

# Relações de contato na Terra Indígena Mãe Maria (PA): O mito *Hàkti mē Kuhỳ* (Gavião real e Fogo)<sup>1</sup>

Contact relationships in the Indigenous Land Mãe Maria (Pará, Brazil) and the *Hàkti mē Kuhỳ* myth (Royal Hawk and Fire)

**Jerônimo da Silva e Silva**

Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Marabá, Pará, Brasil

**Rodrigo da Costa Caetano**

Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Campos dos Goytacazes, Rio de Janeiro, Brasil

## RESUMO

Durante a segunda metade do século XX, a Amazônia foi palco da intensificação das ditas políticas de colonização do Estado brasileiro. Esse processo teve como consequência o deslocamento compulsório do povo indígena Gavião (*Kỳikatêjê*, *Parkatêjê* e *Akrâtikatêjê*) para a Terra Indígena Mãe Maria, localizada no sudeste do Pará. O artigo analisa como as lideranças indígenas pensam o mito *Hàkti mē Kuhỳ* (Gavião real e Fogo) enquanto discurso cuja interpretação é mobilizada à luz das vicissitudes do contexto das tratativas das relações com a mineradora Vale S/A, situa as articulações internas das alianças intergrupais, as estratégias discursivas e certas compreensões nos usos de sua própria língua e da língua portuguesa e na defesa dos interesses territoriais. A orientação metodológica da pesquisa de campo antropológica, se situa no acompanhamento das relações entre os Gavião e a Vale S/A entre 2018 e 2022 no âmbito das políticas de renovação de convênio, no registro das reuniões, encontros dos caciques e das implicações dos saberes tradicionais em situações de conflito. A conjuntura das lutas e formas de organização Gavião nos últimos anos, sublinhando rapidamente a complexidade da vida indígena na Terra Indígena Mãe Maria são articuladas ao mito referenciado como parte do próprio processo de transformação da sociedade e da cultura, sendo, portanto, chave de leitura significativa no intento de perceber como os termos próprios do pensamento indígena Gavião são pensados a partir do contato com a presença não indígena.

<sup>1</sup> O artigo resulta de atividades de pós-doutoramento no âmbito do Programa Nacional de Cooperação Acadêmica na Amazônia (PROCAD-AM), financiado pelo CNPq. Os autores agradecem as importantes contribuições dos pareceristas anônimos e leitura preliminar deste texto pela antropóloga Iara Ferraz.

Recebido em 26 de junho de 2023.

Avaliador A: 02 de agosto de 2023.

Avaliador B: 22 de outubro de 2023.

Aceito em 04 de março de 2024.



**Palavras-chave:** Mito, Território, Resistência, Povo Gavião (*Kyikatêjê, Parkatêjê e Akrâtikatêjê*).

## ABSTRACT

During the second half of the 20th century, the Amazon was the scene of the intensification of the so-called colonization policies of the Brazilian State. This process resulted in the compulsory displacement of the Gavião indigenous people (*Kyikatêjê, Parkatêjê and Akrâtikatêjê*) to the Mãe Maria Indigenous Land, located in southeastern Pará. The article analyzes how indigenous leaders think about the myth *Hàkti mē Kuhy* (Royal Hawk and Fire) as a discourse whose interpretation is mobilized in light of the vicissitudes of the context of dealings with the mining company Vale S/A, locates the internal articulations of intergroup alliances, discursive strategies and certain understandings in the uses of their own language and the Portuguese language and in the defense of territorial interests. The methodological orientation of the anthropological field research lies in monitoring the relations between the Gavião and Vale S/A between 2018 and 2022 within the scope of the agreement renewal policies, in the recording of meetings, meetings of the chiefs and the implications of knowledge traditional in conflict situations. The situation of Gavião's struggles and forms of organization in recent years, quickly highlighting the complexity of indigenous life in Mãe Maria Indigenous Land, are articulated to the myth referenced as part of the process of transformation of society and culture itself, therefore being a key to a significant reading in the attempt to understand how the terms typical of Gavião indigenous they are thought through contact with the non-indigenous presence.

**Keywords:** Myth, Territory, Resistance, Gavião People (*Kyikatêjê, Parkatêjê and Akrâtikatêjê*).

## INTRODUÇÃO: BEBENDO CAFÉ COM A ONÇA

Era um sábado ensolarado do mês de setembro de 2018, a aldeia *Kyikatêjê Amtàti*, a cerca de 35 km a noroeste da cidade de Marabá, estava bastante movimentada, os jovens jogavam futebol, as crianças corriam com seus cachorros e os adultos, principalmente os homens, estavam sentados em um círculo debaixo de uma árvore, nas proximidades da igreja Assembleia de Deus. Enquanto chegavam os carros com os professores da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará e estes iam sentando e ampliando o círculo, outro grupo de não indígenas chegava e aguardava nas proximidades o sinal para o início dos “trabalhos”;

tratava-se dos representantes da empresa Vale S/A. Entre a tentativa de esboçar simpatia e certa desconfiança, os representantes da mineradora falavam baixo entre si, aparentemente reticentes quanto à presença dos professores da universidade.

