé que a medida em que fosse comendo os frutos depositasse os frutos cuidadosamente no chão. Ingagé porém não escolheu os frutos completamente maduros e suas fezes saíram opacas. Ficou por isso muito contrariado e passou a lançar os caroços contra as árvores, que começaram a crescer enquanto o céu distanciava-se muito. Algum tempo depois, Pití resolveu dar origem a outras criaturas e, para isso, colheu quatro cabaças dentre as muitas que flutuavam pelo rio, partiu-as cuidadosamente e de seu interior retirou dois meninos e duas meninas que cresceram e procriaram entre si. Ingagé tentou fazer a mesma coisa, mas havendo batido com violência em outra cabaça, provocou logo a morte do ser que nela se encontrava, dando motivo para que as crianças passassem a morrer no ato do nascimento. Por fim, havendo Ingagé falecido, Pití o colocou cuidadosamente junto a uma árvore,

(25) — Escreve Nimuendaju (1946: 240) que, entre os Ramkokamékra, geralmente são acusados de praticar feitiçarias, índios estranhos residentes na aldeia, raramente elementos do próprio grupo. Melatti (1967: 61) por sua vez, mostra que os assassinatos de feitiçeiros, "muito freqüentes entre os Krahó e nas demais sociedades Timbira", constituem aspectos "da rivalidade entre grupos de parentesco".

cobrindo-o com folhas, e quando ele voltou à vida pôde logo movimentar-se. Pití pediu então a Ingagé para proceder com ele de modo idêntico, mas assim que Pití morreu Ingagé tratou de enterrá-lo; e, quando Pití acordou só com muito esforço pôde perfurar o solo como um lagarto. Assim que se viu livre tratou Pití de ganhar o espaço para fugir de Ingagé que, embora o tenha seguido, nunca mais conseguiu alcançá-lo. A fuga de Pití originou a noite, pois quando ele vivia na terra a claridade era permanente.

Origem do *homem branco* apresentada de modo diverso da do mito *Auké* (ou *Aukhé*) dos Ramkokamékra (Nimuendaju, 1946: 245-46) e Krahó (Shultz, 1950: 86-93) (26) e *Vanmegaprána* dos Apinayé (Nimuendaju, 1956: 126-27), porém semelhante ao dos Apinayé relacionado à própria origem (ibid.: 127-28) e assim exposto pelos mesmos informantes:

Antigamente muitas crianças da tribo costumavam passar grande parte do tempo divertindo-se na margem do rio, não aceitando os conselhos dos mais velhos. Havendo conseguido aprender a navegar em troncos de árvores, resolveram um dia atravessar para a outra margem do rio e não mais retornaram. Seu novo Deus os transmudou em *brancos* tornando-os muito numerosos e, entre outras coisas, lhes ensinou a fazer espingardas da conca do açai e balas dos caroços, para matar os índios.

Aquisição do fogo por intermédio do jaguar, mediante furto, assim como registram as variantes Ramkokamékra (id.: 1946: 243) e Krahó (Shultz, 1950: 72-75), mas diversa da Apinayé no aspecto em que esta última mostra o jaguar entregando espontaneamente o fogo por ter "adotado" um menino do grupo (Nimuendaju, 1956: 117-20). A variante Parkateyê foi apresentada da seguinte forma:

(26) — Com respeito à análise do mito *Auké* e comparação das variantes Krahó e Canela cf. Matta (1973: 19-62). Conforme Crocker (1967: 81-82), entre os Ramkokamékra (Canelas), em 1963, "uma prefeita chamada Kee-Khwçï" iniciou um movimento messiânico mediante a reformulação do mito "Aukhé", o qual, segundo revelações da mesma, estava zangado com os civilizados, devido o modo que estavam tratando os índios, *Aukhé* iria fazer os civilizados retornarem à vida primitiva, passando os índios a "tomar conta das cidades, dirigindo os caminhões e pilotando os aviões". Todavia, quando em um ataque de represália as "balas atiradas pelos civilizados atingiram alguns Canelas, a realidade dos parentes mortos no chão fez com que os Canela compreendessem que o culto era uma decepção e Kee-Khwçï uma impostora" (ibid.). Melatti (1967: 152-55) mostra também um "movimento de cunho messiânico" ocorrido entre os Krahó, tendo como "principal protagonista" um índio chamado "rop'kur". Conforme a revelação os índios se transformariam em *civilizados* e recobririam poderes "para aniquilar os fazendeiros que vivem próximos do território Krahó" (ibid.).

Primeiramente somente o jaguar possuía o fogo e os índios comiam paus podres e outros alimentos que não eram necessários assar. Mas um dia tendo sido um menino da tribo levado pelo jaguar para passear até a sua habitação, aí avistou uma fogueira e muita comida assada. Quando retornou o menino contou isso aos homens da tribo que deliberaram então furtar o fogo. Usando de ardid, abateram muitos pássaros e foram lançá-los às vistas de jaguar que se afastou da habitação atraído pela comida, possibilitando a eles desmanchar a fogueira e carregar todos os tições. Daí em diante os índios passaram a comer alimentos assados e o jaguar somente cru.

OS CONFLITOS

Pelo início do século passado no antigo ambiente situado entre os rios Grajaú e Pindaré, antes referido, os Gaviões ("Pukóbye, Píocobgêz, Paicogês") encontravam-se distribuídos entre "cinco grandes povoações", as quais, conforme expressões de Ribeiro (1841: 314) mostravam-se "tão valorosas" que, todas as ações armadas até então feitas contra elas pelos "paizanos" do território não tinham alcançado resultado positivo. Em 1804, puseram em fuga uma bandeira dirigida por Francisco Alves dos Santos, após a recuperação de seus homens pela mesma prisionados em um encontro anterior; alguns anos mais tarde, dizimaram completamente uma outra bandeira comandada por Manoel José de Assunção. Em 1814, atacaram o Forte de Chapada (hoje Grajaú), cujos habitantes dificultavam "suas costumadas correias", havendo queimado vivas 39 pessoas, incendiado as casas e embarcações e levado o sal e outros gêneros que puderam; e, no ano seguinte, desbarataram uma expedição formada por elementos dos Pastos Bons e S. Pedro de Alcantara que se fizeram acompanhar de "seus aliados Macamekrans" (ibid.: 446-47; id.: 1870: 26:27) (27).

A distinção entre Gaviões de Leste ("Pukóbye, Píocobgez, Paicogês") e Gaviões de Oeste ou da Mata (Parkateyê), ocorreu por volta de 1850 data aproximada do estabelecimento definitivo dos brasileiros na citada região (Nimuendaju, 1946: 20). A parte da tribo (Parkateyê) que não teria confiado na paz que lhe foi aberta ou proposta, emigrou

(27) — O citado autor reconhece que a atitude dos Pukopüe era motivada pela má fé e tirania com que os colonizadores vinham tratando "os selvagens desta capitania". Todavia, face a situação que no momento se apresentava, deveriam ser eles tratados "indispensavelmente pela forma que sua Magestade manda no penúltimo § da carta... de 5 de setembro de 1811", isto é, deveriam ser intimidados e até destruídos se necessário "para evitar os danos que causam"... (Ribeiro, 1841: 315). Considera, porém, que as bandeiras de então melhor seriam chamadas "bandos de homens tumultuosos, do que batalhões concertados", muitas vezes obrigados a caminhar mais de "cem léguas desconhecidas", para atacar "uns poucos mil selvagens... bem armados com seus arcos, flechas e tamaranas, em que são destruíssimos, estão zombando de clavinas velhas, e que sobre os paizanos já esmorecidos atiram das suas emboscadas"... (ibid.: 445).

para o oeste e foi localizar-se no território situado entre a margem direita do médio e baixo Tocantins e as cabeceiras do Capim. No novo ambiente subdividiram-se em vários grupos locais que entraram em conflito entre si, passaram a hostilizar outros grupos indígenas que aí habitavam, tendo expulsado ou exterminado o conhecido pela denominação de Jacundá (possivelmente Tupi) que deixou de ser mencionado a partir de 1850 na região (ibid.); e, nos primeiros tempos, procuravam evitar relações com *civilizados* quando se aproximavam da margem do Tocantins para coletar tartarugas e aves (ibid.). Entretanto, já em 1895, estiveram "convivendo pacificamente com Raimundo Liarte, na boca do Taiury, um pouco abaixo da cidade de Marabá, havendo três deles visitado o Pará"; e por volta de 1912, mantiveram relações de amizade com Manoel da Matta na mesma localidade (ibid.) (28). Posteriormente, durante um mais largo espaço de tempo que, segundo informantes, atingiu o início da década de 1930, estabeleceram também contatos pacíficos com Messias de Souza, posseiro da gleba Mãe Maria, possibilitando-lhe a exploração do castanhal aí existente e a instalação de um povoado, não tendo alcançado êxito uma expedição armada enviada contra eles "porque o chefe era o próprio Messias que não aprovara a ação planejada" (ibid.).

Acontece que, a partir da segunda década do século atual, os conflitos entre Gaviões e os coletores de castanha foram intensificando-se na medida em que o produto assumia maior importância para a economia regional. Os Gaviões eram então acusados de praticar "grandes selvagerias" sobretudo na cidade de Marabá (principal centro comercial da região), cuja população pedia constantemente seu extermínio (ibid.). Pela margem direita do Tocantins, esses choques armados ocorriam em uma extensão de quase 180 quilômetros, abrangendo terras dos atuais municípios de Tucuruí, Marabá, Itupiranga e São João do Araguaia. No rio Ararandeuá, formador do Capim, os roçados dos Amanayé (Tupi) eram também constantemente invadidos por índios que, de acordo com as flechas encontradas "somente poderiam ser Gaviões" (ibid.).

Entretanto, através da lei 2.035 de 9 de novembro de 1921, o Governo do Pará concedeu aos Gaviões o lote de terras denominado Ipixuna (Itupiranga) medindo uma légua de frente por duas de fundo.

(28) — Trata-se de um bando "provavelmente, parte de uma aldeia maior, que, por questões internas, lutou entre si e resolveu buscar apoio dos regionais" (Laraia & Matta, 1967: 94). Uma filha de Manuel da Matta (Luiza da Matta), residente em Itupiranga, que em 1970 tinha cerca de 85 anos, nos disse que a maioria dos componentes do bando, cujo total não pôde precisar, morreu em consequência de enfermidade. Dentre os sobreviventes lembra-se apenas de uma mulher que contraiu matrimônio com um regional.

Todavia, não havendo o S.P.I. instalado nenhum Posto de Atração no local, o próprio Governo passou a arrendar o lote a terceiros para exploração de castanha, a partir de 1924; e a Junta Revolucionária instalada em 1930, revogou a concessão pelo Decreto 11, de 7 de Novembro do mesmo ano, sob pretexto de não ter sido a área aproveitada pelos beneficiários e registrada em tempo oportuno (Maia, 1938). Mas em junho de 1936, o Promotor Público de Marabá obteve a inscrição da lei 2.035 no Registro de Imóveis e, em consequência, a citada propriedade foi novamente entregue ao S.P.I., representado pelo inspetor Raymundo Nonato Maia. Em contraposição, o Governo do Estado dirigiu um ofício àquele Inspetor, baseado no decreto da Junta Revolucionária, dizendo-lhe para não criar dificuldades ao comerciante Nagib Mutran, (no momento arrendatário do "castanhal dos índios") no decorrer da exploração já iniciada. O Curador de Índios, face ao exposto, houve por bem impetrar um mandato a favor dos Gaviões (janeiro de 1937) que foi concedido pelo Juiz da Comarca de Marabá e confirmado pelo Superior Tribunal do Estado, quando o comerciante Mutran recorreu da sentença anterior (ibid.).

Cinco meses após ter sido lavrada a última decisão (maio de 1937), deliberou o S.P.I. iniciar atividades na região, através de um Posto instalado no Ipixuna, a fim de realizar a atração dos Gaviões e garantir a posse da mencionada área. Os trabalhos foram iniciados satisfatoriamente, com a aplicação das técnicas tradicionais do Órgão, tendo sido armados vários tapiris no recesso da mata, supridos de ferramentas e outros brindes, ligados à sede do Posto por meio de caminhos bem avivados (ibid.). Cerca de 120 dias após a instalação recebeu o Posto a primeira visita amistosa dos Gaviões e, no decorrer de 90 dias, mais 11 visitas se verificaram, tendo sido atendidos calculadamente 250 índios (ibid.). Porém, em uma visita posterior, havendo os índios encontrado o Posto desprovido de ferramentas e sobretudo de farinha, após demonstrarem certo descontentamento mataram com várias flechadas um dos trabalhadores que haviam atraído para a orla da mata, a fim de "presenteá-lo com flechas e arcos" (ibid.). Desde então deixaram os Gaviões de frequentar o Posto mas estabeleceram contatos pacíficos em outros pontos do Tocantins, inclusive no lugar Ambaua situado confronto à cidade de Tucuruí. Todavia, em 1934, em represália pela morte de um morador da gleba Mãe Maria, o delegado de polícia de Marabá enviou contra eles uma expedição punitiva composta de 25 homens armados, cujo resultado ficou ignorado apesar da investigação realizada pelo S.P.I..

A 2.ª Inspeção Regional, por essas alturas, considerando que o Ipixuna se havia tornado uma zona de garimpagem, que impossibilitava "qualquer tentativa de agricultura" e atraía os servidores do Posto (diaristas, encarregados e auxiliares) para a exploração de diamantes, provocando, em consequência, o abandono do serviço, resolveu transferir seu campo de ação para outras áreas (BRASIL. Serviço de Proteção aos Índios, 1937-67). Primeiramente, obteve a título definitivo para os Gaviões a gleba Mãe Maria (antiga posse de Messias de Souza), medindo duas léguas de frente por quatro de fundo (decreto 4.503 de 28/12/1943); efetuou a permuta da reserva de Ipixuna pela do Ambaua (situada confronte à cidade de Tucuruí), onde não ocorria a garimpagem e os Gaviões estavam surgindo amistosamente (decreto 252 de 9/03/1945); e planejou também estender os trabalhos de atração até às cabeceiras de Ararandeuá, formador do Capim (ibid.).

As atividades de atração foram reiniciadas, mas somente através de um Posto instalado no Ambaua (Tucuruí), o qual passou a ser conhecido pela denominação de "Posto da Montanha". Para encarregado do mesmo o S.P.I., designou o antigo posseiro da gleba Aurélio Miranda dos Santos, o qual, desde algum tempo, vinha mantendo contatos amistosos com Gaviões. Logo após ter assumido a função, anunciou ele a chegada de "trinta índios completamente desconhecidos, mas felizmente pacíficos" (ibid.); entretanto, seis meses após (julho de 1945), os Gaviões atacaram o Posto, mataram o citado encarregado com flechas e bordunas e feriram mais dois trabalhadores⁽²⁹⁾. Teriam assim procedido segundo servidores do S.P.I., pelo fato de não haverem encontrado um roçado de milho aí existente por ocasião da visita anterior, que fora colhido pelo agente vitimado na suposição de que eles somente retornariam no ano seguinte.

Em 1946, surgiram outra vez no Ambaua cerca de 60 Gaviões aparentemente com intenções pacíficas, pois conduziam mulheres e crianças. Porém, tendo encontrado a sede do Posto contornada por uma cerca de arame farpado, começaram logo a cavar o solo com as mãos por baixo da mesma e, assim que conseguiram abrir espaço suficiente, alguns homens a transpuseram rastejando (Nunes, 1946). Arrombaram o depósito de materiais e foram entregando os terçados e machados encontrados aos demais que, em pouco tempo, cortaram os arames,

(29) — A crerem em servidores do S.P.I. alguns índios ainda tentaram impedir Aurélio de atingir o local onde se encontravam emboscados os elementos que o massacraram. Segundo os próprios índios, os grupos locais costumavam alternar as visitas ao Posto, sobretudo quando praticavam violências.

arrancaram os grampos e derrubaram as estacas deixando completamente livre o acesso ao estabelecimento (ibid.). Permaneceram vários dias acampados nas proximidades do Posto, havendo retribuído as ferramentas e outros brindes recebidos com mais de uma centena de flechas, vários arcos e outros artefatos (ibid.). Através de um índio Krikatí que então servia de intérprete, prometeram renovar a visita a fim de conduzirem mais ferramentas para os trabalhos de lavoura (ibid.). Efetivamente, cerca de dois meses mais tarde, chegaram vários homens adultos; porém o Posto ainda não havia sido suprido de ferramentas e já não contava com a presença do intérprete Krikatí que retornara à sua aldeia. Não satisfeitos então com o material recebido, ardiosamente penetraram alguns dos homens no barracão, apanharam as espingardas aí existentes e foram escondê-las em baixo do assoalho, enquanto outros desviavam a atenção dos empregados do Posto. Em seguida, manietaram dois trabalhadores e os conduziram até a mata onde os abateram de modo idêntico como a Aurélio dos Santos, ou seja, com o emprego de flechas e bordunas. Novamente se retrairam, mas no início de 1948, voltaram ao Ambaua e, entre 1949 a 1955, realizaram mais 4 visitas sendo que, na ocorrida em 1953, mataram um elemento regional que atravessara o rio e tentara arrebatar o arco e flechas de um componente do grupo. Todavia, no ano seguinte, surgiram outra vez pacificamente no Posto 83 indivíduos (homens, mulheres e crianças), tendo permanecido acampados durante vários dias (Brasil. Serviço de Proteção aos Índios, 1937-67).

Enquanto assim ocorria no âmbito do S.P.I., prosseguiram os choques entre os Gaviões e os regionais, sobretudo na zona do rio Jacundá (afluente do Tocantins). Em janeiro de 1948, mataram os Gaviões dois castanheiros e deixaram seus corpos perfurados por 52 flechas; mas logo depois o comissário de polícia local atirou bombas e foguetes contra índios, no momento em que estavam realizando permutas com moradores da vila. Entre 1951 e 1953, mataram os Gaviões mais dois castanheiros e feriram três na mesma zona. Em contraposição, cerca de 20 componentes de grupo foram chacinados no lugar Saranzal (Imperatriz-Maranhão) em janeiro de 1955, quando estavam acampados na margem do rio.