A reunião consistia em mais uma etapa do longo processo de negociação da mineradora com os Gavião, visando à renovação do “acordo” firmado entre as partes diante da duplicação da “linha do trem”, a Estrada de Ferro Carajás que atravessa o sul da Terra Indígena Mãe Maria (TIMM), desde 1982. Os professores foram convidados pelas lideranças para ouvir a apresentação e possivelmente contribuir com as suas demandas junto à Vale S/A e não necessariamente para opinar sobre os termos do “acordo” em si. Essa equipe de professores, com formação em Economia, Biologia, Agronomia, Saúde Coletiva, Linguística, Psicologia, Pedagogia, Artes, Antropologia e Geografia, interagiu por meio de pesquisas em várias aldeias.

A apresentação da proposta da equipe da Vale S/A se estende pela tarde, com intervenção das lideranças e muitas contrapropostas. A temperatura do ambiente e das intervenções se mantém elevada. Digressões de promessas não cumpridas por parte da empresa atravessam o diálogo, retomadas de antigas mágoas dos Gavião com os não indígenas, e desentendimentos entre os líderes das aldeias, produto da situação que os Gavião foram submetidos no passado, conforme será visto adiante.

No fim da tarde, a reunião entra na fase dos “encaminhamentos” e “sínteses”, momento de registro dos principais elementos e agendamento do próximo encontro. Na dispersão, quando todos começam a retomar seus afazeres, o primeiro autor inicia uma conversa com *Ajanã*, reconhecido pela comunidade como conhecedor da história Gavião e “professor da cultura” na escola da aldeia *Kyikatêjê*. *Ajanã* explica sobre as caçadas empreendidas durante as épocas do ano, fala sobre os jabutis, veados, porcos do mato e cutias, discorrendo sobre a qualidade da carne e a feitura dos alimentos.

No local ouve-se um tipo de “urro” e se questiona a respeito da existência de onças na Terra Indígena, bem como se os caçadores podem matar ou comer a carne do felino. *Ajanã* olha para a mata, ergue a cabeça, levanta-se e vai para dentro de sua casa. Teria ocorrido algum constrangimento? Aparentemente não, pois após uns vinte minutos ele retorna com uma garrafa térmica e um pacote de bolacha dentro de um prato de vidro, senta-se novamente e serve um copo generoso de café, em seguida volta a falar.

*Ajanã* descreve a onça como um animal que dificilmente se pode encontrar atualmente na Terra Indígena e que poucos são os registros atuais sobre encontros com a onça, embora os caçadores sejam vigilantes. Relata ainda que quando esteve em Belém foi visitar uma onça “muito bonita” no Museu (Emílio Goeldi), mas aquela era uma onça “já sem força”, era “uma onça de corpo, mas sem espírito de onça”. A onça, outrora temida pelos caçadores, é compreendida pelo narrador como um animal que lentamente vai deixando de ser onça conforme deixa de viver na floresta, tornando-se um tipo de “sombra” de onça.

*Ajanã* utiliza o mito do “Gavião real e Fogo”, relato recorrente entre os povos indígenas

Jê Timbira, e que terá desdobramentos maiores no decorrer do artigo, para explicar “o que é a onça”. Na rememoração deste mito, a Onça é um animal que sobrevivera a um gigantesco incêndio na primeira floresta do mundo, controlado pelo Gavião real, sendo também o primeiro a saber utilizar as brasas desse incêndio para aprender a manusear o fogo, permitindo se aquecer nas noites de inverno debaixo da cabana, espantar as muriçocas, cozinhar alimentos, além de fazer com maestria o arco e as flechas. A Onça dominava muitas terras e em suas caçadas encontra um menino preso em um ninho de araras, no alto de uma árvore; ela o convence a descer, tira-o da situação de abandono e cuida de seus ferimentos. Leva o menino para sua cabana, ensina-o a comer carne assada e a caçar com arco e flecha. A Onça fêmea, que estava grávida, ameaça o menino, com raiva. Diante dessa situação, usando as flechinhas que aprendera a fazer com a Onça macho, ele fere as patas dianteiras da fêmea e consegue fugir. Passa dias na mata até retornar para sua aldeia onde ensina aos guerreiros o caminho até a cabana da Onça e lhes propõe que roubem o fogo, o arco e a flecha. Assim, o povo invade a casa e rouba o fogo da Onça e com isso não apenas aprende a assar alimento, caçar e pescar com arco e flecha, mas, sobretudo, dominar os territórios outrora pertencentes à Onça.

O café da garrafa térmica já está pela metade e *Ajanã* agora relaciona o mito com as pautas da reunião com a Vale S/A. A Onça apresentada pelo narrador é a “Primeira Onça”, detentora do fogo e de seus territórios e o episódio do roubo do fogo se deu justamente porque esta chamou para dentro de sua cabana uma pessoa que “não era de seu povo”. A piedade para com o sofrimento da criança entregue à própria sorte no ninho das araras resultou na desgraça da Onça e de seus descendentes, que passaram a comer carne crua e dormir no frio. O infortúnio vivido pela Onça teria paralelo, segundo *Ajanã*, com o que atualmente se abate sobre o povo Gavião nas tratativas com a Vale S/A, muito embora, conforme se verá nas páginas seguintes, a Onça, dotada de aspectos transformacionais, será apresentada de forma ambivalente (amizade-inimizade), atravessada pelas particularidades dos Gavião e vicissitudes do contato cultural.

Os primeiros guerreiros ancestrais Gavião que roubaram o fogo da Onça foram, segundo *Ajanã*, usufruindo do fogo e se esqueceram de ter o cuidado com os *kupen* (não indígenas), que estavam querendo roubar o que eles tinham. O narrador apresenta uma percepção dos acordos com a Vale S/A como algo que deve ser feito com bastante cuidado: “você vê a Onça: se tivesse salvo o menino, mas não tivesse ensinado a fazer fogo nem a usar arco e flecha, a história seria outra, né? Estava até hoje a Onça aí, com as terras!” A adesão às formas de “aliança” ou “acordos” com a Vale S/A, por exemplo, deveriam seguir os princípios contidos no mito, isto é, a distinção entre manter uma aliança e ensinar os segredos do grupo aparece como fundamental.

O povo Gavião, em tal perspectiva, estaria perdendo o seu “Ser Gavião”, caso não se preparasse para tais estratégias. Ao falar sobre a Onça, *Ajanã* remete ao seu povo, situando-o não como opostos, inimigos ou adversários de tempos imemoriais; na verdade situa a Onça e o Gavião real como seres que se transfiguram mutuamente, ambos assombrados pelo poder do fogo e pelo temor de sua perda, não por acaso, denota grande esforço em explicar que as raras

onças dispersas na Terra Indígena também podem enganar o caçador, fazendo que fique “cego” para não detectar a sua presença. *Ajanã* encerra a conversa recolhendo o prato de bolacha e a garrafa térmica vazia, dizendo que, na época dos ancestrais primordiais, os *Mãmkatêjê*, “a onça era só aquela mesma, agora são outras”, referindo-se aos muitos interesses dos não indígenas na TIMM.

Neste artigo, a partir do contexto dos enfrentamentos, alianças e mediações entre o povo indígena Gavião e a Vale S/A (2018 e 2022), busca-se compreender como o mito “Gavião real e Fogo” é evocado por algumas lideranças e anciãos no âmbito da negociação decorrente da territorialização da empresa, das tratativas e articulações internas das comunidades indígenas, bem como os significados assumidos nos relatos dos mitos nessas relações de contato em particular.

Este texto apresenta a conjuntura das lutas e formas de organização Gavião nos últimos anos, sublinhando rapidamente a complexidade da vida indígena na TIMM. Em seguida, indica que o mito referenciado faz parte do próprio processo de transformação da sociedade e da cultura, sendo, portanto, chave de leitura significativa no intento de perceber os termos próprios do pensamento indígena Gavião a partir do contato com a presença não indígena. Serão apresentados posteriormente registros das reuniões e relatos cujas lideranças e partícipes tenham pensado a partir dos mitos.

## CONTEXTO DAS LUTAS PELO TERRITÓRIO

Localizados no sul do estado do Maranhão, sudeste do estado do Pará e no norte do estado do Tocantins, os povos originários na bacia do médio Tocantins, os *Ramkokamekra*, os *Apaniekra*, os *Krikati*, os *Pykobjê* (no estado do Maranhão), os Gavião *Kyikatêjê*, *Parkatêjê* e *Akrâtikatêjê* (no Pará), os *Krahô* e os *Apinajé* (no Tocantins) serão inicialmente identificados na primeira metade do século XX pelo etnólogo Curt Nimuendajú como “Gavião”, tal denominação seria em virtude da violência atribuída a eles pelas populações não indígenas habitantes nas margens dos rios. Ou pelo fato de utilizarem penas de gavião em suas flechas<sup>2</sup>.