Através da imprensa as incursões indígenas eram comumente noticiadas de modo impressionante. A de 1948 foi mencionada pelo jornal "O Estado do Pará" como um "sanguinolento ataque dos índios Gaviões que pela proporção das perversidades", poderia ser comparado a um outro ataque ocorrido em 1928; e que se o Governo perguntasse

o que preferiam os habitantes de Jacundá, "diria que bastava apenas que nos fornecessem armas porque nós lá saberemos amansá-los" (Sanguinolento..., 1948).⁽³⁰⁾ Após o ataque de 1951, dois repórteres de "O Cruzeiro" (Arlindo Silva e José Medeiros) deslocaram-se para o médio Tocantins a fim de realizar observações sobre os acontecimentos. A reportagem divulgada a respeito (pretendendo dar "uma idéia exata do gráu de barbarie a que se entregavam os Gaviões, tão requintadamente perversos nas suas matanças"), dizia que o pânico dominava os moradores dos lugarejos do Tocantins; que a "vila de Jacundá de 1.200 habitantes, em 1945, estava reduzida a 500"; que os mateiros só penetravam na floresta "reunidos em grupos e ainda assim bem armados"; e que o próprio S.P.I., já havia sido vítima mais de uma vez "da sanha dos silvícolas" (Silva, 1951). Acrescenta que nas matas do Tocantins o "slogan morrer se preciso, matar nunca", afigurava-se um despropósito; e chama atenção para "o ódio que os habitantes do Tocantins, votavam ao S.P.I., por considerar "propriedade natural indígena os imensos castanhais que se localizam à margem direita do rio..." (ibid.). Por fim, um ligeiro contato que os citados repórteres tiveram com os Gaviões no Ipixuna, foi narrado em linhas gerais do seguinte modo: "Assim que o bico da canoa tocou no barranco, os índios avançaram pela água a dentro, apanharam violentamente os cestos de farinha. Não levamos arma nenhuma porque nos avisaram que eles as roubariam. Quando acabamos a distribuição de tudo, os índios vieram espiar no fundo da canoa para ver se ainda restava alguma coisa... Em troca de nossos presentes pedimos por gestos, algumas flechas ou arcos. Então o índio que nos pareceu mais velho, colocou sobre minha cabeça um cocar feito de talo de buriti... Nossa entrevista com os Gaviões não durou mais de cinco minutos. Eles nem nos deixaram pisar em terra... Mas pudemos ganhar uma idéia de como eles são brutais... O que nos deve preocupar, é que os Gaviões estão matando brancos numa longa faixa do Tocantins... A hora em que o S.P.I., conseguir domar os Gaviões, então as populações do Tocantins tirarão o chapéu a esse organismo e não o chamarão de "Serviço de Proteção aos Íntimos". (ibid.).

A pacificação definitiva dos Gaviões iniciou-se em fevereiro de 1956, tendo sido originado por um conflito interno em que se empenharam os dois grupos-locais remanescentes aldeados entre o Tocantins e as cabeceiras do Moju, cujos componentes eram grande parte aparentados entre si. O grupo que possuía menor número de indivíduos

(30) — O declarante havia sido demitido do S.P.I., "a bem do serviço público" face às desonestidades praticadas quando era encarregado do Posto do Ipixuna.

adultos (grupo de Cocal) assim que foi posto em fuga pelo oponente, procurou refúgio em um lugarejo situado à margem do Tocantins, confronto à cidade de Itupiranga, e distante de Marabá cerca de 4 horas de viagem em motor. Os primeiros contatos de grupo ocorreram com os habitantes de Itupiranga, só passando a atuar o S.P.I., alguns meses mais tarde, dado que, além de não possuir Posto nas proximidades, atravessava uma de suas fases mais precárias, tanto pela carência de verbas como de pessoal⁽³¹⁾. Conforme a primeira versão colhida no âmbito do grupo do Cocal, "as causas da luta foram motivados por ciúme..." (Laraia & Matta, 1967:95); a obtida no grupo da Montanha, diz que teria ocorrido "por ocasião de uma corrida de toras" (Arnaud, 1964:27); uma terceira que ouvimos mais recentemente de um elemento de Cocal, já aponta como motivo principal os furtos que estavam ocorrendo nos roçados; porém, um outro membro do grupo com uma certa ironia assim expressou-se a respeito: "foi porque caboclo é escroto e gosta mesmo de brigar".

O grupo que permaneceu na antiga aldeia continuou incursionando pelo Tocantins, havendo vários de seus membros, em abril de 1958, atacado o castanhal Chiqueirão causando a morte de 2 regionais. Em seguida, a aldeia foi atacada por homens do grupo adversário, já munidos de espingardas, os quais no entanto, foram repelidos e "logrando com isso duas mortes e alguns feridos" (Laraia & Matta, 1967:95)⁽³²⁾. Em setembro do mesmo ano, cerca de 70 indivíduos do grupo (homens, mulheres e crianças) deslocaram-se para o Posto da Montanha (Ambaua), onde permaneceram acampados durante 40 dias. No início do ano seguinte, surgiram novamente no local 12 índios adultos aparentemente sem más intenções pois, no primeiro dia da visita, cantaram, dançaram e trocaram brindes com o agente (Matias Teixeira de Aguiar) e demais servidores do S.P.I.. Ocorre que, no segundo dia, quando os servidores retornaram ao trabalho, passaram os índios a provocá-los insistentemente para travar luta por vários modos⁽³³⁾. No terceiro

(31) — Durante os servidores do S.P.I., que entre 1937 e 1956 participaram dos serviços de atração dos Gaviões, podem ser mencionados os seguintes: Raimundo Nonato Maia, Dorival Pamplona Nunes, João Fernandes Moreira, Aurélio Miranda dos Santos, Cornélio Cabral, Matias Teixeira de Aguiar, João Mota e Hilmar Harry Kluck.

(32) — Um deles é o líder Kokremun que, em consequência da flechada recebida ainda permanece com uma fistula na região glútea, que lhe dificulta a caminhada e execução de certos serviços. Segundo esclareceu foi o então líder do grupo, "um irmão de seu pai" (Yonpiti) quem lhe disparou a flecha.

(33) — Pelo que nos informaram elementos do S.P.I., que participaram do acontecimento, os índios passaram todo o dia cuspidos nos rostos, arrancando-lhes das mãos os pratos de comida, dando-lhes empurrões, etc.

dia, amanheceram os índios emboscados no alto barranco que dá acesso ao Posto e quando avistaram aqueles servidores, tentaram atraí-los para cima através de gritos e acenos. Não tendo sido atendidos começaram os índios a disparar flechas em direção dos mesmos não conseguindo porém atingi-los devido a distância relativamente grande em que se encontravam. Por fim, mataram dois animais de carga, destruíram completamente uma cerca de arame farpado e se internaram na mata. Segundo mais tarde declararam, tinham assim procedido para vingar as mortes numerosas que haviam sofrido, em consequência de um surto de gripe que os atingira logo após a visita anterior, "provocado por feiticeiros do Posto". (34).

Após esse acontecimento passaram dois anos ausentes da margem do Tocantins, porém, em outubro de 1960, 8 homens armados com arcos e flechas chegaram à sede do Posto. Após entendimentos com o Agente por intermédio de um jovem (Piaré) da aldeia do Cocal que passara a atuar como intérprete do S.P.I., 3 desses homens concordaram em atravessar o rio em companhia do agente e do intérprete, tendo percorrido um extenso roçado do S.P.I. e visitado a cidade de Tukuruf, onde pernотaram. No dia seguinte retornaram a outra margem, reuniram-se aos demais e, antes de regressarem à aldeia, prometeram que o grupo viria localizar-se junto ao Posto, o que efetivamente ocorreu logo no início de 1961. A cremos em informantes da própria unidade, teriam tomado em parte tal decisão com receio de serem atacados novamente com armas de fogo pelo grupo adversário, mas antes tiveram divergências, sendo que, vários não desejavam assim proceder, sob pretexto de que os *Kupen* eram maus e os matariam a todos (35).

Provavelmente o último dos grupos Parkateyê (ou Kuikateyê) após haver sofrido o massacre no lugar Saranzal, em 1955, confinou-se em uma pequena área situada no igarapé dos Frades (Município de Imperatriz) nos limites do Pará com o Maranhão. Desde então passaram seus homens a fazer apenas pequenas incursões pelos roçados existentes pelas imediações e, por volta de 1963, feriram a flechas um lavrador regional (Arnaud, 1964: 10-11). Subsseqüentemente, estabeleceram relações com caçadores de felinos (gateiros) em trânsito pela área onde habitavam, até que, vários deles, saquearam suas roças e mataram 7 de seus componentes, consoante informações colhidas pelo

(34) — Conforme poderá ser verificado no presente capítulo, os Gaviões quase sempre praticavam hostilidades quando não traziam mulheres e crianças.

(35) — Um de nossos principais informantes (Kinaré), em uma oportunidade que lhe mostrávamos várias fotografias de índios de seu grupo, apontou os bons e os maus. Os últimos, constantemente estavam provocando brigas no âmbito tribal e ações de represália contra os *kupen* (cristãos).

missionário John Snyder, o qual, juntamente com o agente do S.P.I., Resplendor da Costa, conseguiu estabelecer contatos com o grupo (36).

A situação foi ficando cada vez mais séria para o grupo, a partir de 1967, na medida em que foram penetrando na área novas frentes de colonização agropecuárias, ao longo da rodovia PA-70, desde o Município de Capim (Vila Rondon) até o de Marabá, tanto sob o patrocínio da Cia. Industrial da Amazônia (CIDA) como por intermédio de grileiros, que aproximaram seus picos de demarcação distantes apenas 2 quilômetros da aldeia (FUNAI, 1969). Face aos atritos que passaram a ocorrer entre os índios e essas frentes, a FUNAI houve por bem enviar, em 1968, uma turma de atração chefiada pelo sertanista Antonio Cotrim, que conseguiu em curto espaço de tempo estabelecer contatos amistosos com os índios na própria aldeia. Acontece que, consoante informações do citado sertanista, as condições de vida em que se encontravam os índios, na reduzida área que ocupavam, eram precaríssimas: a caça e o peixe eram obtidos com muita dificuldade; o roçado que possuíam quando muito podia ter 3 tarefas, (0,75 ha); e o pequeno babaçusal existente, não possibilitava a obtenção das palhas necessárias para a confecção de esteiras, cofos, outros utensílios e cobertura das habitações. Conseqüentemente, a FUNAI, conseguiu a interdição em caráter temporário de uma área maior envolvendo a ocupada pelos índios, limitada ao norte pela rodovia PA-70, ao sul pelo Tocantins a leste pelo meridiano 48.º — 20' (decreto 63.515 de 31/10/1968 da Presidência da República). A interdição teria por finalidade evitar novos intrusamentos e erradicar os existentes, ficando a FUNAI autorizada a requisitar cooperação da Polícia Federal para impedir "o ingresso, o trânsito ou permanência de pessoas ou grupos cujas atividades fossem julgadas nocivas ou inconvenientes ao processo de assistência aos índios na área interditada". (Brasil. Leis, decretos, 1969).

O delegado da FUNAI no Pará, no momento em que foi interpelado pela imprensa a respeito do caso, declarou que não abriria mão de "um só pedaço de terras", pois se tratava de um território inalienável de usufruto indígena (FUNAI... 1969). Apenas poderia esperar que "os pobres colonos enganados pelos grileiros fizessem as colheitas de suas roças, mas sem nenhuma indenização" (ibid.). Porém, a despeito do Decreto Presidencial e das declarações do delegado, os colonos não se afastaram e alguns tentaram abrir roçados "a uma distância de apenas três quilômetros de onde habitava o referido grupo indígena" (Oliveira, 1969); e um fazendeiro "tinha 40 homens derrubando matas em território

(36) — O agente Resplendor da Costa, pôde comunicar-se de modo razoável com os Gaviões, pelo fato de conhecer o dialeto Ramkokamékra (Canela).

rio dos Gaviões" (Nova Missão... , 1969). Os atritos entre colonos e índios foram sucedendo-se e a própria FUNAI teve ação dificultada, pois, o sertanista Cotrim foi compelido pelos índios a abandonar a aldeia, por não ter sido cumprida a promessa por ele transmitida, relacionada a evacuação dos colonos (ibid.). Logo depois da retirada desse sertanista (julho de 1969), os índios atacaram os colonos situados à altura do Km 100 da PA-70, incendiando todas as casas e matando 3 homens com o emprego de flechas e espingardas. No âmbito dos colonos, verificou-se então um pânico generalizado, havendo "aproximadamente 600 famílias" abandonado suas habitações e procurado refúgio no acampamento do Departamento Estadual de Estradas de Rodagem (DER) (ibid.). Decorridos alguns dias, propalou-se através da imprensa que em Imperatriz (Maranhão), estava sendo organizada uma expedição punitiva contra os Gaviões, a qual entretanto, não pôde ser concretizada devido as providências tomadas pela FUNAI em conexão com a Polícia Federal e o Governo do Pará (Avião sai... , 1969). Em seguida, enviou a FUNAI outra turma composta pelo sertanista Cotrim, técnico Lamartine de Oliveira, mateiro Antonio Lisboa e 3 índios do grupo Cocal, que conseguiu restabelecer relações amistosas com o grupo. Na aldeia, os expedicionários encontraram os índios que tinham participado do ataque, segundo o ritual observado pela tribo, ainda com o cabelo cortado, corpo pintado e escarificado, comendo apenas alimentos vegetais e não realizando nenhum trabalho.

A despeito dos acontecimentos, a evacuação das 600 famílias da área interdita foi considerada logo como quase inexecutável, tendo em vista as despesas avultadas que iriam ser provocadas pelo deslocamento e manutenção das mesmas durante a primeira fase da instalação. Mas, por outro lado, foi também considerado que a permanência dos índios e colonos na área litigiosa tornaria ainda mais crítica a situação. Após ter sido o assunto discutido entre o Governo do Estado e a FUNAI, a mais viável solução encontrada consistiu na retirada do grupo indígena. Isto porque, considerou-se que, além de ser o mesmo pouco numeroso, já possuía a tribo uma ampla área com título definitivo, situada nas proximidades, farta de recursos naturais (Castanhal Mãe Maria) e apenas ocupada por um outro grupo ainda menos numeroso (grupo do Cocal). Todavia a FUNAI só concordou em realizar a remoção após ter sido estipulada uma indenização para ser paga pelos colonos, destinada a manutenção dos índios durante o período de um ano. (37).

(37) — Pelo que sabemos, os colonos não chegaram a resgatar 10% do total da indenização a qual através de acordo firmado entre as partes, foi estipulada em Cr\$ 46.000,00.

Considerando-se que os Gaviões foram por fim localizados em um ambiente de uso exclusivo e se encontram sob controle permanente do Governo Federal, talvez se possa considerar como encerrado o ciclo de lutas entre eles e as frentes de expansão nacional. Em 1972, encontravam-se assim divididos: Grupo do Cocal (ou KM 30 - Mãe Maria), pacificado em 1956, com 38 indivíduos, localizado junto ao Posto Indígena Mãe Maria (S. João do Araguaia); grupo do Igarapé dos Frades (ou Ladeira Vermelha-Mãe Maria), pacificado em 1968 com 41 indivíduos, situado na mesma área distante 4 km do citado Posto; e grupo da Montanha pacificado em 1961, com 10 indivíduos localizado no lugar Ambaua (Tucuruí) junto do Posto do mesmo nome. (38).

(38) — As estimativas existentes em antigos documentos da 2ª Inspeção Regional do S.P.I. sobre a população dos Gaviões, podem ser consideradas como exageradas. Por exemplo, um deles dizia que "a tribo Gavião era composta de 3 a 4 mil índios, divididos em diversas aldeias"; e uma outra estava assim expressa: "essa grande tribo selvagem calculada em cerca de vinte mil índios". (Brasil. Serviço de Proteção aos Índios, 1937: 67). Ribeiro (1957: 73) estima essa população entre 1.500 a 2.000 indivíduos. Tomando-se como base os bandos que costumavam acampar à margem do Tocantins, a população das 8 aldeias mencionadas pelos próprios Gaviões deveria oscilar entre 500 a 800 habitantes (Arnaud, 1964: 12). Em 1968 os Apinayé somavam 214, os Krikati 196 e os Pukupüe (Gaviões de Leste) 174 (Diniz, 1968); os Krahó, em 1962, somavam 519 (Melatti, 1967: 57); e os Canela (Ramkokamékra), em 1972, 430. (Brasil. Fundação Nacional do Índio, 1972: 32). Conforme dados por nós colhidos na Delegacia da FUNAI em Goiânia, em fins de 1973, os Apinayé haviam aumentado para 316 e os Krahó para 613.

OS GRUPOS-LOCAIS APÓS A PACIFICAÇÃO

GRUPO DO COCAL (ou Km 30 - Mãe Maria)

Os componentes do grupo, como vimos anteriormente, aproximaram-se pacificamente da margem direita do Tocantins, no início de 1956, por terem sido compelidos a abandonar o antigo aldeamento em consequência de um conflito intergrupar. Não havendo condições favoráveis de subsistência no sítio onde acamparam, situado na faixa da vazante, uma vez que ocorrera na época das cheias quando as colheitas já estavam terminadas, após estabelecida uma certa confiança recíproca com os habitantes de Itupiranga, os próprios índios pediram para serem transportados para a cidade, na margem oposta do rio. Instalados em um barracão "construído pela Prefeitura, comiam às expensas da população e, durante o dia, mostravam suas habilidades no arco e na flecha, pescavam ou nadavam no rio" (Laraia & Matta, 1967: 99). Acontece que, ao mesmo tempo, eram provocados e ridicularizados por habitantes da cidade por meio de apelidos extremamente pejorativos (Bodão, Doidão, Doidinho, Zanói, Baleado, Motorista, Porca Preta, Manuel Velho); também eram evitados por "certas famílias", as quais, quando eles se aproximavam "não abriam mais suas portas com medo" (ibid.: 100); e se verificaram várias "tentativas de sedução de mulheres indígenas, por oferecimento aos seus maridos de objetos desejados... ou mesmo de dinheiro" (ibid.: 103). Mas a despeito de tudo isso, talvez devido as necessidades, foram aos poucos entretendo relações de amizade com várias famílias locais, em cujas residências costumavam hospedar-se. Passaram a tratar "seus amigos" como "papai", "mamãe", etc.: no intuito de garantir se não os objetos desejados, ao menos o aconchego e o apoio psicológico" (ibid.).

Face à convivência com a população de Itupiranga, deslocamentos para Marabá em busca de auxílios e insuficiente assistência sanitária, desde cedo começaram os Gaviões a contrair enfermidades. Suas condições tornaram-se mais críticas quando o funcionário destacado pelo S.P.I. para assistí-los, em obediência a ordens superiores os removeu para a outra margem do rio, onde, conforme referência

anterior, eram os meios de sobrevivência muito menores que na cidade. Conseqüentemente, antes de findar o ano de 1956, a população do grupo havia baixado de 84 para 62 indivíduos, sendo que, das 32 crianças existentes 25 já eram *órfãs*, e dentre estas 11 (2 meninas e 9 meninos) passaram a ser criadas por famílias de Itupiranga, Marebá e de servidores do S.P.I. Em junho do ano seguinte, quando resolveram fixar-se à margem do rio Praia Alta (Cocal) distante cerca de 7 léguas da margem do Tocantins, estava o grupo reduzido a 37 componentes (Arnaud, 1964: 9).