Entre os *Pykobjê*, chamados genericamente “Gavião de Amarante”/MA, estão os

---

2 Não se deterá na complexidade social e cultural dos povos indígenas identificados como “Gavião” e suas relações no escopo mais amplo dos assim denominados de Jê Timbira do “Brasil Central” abordados na literatura etnológica (Nimuendajú, 1944, p. 76-101; Da Matta, 1967; Ferraz, 1984, 1998; Melatti, 1976, p. 139-148), entretanto tais relações serão evocadas lateralmente tão somente para situar certo pano de fundo cosmológico presente no mito em questão, principalmente para perceber os seus elementos transformacionais e a sua especificidade no que diz respeito às relações de complementaridade e oposição das metades (Queiroz 1976; Lévi-Strauss, 1993; Lévi-Strauss, 2012, p. 193-233; Da Matta, 1976a).

*Pykopkatêjê*, e outros grupos locais. Os *Parkatêjê* e *Kyikatêjê*, ditos “Gaviões ocidentais” e/ou “Gaviões da Mata” (Arnaud, 1975) passaram a estabelecer relações mais efetivas com a sociedade não indígena a partir da década de 1940, quando o Estado brasileiro intervém nos conflitos (Ferraz, 1998; Miranda, 2015).

As violências praticadas contra os “Gaviões ocidentais” tiveram como consequência a promulgação de Decreto em 1943, cedendo aos “índios Gaviões da margem direita do rio Tocantins”, uma gleba de terras denominada Mãe Maria, localizada no sudeste do Pará, atualmente no município de Bom Jesus do Tocantins<sup>3</sup>. No curso da segunda metade do século XX, testemunhou-se o dramático e precário deslocamento dos *Parkatêjê* e *Kyikatêjê* para esse local, parte de seu extenso território à margem direita do médio Tocantins. Esses grupos não formavam uma unidade social rígida, homogênea, que os agregava pelo menos do ponto de vista com que os não indígenas pensam tais termos, portanto, a diversidade da organização política, social e cultural, bem como a dispersão em seus territórios e as características no âmbito de aliança e guerra de modo algum se adequam à lógica imposta pelo Estado brasileiro, isto é, de forçá-los a um convívio e ao trabalho nos moldes ocidentais.

No decorrer da década de 1960, os *Parkatêjê* foram os primeiros desterritorializados para a TIMM (1966); posteriormente (1969), os *Kyikatêjê*, que se encontravam nas proximidades de Imperatriz, no Maranhão, foram sumariamente removidos de uma área interdita por Decreto após o contato (1968) para Mãe Maria pelos agentes da então Fundação Nacional do Índio (Funai) (1969). E, a partir de 1971 (até 1986), foram transferidos os *Akrätikatêjê*, atingidos pela construção da barragem da usina hidrelétrica de Tucuruí e alagamento de seu território (objeto do Decreto de 1945). Passaram a formar os três “grupos” ou “turmas” que caracterizariam os “Gavião da TIMM” nas décadas de 1980 e 1990 (Ferraz, 1984, 1998).

Nas décadas de 1960 e 1970 a exploração dos povos indígenas no sudeste do Pará se intensificou por meio da extração da castanha, atividade caracterizada pela exploração da mão de obra indígena, pela ação de comerciantes e atravessadores, e pela problemática atuação da Funai que, escamoteada pelo discurso de “pacificação” e “integração” dos indígenas, aderiu às práticas extrativistas. As pesquisas de Iara Ferraz apresentam com detalhes as formas de “confinamento” e “submissão” originadas pela problemática inserção dos *Akrätikatêjê*, *Kyikatêjê* e *Parkatêjê* em um sistema de exploração econômica, a sua superação e as transformações advindas com a constituição de uma “suposta unidade, denominada ‘Comunidade Indígena Parkatêjê’” (Ferraz, 1998, p.155-180).

Assim, a inserção desses povos que vivem atualmente na Terra Indígena Mãe Maria permitiu, de certo modo, a sobrevivência dos poucos remanescentes do extermínio, conforme

---

<sup>3</sup> Em 1945, o interventor federal no Pará promulgou outro Decreto permutando uma área concedida em 1921 por outra, localizada no Ambáua (em frente a Tucuruí), local pretérito de deslocamento dos Gavião (Arnaud, 1975; Ferraz, 1998).

preconizavam autores que desenvolveram estudos no âmbito da “fricção interétnica” (Da Matta; Laraia, 1967; Cardoso De Oliveira, 1962, p. 85-90), entretanto, por outro viés, a imposição das práticas capitalistas da exploração da castanha tornou-se um entrave para as suas formas próprias de organização social e cultural nas décadas de 1960 e 1970 e, ao mesmo tempo, uma mola propulsora para as transformações que se seguiram, nos decênios seguintes com consequências significativas no que diz respeito às estratégias adotadas nas negociações com a mineradora Companhia Vale do Rio Doce nos anos subsequentes (Ferraz, 1998; Miranda, 2015; Ferreira, 2020).

Nos últimos anos (2001-2022), entre os *Parkatêjê*, *Akrãtikatêjê* e *Kyikatêjê* houve dezenas de “cisões” e inúmeros casamentos interétnicos (Tembé, Guarani, Xerente, Karajá, *Pykobjê*, *Krikati*, *Xikrín* e *Apinajê*), além de um expressivo crescimento populacional. A multiplicação alcançou, em 2020, um número superior a dezoito aldeias. Ainda que não seja o objetivo neste artigo analisar os desdobramentos dos processos de formação de novas aldeias, considera-se importante frisar que as relações pretéritas de rivalidade, aliança e guerra permearam a longa história de interação desses grupos antes do contato com os não indígenas. As memórias dos anciãos e lideranças a esse respeito se fazem presentes na transmissão aos mais jovens, por meio da oralidade e da cultura em geral, somando-se, ainda, as rivalidades cultivadas desde o traslado forçado desses grupos e, sobretudo, mais recentemente, nas lutas pela oportunidade de representar o próprio grupo nas tratativas dos acordos ou convênios com a Eletronorte e a mineradora Vale S/A (Ferreira, 2020; Mantilla, 2021).

O surgimento de novas aldeias também fez com que os Gavião assumissem diversas formas de interação com os não indígenas, desconcertando instituições, empresas e serviços, exigindo da parte destes a reformulação da própria conduta. A empresa Vale S/A, por exemplo, foi compelida a reelaborar procedimentos de consulta cada vez mais amplos com as recém-instituídas lideranças e associações. Nas relações internas, as festas e os “jogos” tornaram-se uma maneira de construir laços de integração sem prejuízo das diferenças, principalmente de amenizar as eventuais lembranças desagradáveis das frequentes cisões<sup>4</sup>.

Embora o surgimento de tantas aldeias e, portanto, de novas lideranças, tenha produzido um discurso por parte de não indígenas a respeito da “falta de união dos índios da Mãe Maria”, resultado da incompreensão das dinâmicas sociais indígenas e dos impactos vivenciados por eles há décadas, um tipo de “idealização” etnocêntrica voltada para enfraquecer a legitimidade de seus territórios e demandas, por outro lado, as ditas “cisões” complexificaram ainda mais

---

4 A intenção é apenas enfatizar os arranjos recentes no atual contexto social e ritualístico, obviamente pesquisas anteriores identificaram as marcações das “festas”, “jogos” ou “brincadeiras”, por assim dizer, em reflexões mais amplas e complexas dessa prática Jê Timbira; a esse respeito consultar Mellati (1978), Ladeira (1982), Carneiro da Cunha (1978), para citar alguns. Ademais, essas práticas nas últimas décadas têm adquirido contornos diferenciados nas representações entre os Gavião e a população não indígena no sudeste paraense (Ribeiro Júnior, 2020).

o processo de negociação e resistência com a empresa Vale S/A e os *kupê*<sup>5</sup> (não indígenas) de forma geral. A interlocução com as secretarias de educação dos municípios circunvizinhos, a construção de projetos pedagógicos voltados para as especificidades das escolas indígenas e a presença de estudantes indígenas nas universidades da região resultam ainda no entendimento cada vez mais amplo por parte dos Gavião acerca do mundo jurídico-administrativo que caracteriza a sociedade ocidental (Fernandes, 2010).

Essas transformações impactaram profundamente a forma como os Gavião de Mãe Maria passaram a tratar os “acordos” ou “convênios” com empresas que, durante décadas, a título de “indenização” ou “ressarcimento”, repassam recursos financeiros pela ocupação/predação de partes significativas do território na TIMM. Se em períodos anteriores a Eletronorte e a Companhia Vale do Rio Doce S/A (CVRD) assinavam os acordos compensatórios pela presença das “linhas elétricas” (alta tensão) e da malha ferroviária com a Funai (1980), isto é, com o próprio Estado brasileiro, os novos convênios, como n° 0333/90, ainda que mediado pela Funai, passou a contar com a chancela da comunidade, Convênio esse que passou por reajustes em 1994, seguindo-se a privatização da CVRD (1997). As mudanças propostas eram produto das demandas e lutas dos Gavião, já preconizando em suas cláusulas, de forma mais contundente, o apoio à saúde, educação e segurança, entre outros (Comtexto Consultoria, 2014; Mantilla, 2021; Ferraz, 1998; Sompré, 2021). A partir de 2010, por imposição da mineradora, ‘termos de compromisso’ de curta duração passaram a ser firmados, apesar do questionamento das comunidades em Mãe Maria.