Essa acentuada baixa populacional provocou a fragmentação do "antigo sistema social", passando "os grupos cerimoniais, as sociedades masculinas e as metades" a existir apenas "na consciência dos membros mais velhos da tribo"... (Laraia & Matta, 1967: 109). Em 1961, as casas ainda estavam dispostas em círculo, ocupadas por "famílias nucleares aparentadas por linhas traçadas diretamente de uma mulher herdeira ou dona de casa" (ibid.). Logo em seguida a comunidade mudou-se para um único barracão, perdendo assim o sentido de "sua organização social econômica"; e começaram a ocorrer entre seus membros casamentos com "primas paralelas e cruzadas" que antes não eram permitidos (ibid.: 139).

Ao mesmo tempo que assim ocorria, começaram os Gaviões a participar do sistema econômico regional como produtores de castanha-do-pará, peles e carnes de animais silvestres, assim como, de farinha de mandioca que aprenderam a fabricar com o servidor do S.P.I. que passara a dirigi-los (Jaime Pimentel). Suas transações comerciais, através da moeda corrente, a princípio eram assistidas pelo citado funcionário ou por Frei Gil Gomes. Mas em seguida, influenciados por negociantes e proprietários de castanhas resolveram comerciar diretamente seus produtos, com prejuízo próprio, visto que, na maioria das vezes, eram enganados por não saberem como vendê-los e por não conhecerem os preços vigorantes no mercado regional (Laraia & Matta 1967: 116-21). De uma feita, foram obrigados a vender toda a castanha colhida ao proprietário das terras onde se achavam localizados, em decorrência de decisão judicial executada por intermédio da polícia (ibid.: 116). Todavia, segundo informantes do grupo, em determinadas ocasiões apoderavam-se também de peles, castanha e outros gêneros extraídos por elementos regionais, que se aventuravam a penetrar nas terras, onde estavam aldeados.

Internamente, o uso do dinheiro provocou acentuadas modificações, pois os componentes do grupo passaram a preocupar-se sobretudo em produzir excedentes econômicos. Tornaram-se comuns transa-

ções entre si, através do dinheiro, em torno de gênero de alimentação e de outras mercadorias, "chegando-se ao absurdo de se encontrar índios com a carteira contendo notas de mil cruzeiros... mas passando fome, pois toda a sua atividade está dirigida para o mercado regional" (ibid.: 117). O castanhal deixou de ser considerado "propriedade coletiva da tribo", passando os "pontos" a serem explorados individualmente. Mas o líder e seu irmão e o seu "sobrinho" (filho da irmã), ficaram cada qual com dois "pontos" e os outros homens apenas com um cada, utilizando o primeiro no trabalho os "rapazes solteiros do grupo", na maioria seus parentes (ibid.: 115). Isto porque, segundo "racionalização empregada pelo líder o negócio da castanha nada tem a ver com as coisas de caboclo, é negócio de *kupen* (brasileiro)" (ibid.). Surgiram na consciência dos índios "as categorias de "ricos e pobres" que passaram a aplicar" com o fito de conquistarem favores nas cidades ou de eventuais visitantes que passaram pela aldeia" (ibid.: 116).

Em 1964, a 2ª Inspetoria Regional do S.P.I., houve por bem não mais arrendar a terceiros a gleba Mãe Maria pertencente aos Gaviões, a fim de explorar o castanhal aí existente. Para isso, instalou um Posto à altura do Km 30 da rodovia PA-70, que corta a área em toda a sua extensão; entretanto, a área já começara a ser grilada em diversos pontos, inclusive por elementos que haviam trabalhado em seu interior como castanheiros do antigo arrendatário. Munida de um mandato judicial, a Inspetoria tentou desalojar os grileiros por meios suasórios com a cooperação da polícia de Marabá, não tendo porém conseguido alcançar resultados positivos, pois eles obstinavam-se em permanecer sob pretexto de que, possuindo lavouras e outras benfeitorias, não podiam promover uma desocupação a curto prazo. A situação perdurou durante mais dois anos quando a Inspetoria resolveu transferir o grupo em apreciação para a área de sua propriedade. Isto porque, assim que os índios tomaram conhecimento da existência de estranhos no interior da mesma, levaram a efeito uma expedição e, em dois dias, conseguiram expulsar todos os grileiros sem encontrar reação.

Em Mãe Maria começaram os Gaviões a desfrutar um prestígio não conhecido no ambiente anterior, seja em suas relações com os servidores do S.P.I., ou com os regionais. Além de saberem que estavam instalados em terras próprias, também ficaram cientes de que os empregados do Posto "eram pagos pelo Governo para trabalhar em benefício dos índios", cabendo-lhes, por isso mesmo, o direito de usufruir os produtos dos roçados e de outros serviços executados pela unidade. O primeiro agente e auxiliares começaram dispensando mui-

ta atenção aos índios, sobretudo ao líder do grupo, que passou a ser tratado como *capitão* e não mais pelo nome pessoal (Kokremun) ou através do apelido (Baleado) como era conhecido em Itupiranga; e antes de iniciar qualquer serviço o agente costumava pedir sua opinião. Alguns regionais que moravam pelas imediações, por sua vez, procuraram logo estabelecer relações de amizade com o *capitão*, a fim de obterem benefícios econômicos inclusive na exploração da castanha; e outros procuraram aproximar suas filhas dos rapazes do grupo, onde é acentuada a carência de mulheres, tendo em vista futuros casamentos dada a circunstância de serem eles proprietários de terras.

Como já foi registrado, na aldeia do Cocal o *capitão* atribuía-se o direito de explorar dois pontos de castanha, concedendo igual vantagem ao irmão e ao sobrinho. Em Mãe Maria, o agente colocou sob seu controle toda a produção do gênero, 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 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 situação acima perdurou até meados de 1967, quando a 2ª Inspetoria Regional do S.P.I., deliberou atuar em Mãe Maria na extração da castanha com objetivos empresariais, através do conhecido sistema de *barracão*, tendo sido outro agente designado para dirigir o Posto. Para início das operações recebeu ele uma importância em dinheiro, destinada aos serviços de limpeza e abertura de estradas, reparos de pontes, etc., ao mesmo tempo que era autorizado a adquirir a crédito em Marabá as mercadorias necessárias para aviamento dos extratores. Uma vez que os índios eram insuficientes para coletar toda a castanha existente na sua propriedade, cujo total nas maiores safras pode ultrapassar 4.000 hectolitros, foram admitidos castanheiros regionais, que se tornaram desde então responsáveis pela maior parte da produção. (39). Tanto para os índios como para os regionais, os aviamen-

(39) — A produção do castanhal Mãe Maria, a partir de 1967 foi a seguinte: 1967 — índios — 553 hectolitros; regionais — 654 hl; total — 1.107 hl. 1968 — índios — 1.042 hl; regionais — 3.380 hl; total — 4.422 hl. 1969 — não foram obtidos dados; 1970 — índios — 627 hl; regionais — 4.175 hl; total — 4.802 hl. 1971 — não foram obtidos dados. 1972 — índios Km 30 — 711 hl; índios Ladeira Vermelha — 359 hl; regionais — 2.040 hl; total — 3.110 hl. No último ano, tomando-se como base o preço médio de Cr\$ 14,00 por hl, a produção dos índios do Km 30 atingiu a soma de

tas ocorreram em bases idênticas por preços mais baixos (segundo informantes) que os dos *barracões* particulares, porém com acréscimo de 30 a 40% sobre os preços de Marabá onde as mercadorias eram adquiridas. O pagamento do hectolitro da castanha foi estabelecido para os índios e regionais, de acordo com a cotação vigorante naqueles *barracões*. A produção indígena passou a ser absorvida totalmente pelo Posto, mas continuou o *capitão* com o controle da mesma de igual modo como na administração anterior. Ocorre que, por ocasião do ajuste de contas, estando o *capitão* à par de preço do gênero em Marabá não aceitou o que havia sido previamente estipulado e, com apoio dos demais índios, obteve o pagamento com acréscimos de 50% a 60%.

No que respeita à lavoura, vários atritos também ocorreram devido a política paternalista que o agente tentou por em prática. Inicialmente, recusaram-se os índios em atuar conjuntamente com os trabalhadores do S.P.I., e foram executar independentemente seus próprios roçados. Em seguida, embora concordassem permutar dias de serviço, após os citados trabalhadores haverem cumprido sua parte, não efetuaram a retribuição sob justificativa de que estavam com falta de comida e precisavam caçar. Em outra oportunidade, após haverem participado de uma fabricação de farinha, feita de mandioca colhida no roçado do Posto, não aceitaram a proposição do agente no sentido de ficar ele com o total produzido, para posterior distribuição de forma gradativa de acordo com as necessidades de cada família. Incontinenti, conduziram para a aldeia quase toda a farinha, pois, conforme expressaram, além de haverem participado do trabalho eram "os donos das terras". Após o surgimento da FUNAI, em fins de 1967, a política empresarial anteriormente esboçada começou a tomar maior vulto, tendo em vista as próprias normas contidas no estatuto da entidade.⁽⁴⁰⁾ Foram abertas novas estradas no castanhal, construídas várias pontes (mataburros) e barracões para armazenamento do gênero. Um maior número de regionais foi engajado na extração. Já por volta de 1970,

Cr\$ 9.954,00; Cr\$ 3.555,00 foram atribuídos ao líder Kokremun; Cr\$ 6.399,00 foram pagos aos 14 produtores de acordo com o trabalho individual (renda *per capita* — Cr\$ 456,00). A renda coletiva dos índios da Ladeira Vermelha totalizou em Cr\$ 5.026,00.

(40) — De acordo com o mencionado estatuto (decretos 62.196 de 31/11/1968 e 64.447 de 02/05/1969), o patrimônio da FUNAI tem como uma das partes constitutivas o "dízimo da renda líquida anual do patrimônio indígena" (art. 4). Na formação do patrimônio indígena, incluem-se as receitas de produção agrícola, pecuária, extrativa, mineral, artesanato indígena, produção ou renda de terceiros, atuando em terras indígenas, mediante convênios. Tais rendas devem ser aplicadas na emancipação econômica das tribos; acréscimo do patrimônio rentável; e custeio dos serviços de assistência aos índios (art. 17). (Brasil. Leis, decretos, 1969 : 3-6).

os contratos referentes à venda da produção passaram a ser realizados entre a 2ª Delegacia FUNAI e firmas exportadoras, em Belém do Pará, assim como as aquisições das mercadorias para fornecimento aos castanheiros. A Delegacia, tendo como base os contratos firmados, fixou preços para o hectolitro da castanha abrangendo uma safra completa, sendo para os índios cerca de 50% mais elevados que para os regionais;⁽⁴¹⁾ e determinou que as mercadorias fossem entregues para ambas as partes (a crermos em informantes) por preços semelhantes, os quais, no entanto, tornaram-se mais razoáveis do que quando as compras eram realizadas a crédito. No âmbito da comunidade indígena, a renda da castanha continuou sob administração do *capitão*, conforme os critérios anteriormente usados, apesar de reivindicações feitas por alguns homens que desejavam ficar independentes. Isto porque, o agente aceitou as ponderações do *capitão*, ou seja, que "os outros assim que recebiam o dinheiro, fosse muito ou pouco, procuravam gastá-lo rapidamente, e ele é quem os ficava sustentando com munição de caça, querosene, sal, etc.". Os excedentes oriundos da lavoura, caça, coleta de frutos silvestres e artefatos (arcos, flechas, colares, etc.), pelo menos até o momento de observação, cada qual continuou negociando livremente sem interferência do Posto ou do *capitão*.

A situação dos índios no aspecto em questão sem dúvida melhorou em comparação a que tinham no Cocal, onde competiam com os castanheiros regionais na exploração de uma área que legalmente não lhes pertencia; colhendo quando muito 20% da quantidade de castanha agora obtida, que eram compelidos a entregar por ínfima cotação; e adquirindo nos barracões as mercadorias por preços escorchantes. Entretanto, a dependência cada vez maior de artigos importados, em parte devido a facilidades de que dispõem para adquiri-los, e às vezes por estímulo do próprio Posto, faz com que continuem como no Cocal,

(41) — Em 1967 o S.P.I. pagou aos castanheiros regionais o hectolitro da castanha a Cr\$ 6,00 e Cr\$ 8,00; aos índios a Cr\$ 10,00 e Cr\$ 12,00. Em 1970 a FUNAI pagou Cr\$ 5,00 e Cr\$ 7,00 para os primeiros e Cr\$ 7,50 e Cr\$ 8,50 para os segundos. Em 1972, Cr\$ 7,00 e Cr\$ 10,00; Cr\$ 12,00 e Cr\$ 15,00, respectivamente. Segundo pronunciamento feito pelo Gal. Bandeira de Mello, presidente da FUNAI, em 21/12/1972, a assistência proporcionada pelo Órgão aos Gaviões ocorre independentemente da venda da castanha. De acordo com a legislação em vigor, os índios recebiam "Cr\$ 14,00 a box for this work", o que representava mais que a importância paga para os coletores não índios. A FUNAI reinveste 45% do líquido obtido no mesmo projeto, destina 45% para a assistência comunitária aplicando o saldo de 10% na construção de casas padronizadas para os habitantes da aldeia próxima do Posto. Verbas para a construção da escola, hospital, poço e reservatório estavam sendo fornecidas através dos fundos da FUNAI (Brooks, 1973 : 190-91).

girando suas preocupações em torno da produção da castanha. Em vista disso, prosseguem seus desentendimentos com a administração oficial, sobretudo quando ocorre nos finais de safras, uma elevação substancial da cotação do gênero na praça de Marabá (42). Costumam então dizer de viva voz, não estarem recebendo o suficiente para sustentar as famílias, e que poderiam fazer transações mais vantajosas se lhes fosse permitido negociar diretamente aquilo que conseguem produzir. O *capitão*, mais de uma vez, apresentou reclamações a dirigentes da FUNAI no sentido de serem pagos preços mais compensadores pela castanha, não se conformando com as explicações que lhe foram dadas, isto é, que os lucros colhidos pelo Órgão são revertidos através de assistência sanitária e escolar, veículos e construção de imóveis, tendo-lhe sido apontado como exemplo a própria casa por ele agora ocupada (43).

A assistência sanitária no Cocal lhes era proporcionada por missionários, famílias itupiranguenses, médicos particulares de Marabá e pelo Hospital do SESP, onde sempre foram atendidos em caráter prioritário. Em Mãe Maria, tal assistência começou a lhes ser ministrada por intermédio de um enfermeiro, em 1970, contratado pela FUNAI especialmente para atender o grupo Kuikateyê que vinha de ser instalado na área tribal. Entretanto, nas ocasiões em que esse enfermeiro é destacado para atender casos de emergência em outros setores, a despeito de continuar o agente do Posto a distribuir medicamentos, preferem os índios buscar recursos médicos por conta própria em Marabá que agora atingem rapidamente pela estrada. Também já sabem utilizar certos medicamentos mais corriqueiros, incluindo injeções, que são aplicadas pelo líder do grupo. O estado de saúde da comunidade foi reputado como um pouco melhor que o dos Kuikateyê pelo dr. Red Cross, o qual porém expressou surpresa pelo fato de estar a mesma situada à margem de uma rodovia, sujeita a contrair enfermidades através de contatos externos (Brooks, 1973: 81).

A instrução escolar, que desde o Cocal julgavam necessária "para viver como *kupen*", ou para "virar *kupen* e comprar muita coisa na cidade" (Laraia & Matta, 1967: 133-34), só lhes foi possibilitada pelo Posto,

(42) — Em uma oportunidade os reclamantes se fizeram apoiar por dois membros da comunidade então pertencentes à hoje extinta polícia indígena, que eram incumbidos de atuar sob a direção do agente do Posto na manutenção da ordem interna e fiscalização da área tribal.

(43) — Com respeito aos veículos, um dos índios declarou que, embora a "Toyota" tenha sido comprada com o dinheiro da castanha não podem considerar como sua, considerando que, na maioria das vezes, quando desejam ir a Marabá tem de recorrer a transportes particulares.

em 1967, por intermédio de um professor admitido a título precário, que abandonou a atividade antes de decorrer um ano. Entre os homens que estiveram sendo alfabetizados apenas o de nome Jonkoremun (José), irmão do *capitão*, logrou algum proveito. Isto lhe fez desfrutar de uma situação especial, pelo fato de ser geralmente consultado nas operações de soma e subtração (únicas que aprendeu), por ocasião das transações realizadas com particulares. A partir de fins de 1971, tal carência foi um tanto atenuada por terem ingressado na comunidade rapazes melhor alfabetizados, transferidos do grupo da Montanha. Todavia, as deficiências apontadas tanto na parte sanitária como escolar, tudo indica que serão breve superadas, uma vez que a FUNAI já construiu um prédio de alvenaria para instalação de uma enfermaria e de uma escola destinada a ministrar a instrução regular aos índios.

Externamente, passaram os índios a efetuar suas transações comerciais normalmente, em função da lei da oferta e da procura, em Marabá, S. Félix (Itaguatins) e na própria aldeia com viajantes, tanto de gêneros de alimentação como de artefatos (arcos, flechas, colares, etc.), que vêm conseguindo valorizar expressivamente, ao contrário do que antes se verificava, quando tinham de caminhar várias léguas para atingir uma cidade como Itupiranga, cuja população de modo geral possui mais baixa capacidade aquisitiva que as das localidades acima mencionadas. E face a familiaridade que têm com dinheiro, dificilmente agora são logrados nessas operações, apesar da precária instrução escolar recebida. Suas relações, com os brasileiros podem ser consideradas nos dias atuais bem melhores do que as desfrutadas em Itupiranga. As categorias "ricos" e "pobres" continuam utilizando para, na qualidade de "pobres" receberam benefícios daqueles que consideram "ricos", mas não costumam chamar seus novos amigos "papai" e "mamãe" como anteriormente. Os rapazes de quando em vez comparecem a festas em S. Félix e Marabá onde são recebidos sem constrangimentos; desde que tenham dinheiro disponível aventuraram-se até os meretrícios de ambas essas localidades, mas sem praticar excessos alcoólicos. Deixaram de ser ridicularizados, pelo menos na presença, através de apelidos depreciativos, a partir de quando começaram a se mostrar contrariados pelo fato de haverem conhecido seus significados. (44). Alguns homens solteiros e viúvos passaram

(44) — Uma filha de Kokremun ainda em idade infantil, presentemente freqüentando escola na localidade São Felix (Itaguatins), costuma demonstrar viva contrariedade quando suas colegas a chamam de **comadre**, porque os regionais se dirigem aos Gaviões através do termo em sentido jocoso.

a coabitar na própria aldeia com mulheres regionais (uma união já se prolonga durante 6 anos), que atraíram com relativa facilidade sobretudo por serem proprietários de terras. Acontece que, a despeito de todas essas alterações, ainda guardam antigos ressentimentos e, por seu lado, não perdem ocasião para depreciar os membros da sociedade envolvente. (45).

No que respeita a interação com os componentes do grupo Kuikateyê, procuraram logo assumir uma posição de superioridade e de dominância. Assim que a FUNAI removeu os Kuikateyê para Mãe Maria, tentou o *capitão* Kokremun passá-los gradativamente para seu âmbito, tendo em vista objetivos econômicos ligados especialmente à extração da castanha; e também para possibilitar casamentos aos homens da comunidade, sem afastá-los do próprio meio, pois "já estavam ficando civilizados e não podiam ir morar com caboclos brabos". Conseguiram atrair uma família elementar e mais uma jovem cuja mãe havia recentemente falecido, porém, logo em seguida, o agente do Posto impediu o prosseguimento do afluxo principalmente por motivo de ordem sanitária. Desempenhou um papel importante para o êxito da medida, o índio Kinaré do grupo da Montanha, que, como vimos se integrou entre os Kuikateyê através de casamento com uma das mulheres do grupo. Por tal motivo e também porque antigas mágoas ainda perduram entre ele e os homens mais velhos do grupo, costumam atacá-lo assim que se oferece oportunidade. De um lado procuram convencer os Kuikateyê de que Kinaré os ludibria nas transações da castanha pelo fato de eles ainda não conhecerem dinheiro, o que parece não ser verdade; e de outro, tentam despertar antipatias contra ele por parte de elementos da FUNAI e outros com quem mantém relações, acusando-o de possuir mais de uma mulher com prejuízo de outros homens, embora seja essa conduta tolerada no âmbito tribal.

A despeito de procurarem ridicularizar os Kuikateyê em conversas com estranhos, chamando-os "índios brabos", "sujos", "mal vestidos", assim que eles foram localizados em Mãe Maria, voltaram a cantar e a dançar a maneira tradicional. Também tomaram a iniciativa de promover entre ambos os grupos a corrida de toras e a competição com o complexo arco-flecha (*properewonkô*). As corridas resolveram interromper porque estavam provocando incidentes, assim

(45) — Segundo expressão de um homem do grupo, "os cristãos são como bichos, pois existem pais amigados com filhas, filhos com mães e irmãos com irmãs".

como no passado, (46); mas a outra competição prosseguiram realizando semanalmente fora da safra da castanha, não só pelo prazer esportivo como por interesse monetário, uma vez que as flechas obtidas pelos vencedores podem ser vendidas.

Os contatos com o grupo da Montanha restabeleceram-se após este haver se localizado junto ao Posto do S.P.I. (1962), quando já haviam falecido em sua maioria os homens que haviam tomado parte no conflito. Visitas recíprocas passaram a ocorrer entre parentes, seguidas de mudanças de rapazes da aldeia da Montanha para a de Mãe Maria, a princípio por iniciativa pessoal e mais recentemente, por ação da FUNAI, que pretende reunir todos os Gaviões no último local. Embora isso venha tornando mais dilatada a desproporção entre homens e mulheres, mais adiante evidenciada, o *capitão* Kokremun considerou de modo favorável tal medida, tendo em vista o aumento da produção da castanha.

No seio do grupo, as tensões prosseguiram face aos privilégios desfrutados pelo *capitão* na castanha. Em vista disso o agente da FUNAI, a partir da safra de 1972, houve por bem criar contas pessoais para todos os homens (casados e solteiros), porém descontando 40% de cada um em proveito do *capitão*, pelo seu trabalho de incentivo à produção e abastecimento alimentar da aldeia através da caça, durante o período da safra, quando geralmente aí só permanecem mulheres e crianças. (47). Embora tal decisão não tenha proporcionado um real aumento na renda dos coletores, comparando-se com a situação anterior (a não ser para os solteiros que passaram a usufruir ga-

(46) — Na primeira corrida realizada os Kuikateyê foram os vencedores mas na segunda os Parkateyê levaram a melhor a despeito de serem menos robustos e já pouco afeitos à competição. Acontece que, na primeira, ambas as partes deslocaram-se agrupadas desde o ponto de partida, revezando-se de quando em vez na condução das toras; enquanto na segunda os Kuikateyê continuaram observando a antiga modalidade e os Parkateyê distribuíram-se previamente em vários pontos da estrada, de onde cada qual só se deslocavam após o recebimento da tora do companheiro anterior, assim como na conhecida corrida de estafetas. O incidente referido no texto, no qual se empenharam em luta corporal os disputantes, foi provocado pelos Kuikateyê que pretenderam ludibriar os oponentes, fazendo-os correr com uma peça de maior tamanho do que aquela que pretendiam utilizar. Desde então, cada unidade vem realizando a competição internamente, entre as divisões cerimoniais Pano e Hók.

(47) — O líder Kokremun em decorrência de sua precária condição física ocasionada pela flecha que o atingiu no último conflito intergrupal, anteriormente referido, não trabalha na extração da castanha. Apenas, confecciona artefatos e atua como caçador, empenhando-se neste mister mais intensamente durante a safra para prover a subsistência das mulheres e crianças que permanecem na aldeia. De quando em vez, desloca-se para os pontos de castanha para incentivar a produção.

nhos pessoais), aparentemente mostraram-se todos menos descontentes, a partir do momento em que começaram a receber diretamente os respectivos saldos. A posição de liderança desfrutada por Kokremun, todavia, não parece estar ameaçada. Além de prestigiado pela FUNAI a despeito dos atritos que tem tido com elementos da mesma, internamente dispõe do apoio de seu irmão mais novo Jonkoremun (José) que atua como uma espécie de assessor; e seus dois irmãos classificatórios (Kakaraúna e Supercílio), em que pesem as pretensões por melhores rendas, pelo menos aparentemente se mostram acomodados com a situação. Por fim, os dois homens restantes (João e Domingos), que constantemente estão reivindicando uma completa autonomia econômica (o primeiro por isso já esteve residindo fora da aldeia), sem possuírem parentes próximos do sexo masculino, e sem apoio da administração oficial, dificilmente poderão assumir aquela posição.

Os indivíduos apartados do grupo após o início de convivência pacífica com a sociedade regional, costumam censurar porque não demonstram interesse em manter contatos com os parentes e procuram tanto quanto possível escamotear a própria origem. Trata-se contudo de um comportamento que pode ser considerado justificável, levando-se em conta que foram criados em outro meio e adquiriram consciência das discriminações sofridas pelos seus semelhantes no âmbito da sociedade maior. (48). Entre os que puderam ser identificados deve ser citado como em maior evidência o de nome Mahiti, o qual, logo em 1956, quando tinha cerca de 10 anos de idade, passou a ser criado pela família do Prefeito de Itupiranga. Frequentou a escola pública durante 3 anos da qual foi eliminado por haver agredido um colega *civilizado* que o havia insultado; aprendeu a jogar bilhar e, quando ficou rapaz, os pais adotivos lhe permitiram usar revólver. Em Itupiranga, segundo vários informantes, algumas pessoas lhe procuraram incutir a idéia de que, pelo fato de saber ler e escrever, deveria ir assumir a direção da aldeia como *capitão*. Durante certo tempo trabalhou como fiscal de castanha para um negociante sírio e, no decorrer de suas atividades, teve alguns atritos com elementos do próprio grupo. Suas relações com os pais adotivos iam tornando-se também cada vez mais tensas e, por volta de 1965, quando eles deixaram Itupiranga, Mahiti houve por bem retornar ao Cocal onde, aliás, foi bem recebido.

(48) — Tais elementos devem ter ouvido numerosas vezes frases deprimentes relacionadas ao indígena, comuns no linguajar do país, tais como: "o índio é mau e traiçoeiro"; "o índio é preguiçoso"; "o índio é ingrato"; "não se pode confiar em índio"; "veja bem que você não está falando com nenhum índio"; "olha que eu não tenho beijo furado", etc.

Desde então, passou a liderar elementos do grupo em ações predatórias contra gateiros (caçadores de peles) que atuavam pelas imediações da área que habitavam. Logo após o grupo haver sido localizado em Mãe Maria (1966), quando participava de uma festa na vila Itagua-tins (S. Félix) juntamente com outros índios, tendo sido provocado por um braçal do Departamento Estadual de Rodagem (DER), que trabalhava na construção da PA-70, o matou com um tiro de espingarda no momento em que o mesmo o ameaçava com uma faca gritando — "índio não tem direito a nada!" (49). A fim de evitar um possível ato de represália contra sua pessoa, a FUNAI deliberou enviá-lo para a aldeia dos índios Kubén-kran-kegn (Kayapó), situada na cachoeira da Fumaça (Xingu), mas não tendo ele se adaptado ao meio, transferiu-o para a aldeia Koikaimôro (outro sub-grupo Kayapó) onde se consorciou com uma das índias. Lá ainda permanece, mas de quando em vez causa problemas para os agentes do Posto, havendo recentemente tomado parte ativa em uma cisão verificada no grupo.

Um outro elemento do mesmo sexo, (Piaré) apartado do grupo quando tinha mais ou menos a idade de Mahiti e por motivo idêntico (*orfandade*), sem haver alcançado a evidência do Mahiti, deve ser também mencionado. Durante mais ou menos 4 anos esteve em companhia de um funcionário do S.P.I., mas sem haver se integrado na família do mesmo. Inicialmente residiu em Itupiranga e logo depois em Belém do Pará, familiarizando-se cedo com o uso da língua portuguesa, não tendo entretanto frequentado escola de alfabetização. Por volta de 1958, logo após o ataque realizado pelo grupo de Yonpiti ao Posto da Montanha (Tucuruí), a chefia da 2ª Inspeção do S.P.I., resolveu enviá-lo para o local na qualidade de intérprete. Ocorre que, no momento em que conheceu o Posto, recusou-se a permanecer nele e somente após muita relutância concordou em ficar na cidade de Tucuruí, residindo com um antigo servidor do S.P.I., pois havia considerado o local como "muito triste". Todavia, desempenhou papel saliente na atração do grupo, sobretudo, após o mesmo ter se estabelecido junto ao Posto, orientando a maneira pela qual seus componentes deveriam conduzir-se na cidade. Permaneceu uns 4 ou 5 anos atuando no Posto mas nunca manifestou interesse em integrar-se no grupo em cujo meio, aliás, não teria oportunidade de encontrar mulheres disponíveis em idade de procriação. Embora sem manifestar qualquer menosprezo pelos outros índios (alguns deles eram seus pa-

(49) — Companheiros do morto, que eram bem numerosos, tentaram uma ação de represália contra os índios, que, no entanto conseguiram evadir-se a tempo pela mata rumo à aldeia.

rentes), preferia mais freqüentemente manter-se em contato com as famílias dos servidores do S.P.I., e de Tucuruí, onde com relativo êxito e devido sua boa aparência, realizava conquistas amorosas. Finalmente, foi removido pela administração para um Posto situado no Rio Guamá (Município de Ourém-Pará), com jurisdição sobre alguns remanescentes Tembé que já esqueceram a língua original e as tradições tribais. Acabou por "juntar-se" com uma cabocla, viúva de um servidor do antigo S.P.I., ainda permanecendo no citado Posto mas sem uma situação de trabalho definida.

Entre as índias que se encontravam vivendo no meio *civilizado* três podem ser focalizadas. A primeira (Tukueri), hoje com aproximadamente 22 anos, desde os 9 anos passou a ser criada por uma família abastada de Marabá, desfrutando o mesmo nível de conforto que os filhos legítimos do casal. Frequentou escola primária, porém não chegou a concluir o curso visto que, a despeito da insistência dos pais adotivos, nunca se mostrou interessada em estudar, preferindo dedicar-se às atividades domésticas. Durante algum tempo atuou em um "salão de beleza". Muito exuberante e irradiando simpatia, tornou-se bem relacionada entre muitas famílias da cidade. Acontece que, desde cedo começou a ter casos amorosos e, em consequência, acabou por gerar uma filha de paternidade duvidosa, cuja pele clara e traços fisionômicos não tornam evidente a ascendência materna. A ocorrência não afetou sua posição no seio da família, onde a criança passou a ser criada com especial atenção como se também filha fosse, manifestando-se uma grande afetividade entre ela e a mãe adotiva; e quase nenhuma com a mãe verdadeira, que, no entanto, nunca aparentou constrangimento face a situação. Recentemente, após um desentendimento havido no âmbito familiar pelo que se sabe em parte provocado por terceiros, resolveu Tukueri procurar a Delegacia da FUNAI, em Belém, a fim de seguir a carreira de enfermeira. Enviada para a "Casa do Índio" na referida cidade, começou logo iniciando-se nos rudimentos da profissão convivendo com índios de vários grupos, sem manifestar constrangimento. Mas ao mesmo tempo, entrou a namorar com o filho de um servidor da FUNAI, havendo este reagido energicamente ante a perspectiva de um casamento, pois, segundo teria declarado, não estava disposto a ter uma índia como membro da família. A chefia da 2ª Delegacia Regional então, resolveu devolvê-la aos pais adotivos quando ainda não eram decorridos 60 dias de sua chegada, apresentando como justificativa as complicações por ela provocadas, bem como, pela impossibilidade de fazê-la retroceder para um ambiente indígena. Em Marabá, foi recebida com alegria pelos

familiares retornando imediatamente à rotina doméstica e, pelo que ouvimos, sua continuidade entre os mesmos, dependerá principalmente da vontade dela própria. Sua presença junto à filha (hoje com 6 anos) que já a discrimina pelo fato de ser índia, no entanto, parece estar se tornando cada vez mais incômoda a ponto de ser talvez necessária uma separação entre ambas dentro em breve, naturalmente em benefício da menina.

Koikure, aparentemente com a idade de Tukueri, passou a ser criada por uma modesta família de Itupiranga, logo após a mãe ter falecido há cerca de 15 anos passados, deixando irmãos no grupo, dentre os quais seu atual líder Kokremun. Terminou o curso primário e, em seguida, foi residir com as irmãs adotivas em Brasília, havendo conhecido Goiânia e outras localidades próximas, porém, há cerca de 3 anos retornou para junto da mãe adotiva (viúva) em Itupiranga. De temperamento introvertido e menos atrativa, não chegou a despertar como Tukueri grande atenção para sua figura indígena pelos lugares onde residiu. Seus namoros costumavam ser muito discretos e de pouca duração até que um elemento estranho ao meio (motorista) em atividade na Transamazônica, passou a entreter com ela um namoro mais demorado. Pediu-a em casamento e comprou o enxoval, mas logo após a haver engravidado, deixou de aparecer em Itupiranga, passando a propalar seu feito em Marabá e outras localidades regionais. Kuikure, ficou excessivamente constrangida, deixou de sair à rua evitando o máximo manter contatos com pessoas estranhas. O caso foi levado pela FUNAI ao conhecimento da polícia, mas o acusado ainda continua em liberdade.

Lonjoré Akoquati, atualmente com 16 anos, vem sendo criada desde 3 anos de idade por uma família de Marabá, que já legalizou sua adoção. Parece ser dentre todos a que caminha para uma integração satisfatória na sociedade nacional. Desde cedo começou a frequentar escola, havendo em 1972 concluído o primeiro ciclo secundário e obtido uma vaga no Colégio Estadual Paes de Carvalho (Belém-Pará), para cursar o segundo ciclo. Por motivo do último evento, foi alvo de noticiário na imprensa de Belém em companhia dos pais, tendo sido em um editorial de "A Província do Pará" (05/03/973), assim focalizada: "Mais feliz que o belo Marrit, jovem Gavião que terminou homicida, e do que Tuquere, bonita, inteligente e hoje mãe solteira, é justo que se faça tudo para que Lonjoré vá longe, até ver realizado o seu grande sonho: integrar-se definitivamente à civilização, educada e culta, sem perder a sua personalidade de brasileira autêntica".

A população do grupo, no período de um ano (1956-57) baixou de 84 para 37 indivíduos em decorrência de mortes ocasionadas por enfermidades e desagregações. Em 1967, por ocasião da mudança para Mãe Maria, face um maior número de falecimentos sobre nascimentos diminuiu para 29 indivíduos, incluindo-se entre eles 3 índios Xikrin *órfãos* procedentes da aldeia do Caeteté (Itacaiunas); 1 menina provavelmente de origem Tupí que fora encontrada com a mãe nas proximidades do rio Capim pelos próprios Gaviões; 1 mulher regional, parenta de um servidor do S.P.I. que passou a viver maritalmente com um dos rapazes; 1 menino *órfão* e 1 mulher adulta procedentes da aldeia da Montanha. O total estava distribuído entre 18 indivíduos do sexo masculino e 11 do sexo feminino, existindo 4 homens solteiros e 1 viúvo para somente 1 mulher disponível ligada a eles por parentesco e já com mais de 40 anos de idade. Entre 1968-72 verificaram-se na aldeia 6 nascimentos, sendo 4 do sexo masculino e 2 do sexo feminino, com um caso de gêmeos fraternos; integraram-se ao grupo 5 rapazes da aldeia da Montanha; 1 menino que se achava com uma família de Itupiranga voltou para junto do pai (viúvo); 1 família elementar do grupo da Ladeira Vermelha (marido, mulher e 2 filhas) veio residir na aldeia; e 1 mulher regional "juntou-se" com um elemento do grupo. Em contrário, faleceram 2 mulheres adultas (1 viúva e 1 casada); o homem da aldeia do Açaisal acima referido; e 4 meninas e 1 menino menores de 4 anos. A mulher da Montanha retornou ao seu grupo e 2 dos rapazes Xikrin foram atuar em outros Postos da FUNAI. Após essas alterações a população do grupo aumentou para 38 indivíduos (26 do sexo masculino e 12 do sexo feminino), mas ao mesmo tempo acentuou-se o desequilíbrio entre os sexos, ficando 10 homens maiores de 16 anos, sem possibilidades de casamento dentro do grupo. Quanto as classes de idade achavam-se em fins de 1972 assim distribuídas: Homens — 2 na faixa de 40-44 anos, 2 (35-39 anos), 3 (30-34 anos), 3 (25-29 anos), 6 (20-24 anos), 3 (15-19 anos), 0 (10-14 anos), 2 (5-9 anos) e 5 (0-4 anos); Mulheres — 0 (40-44 anos), 0 (35-39 anos), 2 (30-34 anos), 2 (25-29), 0 (20-24), 4 (15-19), 0 (10-14), 2 (5-9 anos) e 2 (0-4 anos).