Embora não se pretenda retomar exaustivamente a problemática história da celebração de tais convênios pela mineradora Vale S/A e os Gavião, essa contextualização teve como intento apresentar o nível de complexidade envolvendo as negociações das partes e a trajetória dessa relação. Seguiu-se, entre 2018 e 2020, sucessivas reuniões com representantes da Vale S/A em que eram tratados, ora particularmente com cada aldeia, ora em encontros coletivos, alguns realizados em locais de eventos na cidade de Marabá (aproximadamente a 30 km da TIMM), particularidades da renovação do Convênio. As reuniões contaram com a presença de movimentos sociais indígenas, grupos de pesquisa das universidades e “parceiros da causa indígena” convidados para o acompanhamento das tratativas.

Durante esses anos acompanhou-se as tratativas a convite das lideranças, instados institucionalmente pela Associação Indígena, tendo em vista contribuições paralelas dos

---

5 Este termo tem sido utilizado atualmente para nomear os “não indígenas”, sendo traduzido também por “branco”, no entanto, a pesquisa de Gilberto Azanha situa o *kupê* no interior do sistema de classificação da “Forma Timbira” como o “in-comum”, “não timbira”, um externo, imprevisível e desconcertante à sociedade. Todavia, o autor nos recorda que as “cisões” resultantes das eventualidades das relações de metades complementares dos Timbiras resultam na formação de outras aldeias, o que poderia engendrar, com o passar do tempo, o afastamento completo desta, tornando-a *kupê* (estranho) aquele que em tempos pretéritos era, pode-se dizer, “próximo”, “familiar” (Azanha, 1984, p. 12-23).

pesquisadores na confecção de um “Plano de Vida”<sup>6</sup>. A pesquisa de campo é composta pelos dados documentais do processo eletrônico, anotações das reuniões com lideranças indígenas, representantes da Vale S/A, observadores e advogados constituem material da etnografia.

## CONSIDERAÇÕES ACERCA DO MITO

A palavra “mito” na cultura ocidental tem uma história de ampla utilização. No âmbito dos postulados científicos ocidentais, o mito eventualmente é associado como sinônimo de uma visão de mundo ilusória ou falseada, carregada de ignorância. A própria ciência caracterizada pela racionalidade atribuiu ao mito, durante séculos, um estágio “pré-lógico” em determinadas sociedades. Se os conceitos de “realidade” e “verdade”, tal como elaborados pela ciência, são geralmente caracterizados pela justaposição entre a concatenação metodológica científica e os parâmetros de adequação entre a coisa e a palavra que os definem; o mito, por sua vez, foi considerado uma forma de pensamento fundamentalmente descolada do que seria um conhecimento verdadeiro.

Para Paul Veyne, o deslocamento do sentido da palavra “mito”, entre as ditas sociedades separadas da dinâmica tempo - espaço, engendra também o esforço para se pensar de forma radical a noção de “verdade” e “mentira”, posto que é preciso saber “[...] se realmente acreditavam na fábula, sabiam ao menos distinguir fábula de ficção? Mais precisamente, seria necessário saber se a literatura ou religião são mais ficções do que a história ou a física, e vice-versa” (Veyne, 1984, p. 31). Paul Veyne (1984), ao abordar a questão sobre o sentido do “pensamento mítico” no universo grego, interroga a respeito da distinção cultural etnocêntrica utilizada pelas ciências no presente. Portanto, o que se denomina “mito” não poderia ser demarcado pelo que a racionalidade científica afirma, ou uma história fantástica, tampouco um devaneio da imaginação.