Ainda com respeito ao aspecto populacional, podem ser feitas mais outras considerações. Por exemplo, apenas 1 dos indivíduos nascidos na própria aldeia após 1956 e que ainda aí permanece logrou ultrapassar a idade de 14 anos; os 2 homens mais velhos existentes ainda não alcançaram 45 anos; e as 2 mulheres mais velhas agora que estão atingindo aproximadamente 34 anos. O líder encontra-se com a terceira esposa, não lhe tendo sobrevivido nenhum dos filhos das

anteriores e já faleceu 1 dos 4 gerados pela atual. O seu irmão classificatório mais velho, com a segunda esposa, tem como sobreviventes 2 dos 6 filhos do casal, não lhe restando nenhum da união anterior; e o mais novo, não possui filho vivo da primeira esposa e a segunda (a mulher da aldeia da Montanha) retornou com os 2 havidos durante o tempo em que coabitaram. Um outro homem (sem parentesco com os anteriores) casou 2 vezes mas possui apenas 1 dos 4 filhos da última esposa também falecida. Encontram-se os componentes do grupo restritos a 2 gerações (pais e filhos) distribuídos entre 9 famílias elementares independentes estando uma delas, cuja esposa vem de falecer, reduzida ao homem e 1 filho menor de aproximadamente 5 anos. Os homens sem mulheres encontram-se agregados a 3 dessas famílias sendo 5 na do *capitão*, mas residindo em um barracão anexo. Os contatos sexuais das mulheres casadas com tais homens, ocorrem notoriamente sem provocar atritos. A ajuda mútua quanto aos produtos obtidos na caça, coleta e lavoura para alimentação continua ocorrendo, porém, isso não se estende aos artigos adquiridos através do dinheiro.

O local onde se instalou o grupo, em 1966, confronto à sede do Posto, pode ser considerado como inadequado mesmo para índios em vias de integração, pela circunstância de estar situado à margem de uma rodovia, como já foi referido, e nas proximidades de apenas um curso d'água (igarapé Mãe Maria) que se esgota quase por completo na fase de estio. A aldeia, que desde o Cocal deixara de ter a forma tradicional, foi estabelecida em linha reta, com habitações de cobertura de palha de duas águas, paredes de taipa ou de palha, com uma ou duas divisões internas, imitando o estilo regional. Em 1972, foram demolidas tais habitações e construídas outras, afastadas cerca de 100 metros da rodovia, também dispostas em linha reta e no mesmo estilo das anteriores, com exceção da do *capitão*, edificada pela FUNAI toda em alvenaria. Ao mesmo tempo, uma rede externa de iluminação elétrica foi estendida do Posto até a aldeia, ocorrendo o fornecimento de luz geralmente durante as duas ou três primeiras horas da noite. O abastecimento de água potável também melhorou, uma vez que passou a ser obtido em um poço construído junto ao Posto.

Na indumentária e equipamento doméstico vêm procurando os índios, desde o Cocal, atingir tanto quanto possível os padrões *civiliizados*. O uso de roupas tornou-se habitual inclusive no ambiente doméstico. Os cabelos não mais são cortados pela moda tradicional; mas a pintura corporal assim como os ornatos, que haviam caído em

desuso, voltaram a exibir por ocasião dos cerimoniais. Para dormir, passaram a utilizar redes tipo "cearense", camas e mosquiteiros adquiridos no comércio, mas de modo geral ainda mostram-se negligentes em sua limpeza e conservação. Todos possuem maletas de couro e de fibra importadas e um dos homens adquiriu uma bicicleta. O capitão possui uma máquina de costura de pedal, um fogão a gás, uma mobília estofada, um conjunto de fôrmica para copa e um filtro de barro, adquiridos com o saldo da castanha e por incentivo dos sucessivos agentes do Posto; e já pretende adquirir uma geladeira a querosene. O uso de panelas de metal, tijelas, pratos, facas, talheres já é comum entre os componentes do grupo.

A subsistência continuam obtendo predominantemente através da caça e da lavoura, suplementando-a pela coleta e, em escala mínima, pela pesca durante o período das cheias. A caça executam com o emprego de espingarda de cartucho, sobretudo pelo sistema de *espera* aprendido com os regionais, raramente com auxílio de cães. A pesca efetuam apenas com linhas de algodão ou *nylon* e anzóis de aço. Nos roçados continuam plantando as espécies tuberosas, principalmente a mandioca, o amendoim, o algodão, o urucu e o milho tradicional, que, no entanto, está sendo substituído pelo milho duro devido seu valor comercial. O plantio do *kupá* e da cabaça está sendo abandonado, o da última naturalmente pela quase não utilização nos trabalhos domésticos. Por incentivo do Posto, começaram a cultivar o arroz, a cana de açúcar e o tabaco, mas este ainda de modo intermitente, não tendo sido as colheitas obtidas capazes de suprir pelo menos a metade do consumo do grupo, onde hoje todos os homens fumam habitualmente. A farinha de mandioca, que fabricam com o emprego de fornos de ferro, raladores feitos com pedaços de latas furados a pregos e tipitis adquiridos no comércio, substituiu na alimentação o beiju; todavia, em mais de uma oportunidade, adquiriram o produto para consumir durante a safra da castanha. O forno de terra somente ainda o fazem por ocasião das festas. De modo geral já criam porcos, patos e galinhas em diminuta quantidade, e mais para venda do que para o consumo próprio. O sal e o açúcar consideram como essenciais na alimentação; usam também cebola, alho, pimenta do reino, óleos, leite em pó ou condensado, carne e outros alimentos enlatados na medida das possibilidades financeiras. A técnica do trançado aplicam os homens agora sobretudo na confecção de paneiros para condução de castanha, não havendo ainda se interessado em aprender a fabricar tipitis. A fiação de algodão continua sendo executada pelas mulheres adultas, embora já sejam também aplicados nos ornatos fios adquiridos no comércio. Na divisão do trabalho

entre os sexos, diminuiu a participação das mulheres, que cada vez mais se abstêm dos serviços de lavoura e coleta, permanecendo a maior parte do tempo apenas em atividades domésticas.

Os nascimentos que no passado costumavam ocorrer com espaços de 3 e 4 anos, em dois casos recentemente observados, tiveram lugar com intervalos menores. Nos partos as antigas técnicas ainda são aplicadas, porém quando parecem surgir complicações procuram logo recursos médicos. A prática de infanticídio de modo geral hoje é repudiada, inclusive porque (segundo expressão de um índio) no meio em que agora vivem, sempre é possível encontrar uma mulher para cuidar de uma criança cuja mãe tenha falecido. A *couvade* ainda é praticada, variando o tempo de resguardo segundo critério individual. Ainda consideram admissíveis os rituais da puberdade, mas as baixas populacionais sofridas pelo grupo e absorção de elementos pela sociedade maior, não possibilitaram nos últimos anos uma provável continuidade dessas tradições. Os sepultamentos não mais são realizados em covas redondas, porém retangulares, continuando os cadáveres a serem colocados com a frente voltada para o nascente "para que possam encontrar o caminho do céu". O corte de cabelo como sinal de luto ainda é observado; e nos funerais as divisões *Pano* e *Hók* continuam atuando pela forma indicada no capítulo antecedente.

Desde o Cocal que não mais se manifestou nenhum xamã no seio do grupo, porém todos relembram saudosamente, sobretudo quando em choque com a direção do Posto por motivo de ordem assistencial. Conforme expressões do líder Kokremun "eles eram homens sabidos que ajudavam a solucionar muitos problemas e, se ainda existissem, não precisariam de tanto remédio de médico e de enfermeiros safados". A ação religiosa cristã ocorrida somente por intermédio de sacerdotes católicos (sobretudo de Frei Gil Gomes) por ocasião de desobrigas, além de batismo, parece ter sido mínima sobre sua própria ética e ideologia. Quanto a proceder desta ou daquela forma, interna ou externamente, consoante o que pôde ser verificado, levam em consideração apenas as circunstâncias em que se encontram face ao poder civil da sociedade envolvente. Com referência ao sobrenatural, pelo menos os mais velhos, parecem continuar coerentes com seus mitos tribais, sendo que, segundo opinião de um deles no momento por outros esposada, "a maneira pela qual o padre havia contado o surgimento dos homens na terra estava errado", e conceituaram como verdadeira aquela revelada pelos seus ancestrais.

A língua original ainda perdura, assim como a transmissão de nomes pessoais indígenas segundo as normas tradicionais; entretanto,

os pais já costumam se comunicar com os filhos mais comumente na língua portuguesa, principalmente quando se encontram na presença de estranhos.

GRUPO DA MONTANHA (Ambaua - Tucuuruí)

A mudança do grupo para junto do Posto do S.P.I., no começo de 1961, como vimos, ocorreu em condições normais após um reconhecimento prévio efetuado por vários componentes do mesmo, embora antes de ser tomada uma decisão final tenham tido divergências. Isto porque, de um lado estavam os que desejavam permanecer com medo de serem mortos pelos *Kupen*; e de outro os que pretendiam a retirada (e acabaram por prevalecer) receando um novo ataque do grupo do Cocal o qual já possuía armas de fogo.

Ao contrário do ocorrido com a facção adversária, que fora compelida pela força a abandonar a antiga aldeia e viera socorrer-se em um meio onde não havia Posto do S.P.I., eram precários os meios de subsistência e as terras já estavam ocupadas por particulares, o grupo em apreciação estabeleceu-se na própria reserva indígena, onde existia um extenso roçado com aproximadamente 35 tarefas (8,7 ha) e puderam logo dispor da proteção oficial. Da antiga aldeia trouxeram para semear as variedades do milho tradicional, *kupá*, amendoim, batata, algodão e urucu e conduziram numerosos cães. Sua população todavia, no período compreendido entre 1958 e 1961, havia diminuído de 74 para 31 indivíduos em parte devido ao surto gripal sofrido naquele ano que provocara o ataque de represália ao Posto, anteriormente aludido.

Assim que o grupo se instalou, o agente do S.P.I. começou a proporcionar aos seus componentes assistência sanitária com a cooperação do médico e dos enfermeiros do hospital da E. Ferro do Tocantins, situado na cidade de Tucuuruí, distante apenas cerca de 40 minutos de viagem em motor da sede do Posto. Após haverem os homens aprendido a conduzir canoa a remo, passaram a visitar assiduamente Tucuuruí. Acontece que, em decorrência de tais contatos, alguns rapazes foram apelidados com nomes pejorativos, segundo a semelhança física com elementos de baixa camada da população regional (Mão de Anta, Zé Preto, Papai Grande, etc.), assim como acontecera em Itupiranga com elementos do grupo do Cocal. Ao mesmo tempo, famílias locais começaram a protestar contra o comportamento dos índios que passeavam pela cidade não raro em trajes sumários (sobretudo as mu-

lheres) e penetravam nas residências para se apossarem de ferramentas, panelas, pratos, talheres e outros utensílios domésticos.

A situação acima, porém, aos poucos pôde ir sendo modificada pelo agente do Posto (Matias de Aguiar) que era antigo habitante da cidade e mantinha bom relacionamento no seio da população. De um lado conseguiu fazer serenar os ânimos daquelas famílias promovendo a devolução ou indenização dos objetos, só permitindo que os índios penetrassem na cidade devidamente trajados e acompanhados por empregados do Posto; e de outro fazendo os índios compreenderem, por intermédio do intérprete Piaré, que poderiam obter por compra as mercadorias desejadas (roupas, facas, espingardas, redes, etc.) desde que trouxessem para vender animais silvestres, peixes, frutos e castanha. Em vista disso, intensificaram os índios as caçadas, principalmente à noite pelo sistema de *espera*, com o emprego de espingarda de cartucho e lanterna, conseguindo obter excedentes apreciáveis para vender em Tucuuruí onde o abastecimento alimentar era então precário. Após haverem se familiarizado com o uso do dinheiro começaram a pedir preços mais elevados pela caça na medida em que subiam os preços dos cartuchos, chumbo, pólvora, lanternas e pilhas. Começaram a coletar a castanha para fins comerciais, incentivados pelo agente do Posto, porém, face a fraca produção do castanhal existente na reserva (cerca de 50 hectolitros por safra), os resultados financeiros lhe foram sempre inferiores aos conseguidos através da caça. Mas nunca deixaram de demonstrar interesse pela coleta do gênero, uma vez que, conforme expressou um dos homens, tal atividade possibilitava mais que as outras a obtenção em uma só vez, de dinheiro para adquirir algum objeto mais valioso. As lavouras continuaram sendo feitas pelo pessoal do S.P.I., com participação apenas ocasional de elementos do grupo, os quais unicamente na fabricação da farinha se empenhavam em produzir excedentes para a venda, sobretudo pela safra da castanha. As transações desde o início foram efetuadas pelos índios individualmente, embora orientadas pelos empregados do Posto, com exceção da castanha que era vendida pelo agente, o qual, em seguida, fazia a entrega diretamente a cada produtor do respectivo saldo. De modo geral os índios pareciam satisfeitos com o modo de vida que passaram a ter, pois o S.P.I., lhe vinha proporcionando anualmente uma roça de subsistência, bem como uma relativa assistência sanitária que foi até melhorada a partir de 1965, quando começou a atuar junto ao grupo a "Missão Novas Tribos do Brasil", através de dois de seus membros (John Snyder e Paulo...), que se alternaram até por volta de 1970 ministrando instrução escolar e doutrina cristã.

Os contatos entre os índios e os habitantes de Tucu-ruí se tornaram normais a partir do momento em que deixaram de ser "saqueadores" e passaram a abastecer com alimentos o mercado local, não se verificando atritos no decorrer das transações, com assistência ou não dos servidores do S.P.I. Por outro lado, tendo sido estabelecidos em uma área legalizada, situada dentro de uma zona de fraca incidência de castanhais, não entraram os índios em choque com arrendatários e coletores regionais, ao contrário do que acontecera com os do Cocal. Na cidade, travaram relações de amizade com religiosos, comerciantes e funcionários públicos, hospedando-se ocasionalmente na residência daqueles com quem conseguiram mais intimidades, mas sem chamá-los "papai" e "mamãe" como faziam os índios acima referidos, talvez porque nunca dependeram desses seus amigos para sobreviver. Os rapazes começaram a frequentar festas familiares e de clubes, assim como as gafieiras na medida em que puderam ir adquirindo melhores roupas e calçados e dispor de dinheiro para satisfazer as extravagâncias. Alguns passaram a namorar mulheres suburbanas, havendo um dos casos resultado em vida marital.

As situações acima apresentadas, no entanto, começaram a sofrer modificações, sobretudo a partir de 1966. A caça foi se tornando cada vez mais rara devido a intensidade com que era procurada e, por outro lado, as sobras destinadas à venda passaram a ser menos disputadas pela população de Tucu-ruí, na medida em que melhorava o abastecimento do mercado com carne bovina procedente de Marabá. Os roçados do Posto também foram sendo gradativamente diminuídos pela insuficiência de pessoal, cuja lotação acabou por ficar limitada a 1 trabalhador braçal. Por incentivo do agente 3 dos homens deliberaram abrir pequenos roçados com a cooperação de regionais, através de mutirões, porém, no ano seguinte não renovaram o plantio, preferindo seguir para o Moju a fim de coletar castanha. Enquanto isso, o agente obteve a participação de alguns rapazes na plantação de um roçado com o único trabalhador do Posto, conseguindo assim pelo menos adiar a crise alimentar que já se pronunciava. Começaram porém a surgir desentendimentos entre os índios e o agente, havendo em uma oportunidade eles declarado que não podiam ajudar na lavoura, pois precisavam caçar e coletar castanha a fim de obterem dinheiro para adquirir objetos que necessitavam. Após 1967, novos atritos continuaram ocorrendo face a política empresarial posta em prática pelo órgão oficial, de igual forma como ocorrera na mesma fase em Mãe Maria. Isto porque foram os índios obrigados a vender somente ao Posto a castanha e outros gêneros, e por preços inferiores aos de Tucu-ruí.

Também porque, passaram a receber os saldos após a venda dos produtos em Belém do Pará.

Entretentes, o homem mais velho do grupo voltou a confeccionar arcos e flechas, a fim de melhorar a renda; porém, sem poder apresentar peças de boa qualidade, devido a falta de matéria prima apropriada (pau d'arco e cana de ubá), nem sempre pôde vendê-los com facilidade e por preços compensadores. A instrução escolar foi interrompida quando o último missionário das "Novas Tribos" deixou o Posto em 1969, ano em que se tornou precária a assistência sanitária, devido o afastamento do agente por motivo de aposentadoria. Em 1970, ocasião em que o Posto tinha apenas como vigilante um trabalhador braçal, o chefe da "Base Avançada de Tucu-ruí (FUNAI/TRAN-SAMAZÔNICA)" após uma visita ao local, assim expressou-se a respeito: "os índios não acreditam mais em nossas palavras...", o pasto está todo enterrado no mato, a roça mal dá para o consumo, muito menos para a venda ou troca, enfim o abandono é total e o descrédito dos índios é a figura marcante da falta de interesse dos que por ali passaram... (Brasil. Fundação Nacional do Índio, 1968-74). Conseqüentemente, houve por bem a 2ª Delegacia da FUNAI determinar a remoção dos remanescentes do grupo para Mãe Maria (1971), porém apenas rapazes solteiros aceitaram de pronto a transferência, havendo a família restante permanecido no Ambaua até o momento em que foi decretada a extinção do Posto, no início de 1974.

As sucessivas reduções populacionais, os contatos assíduos com a sociedade envolvente e a ação exercida pelo órgão protetor, provocaram naturalmente sensíveis modificações na cultura e organização social do grupo, de igual modo ocorrera com o do Cocal. A liderança foi afetada assim que a vida da comunidade começou a girar em função do dinheiro. O agente não prestigiou o líder Kroti com o designativo de *capitão*, como ocorreu com Kokremun em Mãe Maria, nem o fez participante dos lucros oriundos das vendas dos excedentes, inclusive quando feitas por intermédio do Posto, possibilitando a cada qual aplicar os resultados obtidos pela forma julgada conveniente. Em conseqüência, não pôde ele continuar desfrutando no novo processo dos antigos privilégios inerentes à posição. Também tornou-se mínima a ajuda entre os parentes em geral uma vez que os excedentes obtidos no âmbito de cada família passaram a ser via de regra negociados em Tucu-ruí. Decorrido algum tempo desinteressou-se o mencionado líder em continuar como tal, sendo substituído pelo *sobrinho* Kinaré, um dos elementos mais ativos no que tange a produção de bens para transformar em dinheiro. Cedo aprendeu a

expressar-se com relativo desembaraço na língua portuguesa, mas recusou adquirir instrução escolar quando esta se tornou propícia na própria aldeia, pois, conforme falou, não precisava dela para continuar satisfazendo suas necessidades. Procurou incentivar mais as atividades de caça e coleta da castanha, mediante a exploração de áreas mais distantes da margem do Tocantins, mas não tentou influenciar o agente do Posto no sentido de conseguir usufruir vantagens em torno da produção dos demais homens. Após ter sido acometido da crise psíquica antes aludida, no decorrer de uma caçada, passou a ser apontado como xamã (mais precisamente como curandeiro), mas sempre negou que o fosse para servidores do S.P.I. e estranhos. Ocorre que, desde então deixou de frequentar o culto protestante e procurou convencer os outros índios a proceder de idêntico modo, a ponto de ter sido reputado pelo missionário atuante como um entrave ao trabalho que vinha desenvolvendo. Mas logo depois deixou a aldeia e foi trabalhar em outras áreas extraíndo castanha para particulares. Subseqüentemente, atuou também na atração dos índios Kararáô (Kayapó) no Xingu e, mais tarde, integrou-se na turma que pacificou os Kuikateyê, em cujo meio acabou por incorporar-se através de casamento.

Um outro elemento (Payaré), com pretensões à liderança, foi entre os homens quem primeiro procurou adquirir instrução escolar, havendo em aproximadamente 2 anos aprendido a ler e escrever razoavelmente e a fazer as 4 operações básicas de aritmética.⁽⁵⁰⁾ Aderiu à crença protestante e passou a frequentar assiduamente o culto, sempre portando uma Bíblia e vestido com certo esmero, a fim de angariar prestígio. Ao mesmo tempo iniciou vida marital com uma mulher de cor branca e passou a variar a residência entre a aldeia e a casa dos sogros em Tucuruí. Tornou-se porém desde então negligente no trabalho, sem produzir o suficiente para a manutenção da família, passando a viver mais às expensas do *padrasto*. Ao contrário de Kinaré deixou de ter crédito entre os comerciantes com quem estabeleceu transações por não saldar devidamente os compromissos contraídos. Quando a FUNAI determinou a remoção do grupo para Mãe

(50) — Um vocabulário escrito por Payaré, em 1969, é apresentado *ipsis-litteris*, a seguir: Sr. Expedito. Sr.: disse; pediu gira pra mim deixar; nome de qualquer nome: nome do porco do mato; Crôr: nome do guariba é Cubântan; nome do anta é Cucrântan; nome do Cachorro é Lôbor; nome do gente é Cumpên; nome do munher é mântênhan; nome do homem é ménbãm; nome do velho é ménprênquerér; nome do novo é mentuava; nome do moça é menprãm; nome do moço é ménquatuava; nome do criança é ménerärer; nome do mangas é rogóroçou; nome do anoite é ainkarpântân; nome do o dia é rãnpêm; nome do a Casa é ainorên; nome do viado, é ionhãtin; nome macaco éCôcöen. Segue Sr expedito; porque eu, estou muitos ocupados. asina o amigo Paiaré Parakatgê."

Maria, viajou em companhia dos demais, porém deliberou retornar logo para o Ambaua onde continuou levando, até a extinção do Posto ora decretada, o mesmo ritmo de vida iniciado após ter sido alfabetizado, sem demonstrar mais interesse pelo culto protestante.

Enquanto assim acontecia com os homens mais evidentes do grupo, uma mulher comumente chamada Katuré (tia) ou Mamãe Grande, foi-se tornando a figura mais importante da comunidade. Viúva do líder Yonpiti que feriu Kokremun com uma flecha no último choque havido entre os 2 grupos, sempre procurou evitar contatos com os elementos do Cocal. Seu segundo esposo (Papai Grande), que, juntamente com a irmã, foram os únicos sobreviventes de um outro grupo Parkateyê, pelo menos aparentemente nunca passou de figura secundária no seio da família. Na medida em que fazia observações na cidade de Tucuruí, ia ela promovendo alterações na vida do grupo, mediante a introdução de novos processos culinários, regras de higiene, uso de pratos, talheres, bules. Em atenção a um seu pedido, o S.P.I. construiu uma habitação de madeira para a comunidade de acordo com o estilo regional. As medidas tomadas ou as proposições feitas a 2ª Inspeção do S.P.I., de modo geral precediam-se de entendimentos entre ela e o agente, que sempre lhe dispensou a maior atenção. De uma feita, enviou seu filho Payaré (único sobrevivente do primeiro consórcio) para servir o Exército Nacional, porém isso ocorreu em uma ocasião ainda prematura antes de ele ter sido alfabetizado e o dirigente da Inspeção houve por bem devolvê-lo à aldeia. Quando a FUNAI deliberou transferir o grupo para Mãe Maria, recusou-se obedecer, principalmente porque "seus 2 filhos menores já estavam estudando em Tucuruí e em Mãe Maria não existia escola".

A despeito de ter recebido uma razoável assistência sanitária e não sofresse crises de alimentação semelhantes as que atingiram a comunidade do Cocal, foi o grupo sendo depopulado gradativamente em decorrência de mortes causadas por pneumonia, disenteria e outras enfermidades não identificadas. Entre março de 1961 e setembro de 1962, a população diminuiu de 37 para 21 indivíduos: 16 do sexo masculino (6 maiores de 14 anos e 10 menores) e 5 do sexo feminino (maiores de 19 anos). Os 2 indivíduos mais velhos (1 homem e 1 mulher) estavam situados na faixa etária de 40-44 anos; apenas 1 (sexo masculino) existia na faixa de 0-4 anos; e 7 daqueles menores de 14 anos eram *órfãos*. Dividiam-se entre 2 famílias extensas compostas cada uma de 2 famílias elementares ocupando habitações distintas e ainda com a forma de residência uxorilocal. As relações sexuais extramurais ocorriam de modo tão evidente como na aldeia do Cocal. Entre

os anos de 1963 e 1970, 1 mulher adulta foi coabitar fora da aldeia com um índio Tembê que trabalhava no Posto e duas outras transferiram-se para o Cocal, havendo 1 retornado, uma mulher Amanayé sobrevivente de um grupo do Capim foi integrada à aldeia pela FUNAI e 1 *civilizada* passou a viver maritalmente com 1 homem do grupo (Payaré) e ocorreram 4 nascimentos (3 h. e 1 m.). Em contrário, 2 homens mudaram para Mãe Maria (1 para cada aldeia), 1 foi trabalhar em outro posto da FUNAI e registraram-se 5 falecimentos (1 h. e 2 m. incluindo a Amanayé). Assim sendo, restaram na aldeia 16 indivíduos: 12 sexo masculino (7 maiores 14 anos e 5 menores) e 4 sexo feminino (3 maiores de 25 anos e 1 menor de 4 anos). Por fim, em 1971, após a remoção determinada pela FUNAI a única família extensa que ficou no Ambaua, reunindo 2 famílias elementares já sem a antiga feição uxorilocal, compunha-se de 10 indivíduos: 6 sexo masculino — 1 na faixa etária de 40-44 anos, 1 (25-29 anos), 1 (20-24 anos), 1 (5-9 anos) e 2 (0-4 anos) e 4 sexo feminino — 1 (40-44 anos), 2 (25-29 anos) e 1 (0-4 anos).

As primeiras habitações construídas no Ambaua pelos índios, conforme o estilo tradicional, eram de cobertura de palha de duas águas, abertas lateral e frontalmente. Continuaram residindo nelas até cerca de 4 anos após, quando foram ocupar a casa de madeira edificada pelo S.P.I., com quatro divisões internas — 2 laterais (1 para cada família), 1 salão central e 1 cozinha. Entretanto, desde cedo passaram a dormir em redes com mosquiteiros adquiridos no comércio e mais tarde também em camas com colchões de palha. No que respeita a outros objetos do equipamento doméstico, sempre procuraram atingir os níveis *civilizados*, assim como os índios do Cocal. Deixaram de cortar os cabelos à maneira tradicional, de usar a pintura corporal e ornatos de confecção própria.

A subsistência passou a ocorrer predominantemente através da caça (a atividade mais importante após a pacificação), sendo suplementada por gêneros colhidos nas roças, alimentos adquiridos no comércio e raramente pela pesca. A caça começaram a efetuar desde cedo pelo sistema de *espera* que lhes foi ensinado pelos empregados do S.P.I., com o emprego de espingarda e lanternas, havendo em consequência, deixado de utilizar cães assim como o arco, a flecha e a borduna. A pesca passaram a realizar apenas com linhas e anzóis. O plantio das espécies tradicionais trazidas da antiga aldeia, logo abandonaram, e limitaram-se a prosseguir consumindo o milho, arroz, mandioca e batata cultivados pelo Posto. A farinha, desde quando aprenderam a fabricar, começaram a produzir tanto para alimentação em substituição ao beiju, como para venda. Nunca se interessaram pelo cultivo do tabaco, ape-

sar de o fumo haver se tornado habitual entre os homens do grupo. A criação de porcos e galinhas sempre foi mínima pouco influenciando na subsistência do grupo. A cestaria continuou sendo processada apenas pelo homem mais velho que, no entanto, não aprendeu a confeccionar tipitis, a despeito de seu emprego na prensagem da farinha. As mulheres deixaram de fiar o algodão e de participar da coleta de frutos silvestres e colheita dos roçados.

As antigas competições (corridas de toras e lançamento de flecha) assim como as danças com máscaras, só efetuaram nos 2 primeiros anos após a chegada no Ambaua. Os intervalos de 3 a 4 anos nos nascimentos e a *couvade* continuaram observando. O infanticídio, consideram hoje uma prática inadmissível como os índios do Cocal. Nenhuma cerimônia de puberdade pôde ser verificada nos 13 anos em que habitam no Ambaua, uma vez que todas as mulheres já chegaram após essa fase e a única nascida no local, encontra-se com apenas 4 anos de idade. No luto e cerimoniais fúnebres as antigas práticas foram abandonadas, sendo os cadáveres agora enterrados em sepulturas retangulares de igual modo como no meio regional.

O único xamã que possuíam por ocasião da chegada ao Posto, reputado como mau, costumava demonstrar contrariedade nos momentos em que o agente aplicava medicamentos nos outros índios. Ele próprio quando adoeceu, alguns meses após, não aceitou remédios e acabou falecendo abandonado em um tapiri, não tendo sido sepultado. Continuaram temendo-o e, recentemente, por ocasião da queima de um roçado, abrangendo o lugar onde ele faleceu, os que se achavam na aldeia atravessaram o rio com receio de serem mortos pela fumaça de seus ossos. O xamã surgido posteriormente (Kinaré), conforme já foi referido, chegou a exercer certa influência sobre o grupo, mas o fato de não desejar ser ridicularizado pelos *civilizados*, talvez lhe tenha impedido integrar-se mais efetivamente na atividade. A influência religiosa cristã através do catolicismo não foi além do batismo, apesar dos contatos mantidos com sacerdotes católicos. A recebida por intermédio dos missionários protestantes de modo continuado, concomitantemente com a instrução escolar, parece ter sido marcante, tanto no aspecto ético como no sobrenatural. Os que frequentaram o culto tornaram-se menos egoístas no que tange a aplicação dos lucros adquiridos através do trabalho próprio e em certas ocasiões voltaram a cooperar entre si como no ambiente tribal. Um dos homens em uma oportunidade, após reivindicar com certa energia ao agente do Posto uma melhor assistência da FUNAI acabou por declarar que estava falando assim "mas não pensava mais matar ninguém porque temia Deus".

Todavia, após o afastamento do último missionário da aldeia não continuaram comparecendo ao culto da igreja existente na cidade de Tucuruí.

A língua original e a transmissão de nomes pessoais continuaram observando segundo a tradição, porém, assim como no âmbito do grupo de Mãe Maria (Cocal), pelo menos na presença de estranhos os pais se comunicam com os filhos no idioma português.

GRUPO DO IGARAPÉ DOS FRADES (ou Ladeira Vermelha - Mãe Maria)

Ao contrário do ocorrido com os grupos do Cocal e da Montanha, que abandonaram o antigo ambiente para estabelecer-se à margem do Tocantins, o grupo ora em apreciação foi pacificado pela FUNAI, em 1958, na área onde se achava confinado sob pressão da frente agropecuária estabelecida ao longo da rodovia PA-70. Conforme já foi referido, não tendo sido respeitada pela citada frente a interdição da área, obtida pela FUNAI, reagiram os índios violentamente provocando um pânico generalizado em toda a região. Todavia, logo em seguida, conseguiu a FUNAI restabelecer com eles os contatos amistosos, promovendo sua remoção para o interior de Mãe Maria. Acontece que, a remoção foi realizada sem preparo antecipado de roças e para o lugar denominado Maguari (rio Jacundá), sujeito a inundações e conhecido pela incidência de malária⁽⁵¹⁾, onde os índios passaram a viver através da caça, coleta de frutos silvestres, assim como de farinha e de outros gêneros fornecidos pela FUNAI. Em consequência, adquiriram enfermidades, e decorridos alguns meses, faleceram 4 mulheres adultas (com idades variando entre 30 a 40 anos) e 5 crianças. As condições do grupo só melhoraram após ter sido transferido para a atual localização (Ladeira Vermelha), distante 4 km da sede do Posto e afastada 1 km da rodovia (2º semestre de 1970), quando começou a ser assistido permanentemente por um enfermeiro e tendo melhor condição de subsistência.

(51) — Em 44 amostras obtidas pelo CEM (Campanha de Erradicação de Malária) entre os índios da Ladeira Vermelha em 1969, 37 resultaram positivas (84%); e em 37 amostras colhidas entre os índios do Km 30, 11 foram positivas (30%). (Brasil. Fundação Nacional do Índio, 1967: 74). Em 1970, os 44 daquela aldeia vacinados contra varíola, apresentaram a reação inflamatória "com a resposta máxima ou primária", atestando assim "a ausência de imunidade anterior à vacinação e a suscetibilidade desses índios à varíola" (Vieira Filho, 1970: 359). Além desses índios apresentaram também reação inflamatória "com a resposta máxima ou primária" 90 índios Xikrin, 43 Suruí e 22 Gaviões do Km 30 (ibid.). O citado autor ainda com referência ao assunto assim se expressa: "A mortalidade do grupo será total para a varíola, numa população não vacinada, vivendo em condições precárias da coleta-caça-pesca, sofrendo de malária endêmica, sem assistência adequada para as situações de emergência, agravada pela ausência de resistência genética" (ibid.).

A vida da comunidade desde então passou a ser gerida pelo Posto de forma mais acentuadamente paternalista do que no Maguari. Os homens foram logo engajados juntamente com os trabalhadores do Posto nos serviços de lavoura, em horário de 8 horas diárias com intervalo para o almoço e descanso aos sábados e domingos. As atividades de caça e coleta da castanha passaram a ser orientadas, pelo agente da FUNAI, a última tendo em vista a obtenção de excedentes para fins comerciais. Os gêneros colhidos para alimentação, individual ou coletivamente, foram submetidos a controle no que tange a sua distribuição, assim como o líquido da renda produzida pela castanha coletada, só sendo possibilitada a utilização unicamente pelo próprio produtor do apurado na venda de artefatos (arcos, flechas, plumária, etc.). A administração começou também desde cedo introduzindo o uso de roupas, assim como de novos utensílios domésticos e ferramentas destinadas ao processamento da economia. O asseio individual e a limpeza da aldeia começaram também a ser orientados, ao mesmo tempo que a alimentação, tendo sido impedida a confecção exagerada do bolo no tradicional forno de terra, porque, como o consumo nem sempre era imediato, ocorriam em consequência constantes casos de disenteria.

Ao mesmo tempo, foram tomadas medidas para sustar a saída de indivíduos do grupo que já vinha sendo realizada por parte do líder e de outros elementos do Km 30; e os contatos entre os dois grupos passaram a ser controlados, sobretudo por motivo de ordem sanitária. Os contatos diretos entre os índios e regionais foram vedados, assim como as visitas à aldeia a não ser quando autorizadas pelos setores de direção da FUNAI. Os índios receberam instruções no sentido de não ultrapassarem os limites da propriedade em suas atividades de caça e coleta, a fim de serem evitados atritos; e também para não se aproximarem da rodovia PA-70 onde ocorre um trânsito bem significativo de veículos. Apesar dessas precauções algumas violações ocorreram, tendo um elemento do Km 30 transmitido doença venérea a uma mulher da aldeia. E no próprio âmbito do Posto foram alguns índios apelidados ("Guarasuco, Baixinho, Boêmio, Roberto Carlos, etc.) de igual forma como havia ocorrido com os homens dos outros grupos.

Como agente importante na integração do grupo deve ser mencionado o índio Kinaré, a partir do momento em que se incorporou ao mesmo por motivo de casamento e assumiu sua liderança. Para a FUNAI tornou-se um elemento valioso, uma vez que, em decorrência de sua atuação, aquelas programações puderam ir sendo postas em prática, de modo geral, sem maiores dificuldades; e além disso passou a

atuar como auxiliar de enfermeiro, aplicando injeções e outros medicamentos e orientando práticas de higiene. Para o próprio grupo tornou-se igualmente valioso, tendo em vista a ação constante desenvolvida na obtenção de benefícios materiais da FUNAI, seja através da reversão dos lucros referentes aos excedentes produzidos ou das verbas assistenciais. De modo geral é estimado no seio da comunidade, a despeito das constantes intrigas feitas contra si pelos elementos do Km 30, objetivando provocar seu desprestígio e conseqüente retirada da aldeia. Pelo que pôde ser observado, parecem sentir-se desamparados quando Kinaré se afasta da aldeia e, em uma ocasião, havendo ele ameaçado retornar à "Montanha", face alguns desentendimentos havidos por motivos sexuais, foram-lhe pedir para assim não proceder. Por seu lado, aparenta Kinaré satisfação pelo papel que está assumindo e demonstra empenho em conservar, a despeito de certas atitudes contraditórias, aliás bem compreensíveis no estado de transição em que se encontra. Por exemplo, evita sempre que possível ser fotografado em companhia dos outros índios em público, somente se dirige a eles na própria língua forçado por circunstâncias e com visível acanhamento; e, conforme já foi registrado, não admite ser apontado como xamã. Mas quando é interpelado por estranhos sobre atitudes suas que não se coadunam com os padrões *civilizados*, como no caso das mulheres que desfruta, ele as justifica em função do que é válido no próprio meio social, havendo de uma feita assim se expressado: "os índios não são como os cristãos que brigam por causa dessas coisas, nós somos diferentes de vocês".