---

6 O cacique Zeca Gavião, da aldeia *Kyikatêjê*, demandou junto à Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará uma “parceria” para auxiliar nas ações viáveis objetivando a confecção de um “Plano de Vida”. Durante as primeiras reuniões a noção de “Plano de Vida” foi substituída por um “Acordo para realização de diagnóstico e monitoramento socioambiental da aldeia *Kyikatêjê*, da TI Mãe Maria, PA”. As reuniões iniciadas em 2018 se prolongaram até fevereiro de 2020, quando interrompidas pela pandemia. A morte de muitos indígenas na região, particularmente de “velhos narradores”, impactaram profundamente a organização política nas aldeias; vale frisar que o isolamento para o interior da mata, os ditos “acampamentos” e a especificidade do luto Gavião tornou o momento ainda mais traumático (Possas; Tomchinsky; Antonacci; Nepomuceno, 2022, p. 97-176). Apesar das reuniões de trabalho, das dinâmicas dos Grupos de Trabalho (GT’s) com os indígenas e a presença nas “assembleias da Vale S/A”, possibilitando o levantamento de dados, infelizmente durante a pandemia as atividades foram suspensas e somente em 2023 a pesquisa de campo retomada. Durante a pandemia houve tentativa de dar prosseguimento ao processo através de vídeo conferência, mas a proposta não foi exitosa. Este Acordo atualmente está registrado no Núcleo de Ações Afirmativas, Diversidade e Equidade (Nuade), todavia precisa ser atualizado no âmbito administrativo. Para fins de consulta: nº 23479.016285/2019-06.

Assim como não foram poucas as críticas ao tratamento dado ao mito e à própria lógica interna pela ciência ocidental, também muitas foram as tentativas, bem-sucedidas ou não, de reconhecer a presença e os atravessamentos que nos constituem desde os mitos. Importante destacar, nesse sentido, que não se trata de pensar a relação entre “mito” e “razão” em definições enclausuradas, naturalizadas e essencialistas, de forma que o que se denomina usualmente de “razão” tem a sua historicidade e contexto cultural, muito distante de ser certa prática imutável, presa a princípios rígidos (Lévi-Strauss, 1993, p. 30-38; Vernant, 1973).

Falar sobre o mito exige reconhecê-lo enquanto expressão de determinados princípios e formas de pensamentos de um povo e sua cultura, um conhecimento ancestral e em constante modificação, sem origem ou destino pré-estabelecido acerca da cosmovisão de quem o manuseia (Lévi-Strauss, 2012, p. 33-39; Da Matta, 1970). A experiência cosmológica indígena concebe formas de difícil exercício de comparação com as feições do conhecimento não indígena. Em pesquisas sobre os *Piaroa*, por exemplo, Joanna Overing (1995) apresenta as conexões entre os modos de organização social deste povo, particularmente da maneira como estabelecem vínculos entre o que em perspectiva ocidental se nomeia de “objetos” e “seres vivos”, operando em princípios baseados na indistinção entre objetos vivos e não vivos, bem como a adoção de novos marcadores de diferenciação entre os *Piaroa*, nesse aspecto, desestabilizando completamente o postulado do mundo ocidental calcado na distinção entre vivo e não vivo.

A recolocação de uma ontologia diferenciada inaugura, no caso da pesquisa de Overing, não somente a oportunidade de perceber outras formas de imaginação do mundo e da vida, mas, também, para o motivo da reflexão em tela, corroborar que a cosmologia disposta nos mitos não pode ser considerada tão somente um objeto do jogo retórico da linguagem ocidental, tal como uma metáfora ou adaptação comparativa.

[...] a ideia de que há uma única realidade objetiva, ou uma única teoria da realidade a que todas as outras teorias podem ser reduzidas, não faz mais sentido. A ideia de que o mundo objetivo pode ser representado por completo se for representado de um único ponto de vista não seria aceita por tais epistemólogos. Eles admitem uma pluralidade de conhecimento, cada um dos quais só pode oferecer uma visão parcial (Overing, 1995, p. 121).

Assumindo as inúmeras possibilidades, não simplesmente para se explicar a transformação, é que Lévi-Strauss pensou os mitos não como elementos dispersos, e sim “feixes de relações, e que é unicamente na forma de combinações desses feixes que as unidades constitutivas adquirem uma função significativa” (2012, p. 301). Dessa maneira, mais do que a busca pela suposta integralidade e gênese do mito, ou ainda, uma interpretação única de seu conteúdo, há de se pensar também nos sentidos reivindicados no contexto em que é tomado. Tais feixes de relações são sinalizados, por exemplo, pelos Gavião quando evocam seus mitos em situações de diálogo com a mineradora Vale S/A, marcando a modulação das experiências.

Em consonância com a perspectiva acima se pôde perceber o ar de enfado esboçado

por *Ajanã* quando nas reuniões com representantes da mineradora e mesmo pesquisadores da universidade se retomava a história da luta do povo Gavião pelo território apresentada em atividades de “Oficinas de Linha do Tempo”, e as poucas palavras de objeção de que “tudo isso está lá no *Hàkti mē Kuhỳ* (Gavião real e Fogo)”, aludindo à permanente e imemorial luta pelo território vivida pelos Gavião desde o roubo do fogo da onça. O que *Ajanã* ensinava de forma bastante entediada, muito provavelmente foi ensinado pelos indígenas que conviveram e ensinaram Lévi-Strauss na primeira metade do século XX, quando este afirma em *Mito e Significado* que “o muro que em certa medida existe na nossa mente entre Mitologia e História pode provavelmente abrir fendas pelo estudo de História concebidas já não como separadas da Mitologia, mas como uma continuação da mitologia” (2012, p. 56).