A posição assumida por Kinaré concomitantemente com as modificações introduzidas na vida da comunidade, provocaram de imediato o desprestígio do antigo líder (Kohoré) que deixou de representar qual quer papel relacionado à função, não tendo conseguido obter outra esposa após ter enviuvado. Em vista disso começou a dar provas evidentes de frustração. Tornou-se mal humorado, evitando travar diálogos e, embora já familiarizado com o uso de remédios, em uma ocasião não consentiu ser vacinado, alegando que não estava doente. Em seguida, passou a insistir freqüentemente que desejava ir praticar o coito com mulheres públicas de Marabá, cuja existência soube por intermédio dos índios do Km 30. Face a insistência, o agente do Posto permitiu que ele fosse à cidade acompanhado de Kinaré e de um trabalhador, que receberam instruções no sentido de não lhe ser possibilitada oportunidade de praticar qualquer inconveniência. Passeou bastante, visitou casas comerciais onde lhe adquiriram alguns objetos para uso pessoal, mas não o conduziram ao meio onde pretendia satisfazer seu

principal desejo. Ao retornar a aldeia, segundo Kinaré, contou aos demais que havia tido relações sexuais com várias mulheres de Marabá, mas não havia gostado de nenhuma e as índias eram melhores. Desde então, tornou-se mais alegre e comunicativo parecendo estar mais conformado com a situação.

Os 54 indivíduos que compunham o grupo, em 1968, estavam divididos entre 28 do sexo masculino (18 maiores e 10 menores de 15 anos) e 26 do sexo feminino (20 maiores e 6 menores de 15 anos), os quais, segundo informantes da FUNAI ocupavam 6 habitações dispostas em círculo. No ano seguinte, quando já se encontravam no lugar Maguari, após os 9 falecimentos antes mencionados (4 mulheres adultas e 4 crianças), os 45 indivíduos que formavam o grupo estavam assim distribuídos: 25 do sexo masculino (18 maiores e 7 menores de 14 anos) e 20 do sexo feminino (16 maiores e 4 menores de 14 anos). Entre 1969 e 1972, incorporou-se a comunidade 1 homem adulto (Kinaré) faleceu 1 homem solteiro epilético, nasceu 1 criança do sexo masculino, 1 família (marido, mulher e 2 filhos — 1 menor de 14 anos) e 1 moça mudaram-se para a aldeia do Km 30. Existiam no último ano 4 homens viúvos e 5 solteiros para somente 1 mulher disponível em idade de procriação, considerando-se que Kinaré além da esposa propriamente dita, mantinha então sob seu controle mais 2 mulheres (1 irmã verdadeira e outra classificatória da esposa). As antigas famílias extensas de residências uxori-local já não subsistiam e os 41 indivíduos restantes estavam distribuídos entre 11 famílias elementares, ocupando 4 habitações. Segundo o sexo e as classes de idades encontravam-se assim divididos: 24 sexo masculino — 1 (60-64 anos), 0 (55-59 anos), 0 (50-54 anos), 1 (45-49 anos), 2 (40-44 anos), 3 (35-39 anos), 1 (30-34 anos), 1 (25-29 anos), 4 (20-24 anos), 2 (15-19 anos), 2 (10-14 anos), 5 (5-9 anos) e 2 (0-4 anos); 17 do sexo feminino — 0 (60-64 anos), 0 (55-59 anos), 0 (50-54 anos), 1 (45-59 anos), 1 (40-44 anos), 0 (35-39 anos), 2 (30-34 anos), 2 (25-29 anos), 3 (20-24 anos), 3 (15-19 anos), 0 (10-14 anos), 2 (5-9 anos) e 3 (0-4 anos).

Os Kuikateyê ainda constroem as habitações com cobertura de palha de duas águas, abertas lateral e frontalmente. Porém, assim como se verifica entre os 2 outros grupos, em substituição às esteiras de palha, passaram a dormir em redes e a usar roupas fornecidas pela FUNAI. Na alimentação o sal e o açúcar se tornaram usuais e também já ocorre o consumo de pão de trigo, bolachas, leite em pó ou condensado, ocasionalmente. Face as restrições impostas quanto a confecção do bolo no forno de terra, a comida vem sendo preparada em panelas

de metal, e as refeições feitas com o emprego de pratos, colheres e facas. Na caça as espingardas de cartucho substituíram o arco e a flecha que agora são fabricados apenas para efeito de recreação ou para venda. A pesca só ocasionalmente efetuam no rio Jacundá (com linha e anzóis de aço), após terem se mudado para a atual localização. O uso do sabão na lavagem de roupas, utensílios e asseio corporal já ocorre habitualmente. A cestaria e a fiação do algodão ainda continuam sendo praticadas pelos homens e mulheres, respectivamente segundo a antiga divisão de trabalho; entretanto, os serviços das roças, vêm sendo alterados, pois o plantio e colheita, já se verificam com uma menor participação feminina face a orientação imprimida pelo Posto.

As práticas relacionadas à gestação, parto, *couvade*, puberdade e cerimonial fúnebre ainda perduram de acordo com a tradição. A corrida de toras, a competição com o arco e a flecha e as danças ainda prosseguem realizando. O xamanismo, na parte referente ao curandeirismo, não se mostra tão freqüente após o grupo ter sido localizado em Mãe Maria, talvez face a introdução do tratamento médico. Segundo informantes, o homem apontado como xamã ("Roberto Carlos"), já não *canta* tão freqüentemente como antes; e Kinaré nunca foi visto no exercício da atividade após ter se radicado no grupo. O emprego da língua portuguesa ainda mostrava-se muito restrito, em 1972, talvez devido a atuação de Kinaré como intermediário nas comunicações.

CONCLUSÃO

Pelo que foi apreciado introdutoriamente, os indígenas situados nos EE.UU. e no Brasil parecem ter experimentado certas situações semelhantes, a partir de quando começaram a ser integrados nos sistemas sócio-econômicos dos colonizadores, as quais em linhas gerais podem ser assim apresentadas: perda, redução e fracionamento dos antigos territórios tribais; descaracterização das culturas tradicionais, seja através de contatos diretos com as populações nacionais ou compulsoriamente por efeito de ações administrativas e religiosas; obtenção precária de novos elementos culturais para uma, pelo menos razoável, adaptação aos sistemas envolventes; acentuadas depopulações ocasionadas por enfermidades, insuficiência alimentar e mudança de ambiente; discriminações sofridas através dos contatos — segregações, marginalizações, inferior cotação da mão de obra em idênticas condições com os *civilizados* e alto índice de desemprego (EE.UU.). Conseqüentemente, grande parte dos grupos indígenas atingidos pelo processo foram desaparecendo, quando não por motivo de epidemias através de incorporação gradativa no âmbito das sociedades envolventes, a despeito da forte resistência manifestada (enquanto grupos sociais) contra a assimilação. Aquelas situações desde o passado até o presente mostraram-se tão constantes e evidentes que, nos últimos tempos, além das manifestações de círculos intelectuais, os próprios governos e entidades religiosas já procuram formular novas políticas menos prescritivas e paternalistas para serem provavelmente aplicadas entre as populações tribais.

Os Gaviões de Oeste (Parkateyê), após anos de conflitos com as frentes pastoril e agrícola que penetraram em seu território (Grajaú-Pindaré), a partir do momento em que a outra facção da tribo (Pukopüe) estabeleceu paz definitiva com essas frentes (1850), mudaram-se para o médio Tocantins onde continuaram vivendo em relativo isolamento. Ocorre que, como vimos, a citada região começou a ser anos mais tarde ocupada por frentes nacionais em função de uma economia extrativista relacionadas sobretudo à extração da castanha-do-pará, que passou a nor-

tear praticamente toda a existência regional: regulamentação e ocupação das terras existentes; desenvolvimento da navegação fluvial; expansão da pecuária com emprego de capitais adquiridos através de sua comercialização; surto de mineração na fase em que o gênero deixou de ser cotado nos mercados estrangeiros (2ª Guerra Mundial), mas em grande parte possibilitado pelos mencionados capitais; desenvolvimento de um centro urbano (Marabá) em local de precárias condições de salubridade, pelo fato de ficar em uma posição estratégica para o escoamento da produção; e aparecimento de novas frentes de expansão (agrícola e pastoril) ao longo de uma rodovia (PA-70), construída principalmente para ser "a estrada da castanha", e que provocou a decadência da navegação fluvial.

No novo ambiente os Gaviões passaram também a ter sua vida afetada pela castanha, desde quando isolados, haja vista os choques armados em que se empenharam com os extratores do gênero, choques esses que, em fase relativamente recente, chegaram a alcançar repercussão nacional. De um lado, realizavam eles constantes incursões fcsse para defender os meios de subsistência ou em decorrência da aversão acumulada contra os *brancos* durante longos anos, a qual chegou a se refletir em sua própria mitologia. De outro lado, os membros da sociedade nacional, envolvidos ou não na exploração da castanha, reputavam os Gaviões como assassinos e traiçoeiros e, de quando em vez, organizavam ou estimulavam ações armadas para exterminá-los ou afastá-los da zona dos castanahis. Pela expressividade, dentre outras manifestações, pode-se salientar a reportagem publicada pela revista "O Cruzeiro", antes mencionada, e outra vez a seguir evidenciada em alguns trechos: a reportagem "dará aos leitores de "o Cruzeiro" uma idéia exata do grau de barbárie a que se entregam os Gaviões... tão requintadamente perversos nas suas matanças"...; nas matas do Tocantins "o *slogan* do S.P.I. — morrer se preciso matar nunca, afigura-se um despropósito"; "o ódio que os habitantes marginais das povoações do Tocantins votam ao S.P.I." por "considerar propriedade natural dos indígenas os imensos castanahis que se localizam à margem direita do rio"...; "o que nos deve preocupar é que os Gaviões estão matando brancos numa longa faixa do Tocantins" (Silva, 1951). Em vista disso, o S.P.I. tinha dificultada sua atuação quando procurava defender as terras dos índios ou provocar a punição dos crimes contra eles cometidos, pela forte oposição que lhe faziam empresários, políticos regionais e até o Executivo Estadual. Ao mesmo tempo, era atingido hostilmente pelos índios sobretudo nos momentos em que falha-

vam nos Postos recursos materiais, pois seus funcionários passavam a ser tão mal reputados como os demais elementos da população regional.

Após a pacificação, os componentes do grupo em maior evidência (Cocal), continuaram girando seus problemas sobretudo ainda em torno da extração da castanha, a fim de obterem dinheiro para melhorar as condições de vida. Conseqüentemente, entraram em desentendimentos com empresários regionais, funcionários do S.P.I. — FUNAI e entre si; e sua remoção para o interior das terras que lhes pertencem (Mãe Maria) foi efetuada após o S.P.I. ter resolvido explorar os castanahis aí existentes.

Em suma, o processo de integração dos Gaviões à sociedade nacional vem apresentando os seguintes aspectos: significativa baixa populacional (cerca de 50%) e maior ainda desequilíbrio entre os sexos (64%); desaparecimento das famílias extensas; redução das atividades de subsistência (principalmente da lavoura) devido o interesse em produzir para fins lucrativos; insuficiente produção de excedentes para satisfazer as novas necessidades adquiridas; modificações em torno das lideranças, em decorrência da individualização do trabalho e ingresso em economia monetária, assim como por interferência da administração; falta de uma instrução escolar necessária para enfrentar problemas atuais; assistência sanitária ainda insuficiente, embora que já melhorada em relação aos primeiros tempos; utilização da força física para tomada de posse de seu território legal; mudanças compulsórias sem serem tomadas certas providências antecipadas referentes à subsistência, saúde e localiação, embora que basicamente possam ser justificadas tais mudanças tendo em vista a garantia da propriedade tribal e melhoria das condições de vida da comunidade; abandono, declínio ou alteração de práticas tradicionais relacionadas ao ciclo de vida, festas, xamanismo e cerimonial fúnebre, devido a depopulação e influências externas; desajustamentos sofridos por indivíduos apartados do grupo, originados pela própria origem étnica; e relaxamento do uso da língua original, principalmente na comunicação entre adultos e crianças. De qualquer modo, os Gaviões procuram conservar uma relativa autonomia e manter seus antigos valores (mesmo os pertencentes aos 2 grupos mais aculturados) que não perdem ocasião de destacar em confronto com os dos *brancos*. Nota-se que desejam cada vez mais atingir os níveis de vida *civilizados* (ganhar dinheiro para melhorar o equipamento doméstico, usar boas roupas e calçados, enfim des-

frutar de melhor conforto), mas mantendo a própria identidade indígena e sendo respeitados como tal.

Os Gaviões, entretanto, poderiam ser conduzidos para uma integração mais harmônica no seio da sociedade nacional, sobretudo porque, sendo proprietários de terras onde existem amplos recursos naturais, formam um grupo economicamente privilegiado. Tomando-se como orientação normas existentes no "Estatuto do Índio" e proposições aprovadas em seminários e congressos anteriormente mencionados (mediante convênios ou diretamente por parte da FUNAI), uma programação com tal propósito em princípio talvez pudesse ser levada a efeito através dos seguintes itens: manter por todos os meios legais existentes a integridade da área indígena (Mãe Maria) para utilização comunal por todos os membros da comunidade, não possibilitando seu fracionamento entre as famílias existentes; diminuir o desequilíbrio entre os sexos, criando condições para os homens solteiros e viúvos efetuarem casamentos com mulheres Pukopüe e de outros grupos Timbira, preferivelmente que com mulheres regionais como está acontecendo; estimular o artesanato indígena, tendo em vista não só a produção para venda como a continuidade de sua utilização no âmbito interno; possibilitar meios materiais suficientes para a ampliação das lavouras, através do cultivo das plantas já conhecidas e de outras adaptáveis ao ambiente, inclusive de árvores frutíferas, visando tanto a melhoria da subsistência como a produção de excedentes; introduzir a pecuária (especialmente a criação de bovinos), em áreas onde possa se expandir sem prejuízo das lavouras e dos castanhais, uma parte para ir sendo dividida entre as famílias para uso particular, mas regulamentada sua alienação; incentivar a continuidade das festas tradicionais, sobretudo as relacionadas com os ciclos de trabalho; ministrar instrução escolar embora sem caráter compulsório (incluindo a alfabetização na língua indígena), acompanhada do aprendizado de novas artes e ofícios mais convenientes ao meio rural; aplicar uma assistência sanitária permanente, inclusive com a participação gradativa de índios de ambos os sexos nos trabalhos básicos de enfermagem (como já o fazem os líderes Kokremun e Kinaré) e introdução de regras de higiene; introduzir um tipo de habitação que tenha semelhança com o tradicional, mas com melhores condições de habitabilidade (preferencialmente de madeira), para suprimir as casas embarreadas de má qualidade que agora estão construindo no estilo regional; transmitir aos índios as técnicas necessárias para que eles próprios possam armar suas habitações; remunerar os líderes ou quaisquer outros indivíduos nos trabalhos executados no interesse da admi-

nistração oficial (por exemplo, na safra da castanha), através dos lucros obtidos na produção global e não da renda individual dos demais índios, haja vista os desentendimentos já havidos no grupo do Km 30. Por fim, criar condições favoráveis para a instalação de um *conselho tribal* com a participação de elementos dos dois grupos-locais, para discutir com os funcionários da FUNAI todos os assuntos que digam respeito aos interesses da comunidade, incluindo as cotações oficiais atribuídas aos gêneros produzidos e aplicação dos resultados financeiros originados pela utilização do patrimônio indígena.

SUMMARY

The Gavião indians are considered the most warriors among all the Timbira indians. In the beginning of the last century they got settled in a rustic region between the Grajau and Pindaré rivers (Maranhão state) divided into many villages. The distinction between East Gaviões ("Pukóbye, Paicobez, Paicogês") and West Gaviões or Forest Gaviões (Parkateyê) began after 1850, when the Brazilian people were established for good in that region. The part of the tribe (Parkateyê) who couldn't trust the peace proposed for them, emigrated to west and got settled in an area close to the right border of the middle and low Tocantins river and in headwaters of the Capim river (Pará state). In this new area they divided themselves into many local-groups, and at that time a new conflict emerged among the groups. They practiced hostilities against other indian groups and against Brazilian nut collectors in a front of 180 km.

In 1937 the S.P.I.'s personnel started in the Tocantins region, the pacification of Gavião indians through a S.P.I. post located on Ipixuna (actual Itupiranga municipality) but the conflicts didn't stop and these indians were only pacified in 1969. On account of those strifes and also by diseases gotten at the time of the contacts with Brazilian people and with the S.P.I. post the indians suffered a populational decreasing. Today, under the administration of FUNAI (Fundação Nacional do Índio) they are divided into many local groups: Cocal group (or Km 30 — Mãe Maria) pacified in 1956, at the present time with 38 indians; Montanha group, pacified in 1961, at the present time with 10 indians; Igarapé dos Frades group (or Ladeira Vermelha — Mãe Maria) pacified in 1969, at the present time with 41 indians.

The West Gavião indians (Parkateyê) like other Timbira indians were gathered into the east nucleus of the "cultural area of Tocantins-Xingu" (Galvão, 1959: 29-31), composed in the majority by indian groups from Jê origin who made resistance to Brazilian acculturation. When the West Gavião indians were isolated, they preserved all their old socio-cultural standards, but after their pacification, on account of populational decreasing, external contacts and policy used by S.P.I. and FUNAI the West Gavião indians showed alterations in the socio-cultural context, and are now in an accelerated process of integration by the Brazilian society.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- ARNAUD, Expedito
1964 — Notícia sobre os índios Gaviões de Oeste-Rio Tocantins, Pará. B. Mus. Pa. Emílio Goeldi, Belém, n. ser. Antrop. 20, 25 p. il.
1973 — Aspectos da legislação sobre os índios do Brasil. Publ. Avulsas Mus. Pa. Emílio Goeldi, Belém, 22, 45 p.
- AVIAO sai para impedir expedição punitiva de Imperatriz contra Gaviões. A 1969 — *Província do Pará*, Belém, 10 ago., 1969.
- BARRUEL DE LAGNEST, H. D.
1958 — *Marabá. Cidade de diamante e da castanha*. São Paulo, Anhambi, 103 p., il.
- BRASIL. Leis, decretos, etc. Assuntos Indígenas
1969 — *Fundação Nacional do Índio*, [s. 1.] 40 p.
1974 — *Fundação Nacional do Índio*, Brasília. 50 p.
- BRASIL. Fundação Nacional do Índio
1968-74 — Documentação do Arq. da 2.ª Delegacia Regional. [Inédito]
- BRASIL. Serviço de Proteção aos Índios
1937-67 — Documentação do Arquivo da 2.ª Inspeção Regional do S.P.I. Belém. [Inédito].
- BROOKS, Edwin et alii
1973 — *Tribes of the Amazon in Brazil 1972. Report for the Aborigenes Protection Society*. London, C. Knighth. 201 p., il.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL
1972 — Relatório do terceiro encontro sobre pastoral indígena. Brasília, 2-24 de abr. de 1972, 13 p. [Mimeog.].
- COUDREAU, Henri
1897 — *Voyage au Tocantins-Araguaya, 31 décembre 1896 — 23 mai 1897*. Paris, A. Lahure. 298 p. il., mapa.
- CROCKER, William H.
1967 — The Canela messianic movement: an introduction. *Atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica*, Belém, 1966. CNPq. v. 2 Antrop. p. 69-83.
- DEGLER, Carl N.
1973 — Índios e outros americanos. *Diálogo*, Rio de Janeiro, Seção especial: 6(2): 31-38.

DIAS, Manuel Nunes

- 1970 — **Fomento e mercantilismo: A Companhia geral do Grão Pará e Maranhão (1753-1778)**. Belém, Univ. Federal do Pará. v. 1. 543 p. il., map. (Col. Amazônica. sér. José Veríssimo).

DIÉGUES JUNIOR, Manuel

- 1960 — **Regiões culturais do Brasil**. Rio de Janeiro, Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais. 395 p. il.

DINIZ, Edson Soares

- 1968 — **Relatório de Excursão Etnológica às tribos Jê do Brasil Central**. Tribos visitadas: Apinagé, Krikatí e Pucobiê. Localização: Sertões de Goiás e do Maranhão. [Inédito].
- 1972 — **Os índios Makuxi do Roraima: sua instalação na sociedade Nacional**. 181 p. il., map. (Tese doutoramento. Fac. Filos. Ci. Letras, Marília, S. Paulo).

ESTADOS UNIDOS. BUREAU OF INDIAN AFFAIRS.

- 1966 — **Federal Indian policies: a summary of major developments from the pre-revolutionary period to the 1960's**. 26 f. [Mimeografado].

É UMA Índia que sonha com a medicina. **A Província do Pará**, Belém, mar., 1973 — 1973.

FERNANDES, Florestan

- 1963 — **Personalidade do marginal**. In: LEITE, Dante Moreira. **Personalidade**, São Paulo, Ed. Nacional. p. 274-302.

FUNAI será rigorosa para punir o esbulho ao índio. **A Folha do Norte**, Belém, 1969 — 9-10 mar., 1969.

GALVÃO, Eduardo

- 1959 — **Aculturação indígena no rio Negro**. **B. Mus. Pa. Emílio Goeldi**, Belém, n. sér. Antrop., 7, 10 p., il.
- 1960 — **Áreas culturais indígenas do Brasil; 1900-1959**. **B. Mus. Pa. Emílio Goeldi**, Belém, n. sér. Antrop. 8, 41 p. mapa.
- 1963 — **Elementos básicos de horticultura de subsistência indígena**. **B. Mus. Paul.**, São Paulo, n. sér., 14: 120-44, il.

LARAIA, Roque de Barros & MATTA, Roberto da

- 1967 — **Índios e castanheiros**. São Paulo, Difusão Européia do Livro. 146 p. il., map. (Corpo e alma do Brasil, 21).

MAIA, Raymundo Nonato

- 1938 — **Relatório apresentado ao Inspetor Regional do S.P.I. no Pará sobre os índios Gaviões**. [Inédito]

MATTA, Roberto da

- 1967 — **Grupos Jê do Tocantins**. Atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica, Belém, 1966. Rio de Janeiro, CNPq. v. 2: Antrop. p. 133-143.
- 1973 — **Mito e autoridade doméstica**. In: **Ensaio de Antropologia Estrutural**. Petrópolis, Ed. Vozes p. 19-62.

MELATTI, Julio Cezar

- 1967 — **Índios e Criadores — A situação dos Krahó na área pastoril do Tocantins**. Rio de Janeiro, Inst. Cien. Sociais, 166 p. il. mapa. (Monografias do I.C.S., 3).

MOREIRA NETO, Carlos de Araujo

- 1960 — **A cultura pastoril do Pau D'Arco**. **B. Mus. Pa. Emílio Goeldi**, Belém, n. sér. Antrop., 10, 112 p. il., mapa.
- 1971 — **A política indigenista brasileira durante o século XIX**. 2 v. (Tese doutoramento. Fac. Filos. Ci. Letras, Rio Claro, São Paulo).

MURDOCK, George Peter

- 1949 — **Social Structure**. New York, Macmillan. 387 p.

NIMUENDAJU, Curt

- 1946 — **The Eastern Timbira**. Univ. Cal. Publ. Arch. Ethnol., Berkeley, 41, 357 p. il. map.

- 1956 — **Os Apinayé**. **B. Mus. Pa. Emílio Goeldi**, Belém, 12, 150 p. il., mapa.

NIMUENDAJU, Curt & METRAUX, Alfred

- 1948 — **"The Amanayé"**. In: **HANDBOOK of South American Indians**. **Bull. Bur. Amer. Ethnol.** Washington, 143(3): 199-202.

NIXON, Richard M.

- 1973 — **Mensagem sobre o problema do índio**. **Diálogo**, Rio de Janeiro, seção especial, 6(2): 39-46.

NOVA missão da FUNAI vai unir-se à expedição. **A Folha do Norte**, Belém, 1969 — 30-31 julh., 1969.

NUNES, Dorival Pamplona

- 1946 — **Relatório da viagem ao Tocantins (PIA Gaviões) a fim de verificar "in-loco" o ocorrido a 16 do corrente naquele Posto**. Apresentado a 2.ª Inspeção Regional do S.P.I. [Inédito].

OLIVEIRA, Lamartine Ribeiro de

- 1969 — **Relatório da missão de observação, levada a efeito na região Sul do Pará, na rodovia PA-70, para verificar ocorrências entre os índios Parkategê-Gaviões — e colonos intrusos na área interdita pelo decreto 63.515 de 31 de outubro de 1968**. Apresentado a 2.ª Delegacia da FUNAI. [Inédito]

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de

- 1964 — **O índio e o mundo dos brancos — A situação dos Tukúna do alto Solimões**. São Paulo, Dif. Européia do Livro. 143 p. il.
- 1972 — **A Sociologia do Brasil Indígena (Ensaio)**. São Paulo, Tempo Brasileiro. 149 p.

PARÁ. INSTITUTO DO DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO-SOCIAL

- 1968 — **Zona do Itacaúnas, Diagnóstico sócio-econômico**, Belém, 93 p. mapa. (Estudos Paraenses, 27).

PATERNOSTRO, Júlio

- 1945 — **Viagem ao Tocantins**. São Paulo, Ed. Nacional. 348 p., mapa (Brasiliana, 248).

PRADO JUNIOR, Caio

- 1957 — **Formação do Brasil contemporâneo: colônia**, 5 ed. São Paulo; Ed. Nacional. 390 p.

RECENSEMENTO GERAL DO BRASIL, 6, 1950

- 1956 — **Censo demográfico**. Pará. Rio de Janeiro, IBGE. 117 p. (Sér. regional, v. 10, t. 1).

— — 7, 1960

1967 — Censo demográfico. Acre-Amazonas-Pará. Rio de Janeiro, IBGE. (Sér. regional, v. 1, t. 2).

— — 8, 1970.

1971 — Sinopse preliminar do censo demográfico. Pará. Rio de Janeiro, IBGE. 76 p. mapas.

— — 8, 1970.

1973 — Censo demográfico. Pará. Rio de Janeiro, IBGE. (Sér. regional, v. 1, t. 4).

RIBEIRO, Darcy

1957 — Culturas e línguas indígenas do Brasil. *R. Educ. Ci. Soc.*, Rio de Janeiro, 2(6): 5-102.

1962 — A política indigenista brasileira. Rio de Janeiro, Serv. de Informação Agrícola. 178 p.

RIBEIRO, Francisco de Paula

1841 — Memória sobre as nações gentias que presentemente habitam o Continente do Maranhão, *R. Inst. Hist. Geog. Bras.*, Rio de Janeiro, 3 ed.: 184-197; 297-322; 442-456.

1870 — Roteiro da viagem às fronteiras da Capitania do Maranhão e da de Goiás no ano de 1815. *R. Inst. Hist. Geogr. Bras.*, Rio de Janeiro, 2 ed. 10:5-80.

SANGUINOLENTO ataque dos índios Gaviões à vila de Jacundá palco de hor-
1948 — rível tragédia. *O Estado do Pará*. Belém, 29 jan. 1948.

SCHULTZ, Harald

1950 — Lendas dos índios Krahó. *R. Mus. Paul.*, São Paulo, n. sér., 4: 49-163.

SILVA, Arlindo

1951 — Índios em pé de guerra. Os Gaviões flecharam os civilizados nas matas do Tocantins. Fotos de José Medeiros. *O Cruzeiro*, Rio de Janeiro, 31 mar., 1951.

STEWART, J. H. & FARON, L. C.

1959 — *Native peoples of South America*. New York. 481 p. il.

THOMPSON, Laura

1950 — Personality and Government; findings and recommendations of the Indian administration research. *América Indígena*, México, 6 (1): 5-43.

VELHO, Otávio Guilherme

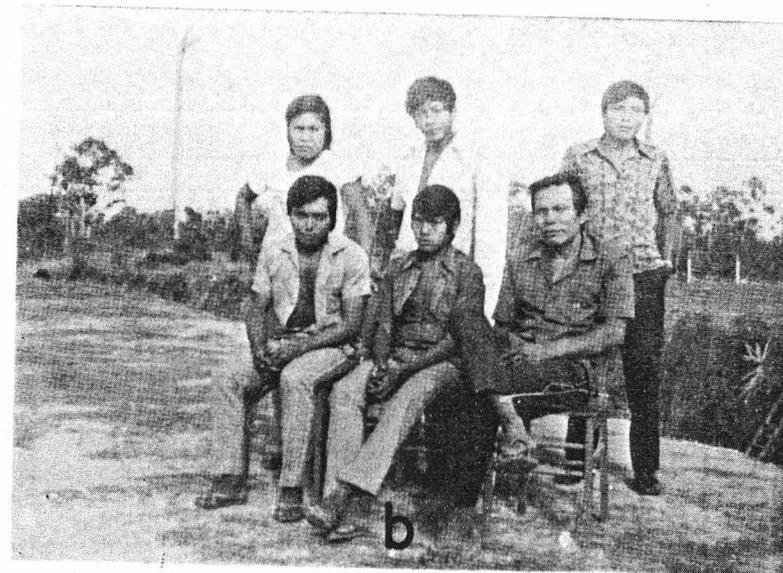
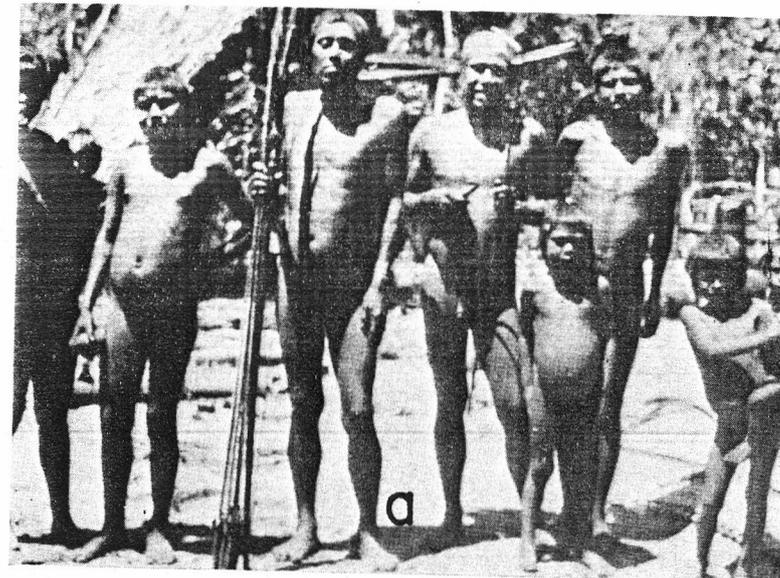
1972 — *Frentes de expansão e estrutura agrária-Estudo do Processo de penetração numa área da Transamazônica*. Rio de Janeiro, Zahar. 177 p., mapas.

VIEIRA FILHO, João Paulo Botelho

1970 — Vacinação dos índios Xikrin, Suruí e Gaviões contra a varíola. *R. Assoc. Med. Bras.* 16 (10): 357-60.

WAGLEY, Charles & GALVÃO, Eduardo

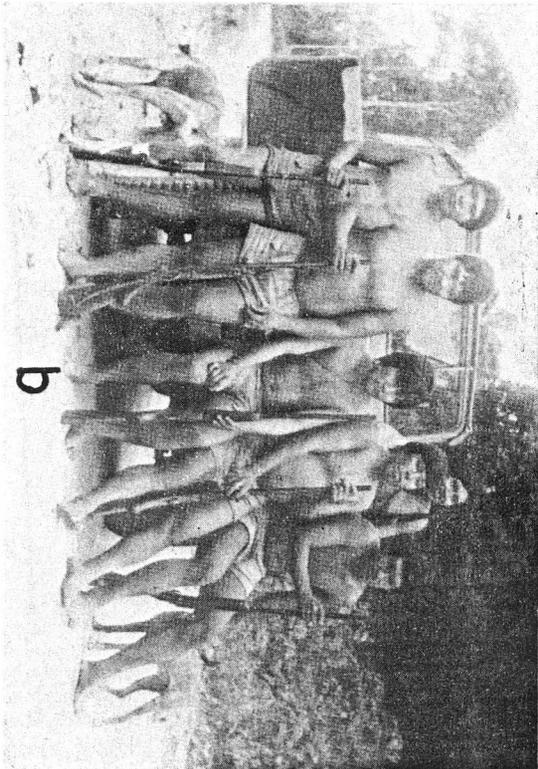
1961 — *Os índios Tenetehara*. Rio de Janeiro, MEC, Serv. Documentação. 235 p., il. mapa.



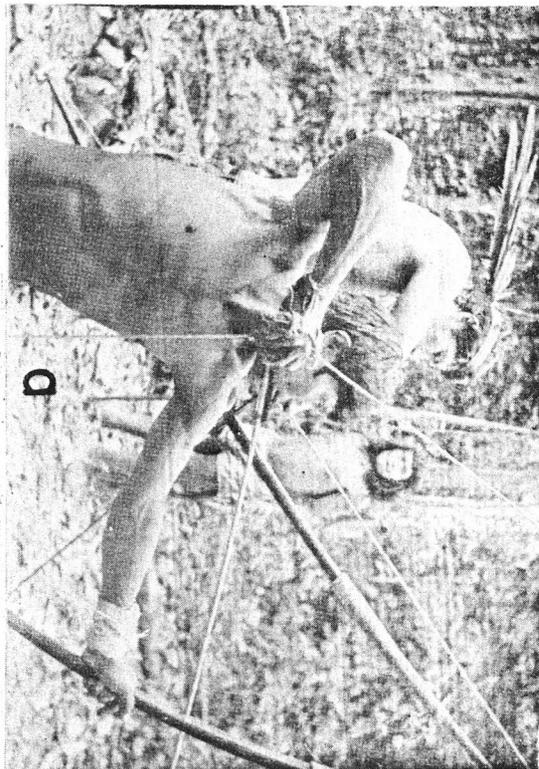
Grupo do Cocal — a) Índios acampados em Itupiranga (Foto J. Moreira, 1956); b) Índios aldeados em Mãe Maria (líder Kokremun, sentado à direita) (Foto E. Arnaud, 1972).



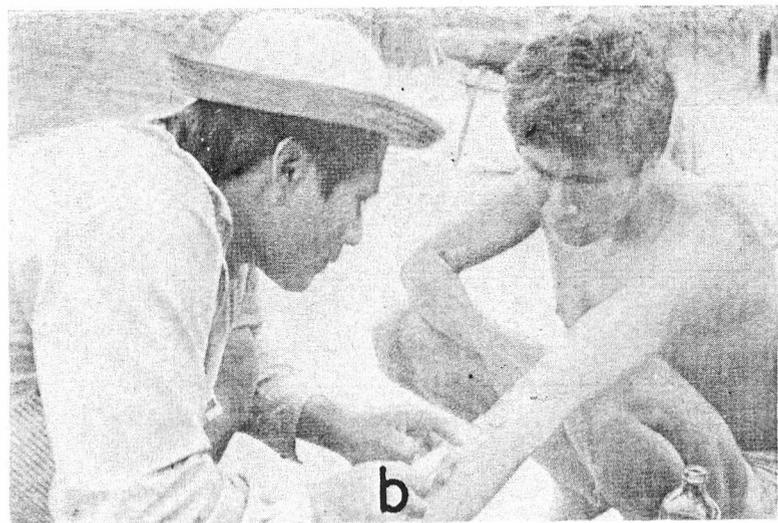
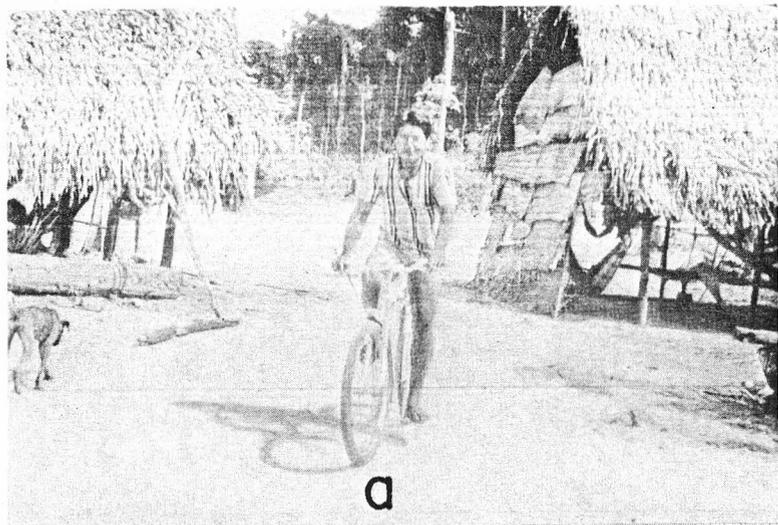
Grupo da Montanha — a) Índio Payaré e esposa civilizada (Foto E. Arnaud, 1967); b) Líder Katuré (“Mãe Grande”), filho e sobrinha (Foto E. Arnaud, 1969).



Grupo Ladaina Vermelha — a) Competição com arco e flecha (Foto E. Arnaud, 1972); b) Índios preparados para uma caçada (Foto E. Arnaud, 1972).



ESTAMPA IV



Grupo Ladeira Vermelha — a) Líder Kinaré (Foto E. Arnaud, 1972); b) Kinaré aplicando injeção (Foto E. Arnaud, 1972).