Tendo em perspectiva as considerações supracitadas, pretende-se refletir como o mito *Hàkti mē Kuhỳ* (Gavião real e Fogo) enunciado pelo cacique *Pěpkràkti Jakukrêikapêiti Ronore Kōnxarti*, conhecido como Zeca Gavião<sup>7</sup>, pela cacique *Akrâtikatêjê* Kátia Silene e por *Ajanã*, explicita a crítica à atividade mineradora da Vale S/A e ao mesmo tempo traduz aspectos das relações adotadas pelos Gavião.

## ONÇAS, GAVIÕES E O MOVIMENTO DO MITO

O mito *Hàkti mē Kuhỳ* (Gavião real e Fogo), apesar de se tratar de um episódio específico, não é um relato isolado, pois tem vinculações diretas e forma um quadro compreensivo mais amplo da cosmologia do povo Gavião, por conseguinte, dos Jê Timbira. Em geral, esses mitos se referem às narrativas decorrentes das incidências do convívio entre as entidades não humanas, demiurgos, sendo interpretados por alguns autores como quadros explicativos das relações originárias entre animais e seres humanos, isto é, expoentes da dita interação “natureza/cultura”, mas, também, compreendida em perspectiva diversa por outros autores, como relato de um tempo em que os existentes se comunicavam e as definições usuais de “natureza” e “cultura” eram borradas, quando não inexistentes (Nimuendajú, 1944; Da Matta, 1976b, p. 149-163b; Ladeira, 1982; Lévi-Strauss, 2021). O texto se detém no mito Gavião real e Fogo, sobretudo, por ser o episódio evocado pelos narradores para ilustrar o entendimento acerca das ameaças e desafios durante as reuniões envolvendo a comunidade e representantes da empresa Vale S/A. No relato em estilo livre disposto a seguir se apresenta um fragmento do mito aludido, valorizando a reflexão aqui proposta.

A floresta, os rios, os animais e demais entidades criadas por Jê tinham necessidade de manter sua subsistência próximos a uma imensa e frutífera árvore, que por seu tamanho se

---

<sup>7</sup> O cacique será chamado a partir desta alusão apenas de Zeca Gavião.

assemelhava a uma sumaúma. No topo da árvore habitavam o Gavião real e o Urubu, seres que tinham a função de apagar o fogo que constantemente caía do céu e ameaçava a vida na floresta. Todavia, dotado de menor habilidade na tarefa, o Urubu finalmente persuadiu o Gavião real que o deixasse fazê-lo sozinho. O Gavião real foi vencido pela insistência do Urubu que, sem sucesso, tentou conter o fogo vindo do céu mas não conseguiu, ocasionando um incêndio terrível sobre o mundo criado por Jê.

Entre os vários animais sobreviventes, o Gavião encontrou um menino que passou a acompanhá-lo nas caçadas. Com o tempo, o menino foi rejeitado pelo Gavião, que o abandonou no topo de uma árvore, dentro do ninho de arara, deixado para morrer. Dessa vez uma Onça que passava pelo local o convenceu a descer do ninho levando para viver na sua casa.

Em seu novo lar se surpreendeu com a habilidade da Onça de “dominar” o fogo, e de seu uso para a preparação de alimentos, bem como a capacidade de fazer arco e flecha. O menino foi iniciado em tais aprendizados e rapidamente aprendeu a caçar. Entretanto, a Onça fêmea não gostava do menino e sempre que podia lhe impunha maus tratos.

Certo dia, cansado das penalizações da Onça fêmea, a flechou na pata dianteira, fugindo em seguida. O menino retornou para a sua aldeia, da qual havia se desgarrado desde o incêndio causado pelo Urubu e lá contou ao seu povo sobre o conhecimento do fogo mantido pela Onça. Passado algum tempo, com o auxílio do menino, os guerreiros da aldeia foram à casa do casal de onças, distraíram a [Onça] fêmea com carne de caça crua, enquanto o menino entrou [na casa] e roubou o fogo, passando-o de mão em mão em todo o caminho na mata, até chegar à aldeia.

Apesar do clamor da Onça, que pediu para que deixassem um pouco do fogo, o menino não lhe deu ouvidos, assim o povo Gavião passou a “dominar” o fogo, o arco e flecha, enquanto a Onça e seus descendentes passaram a caçar com as garras e os dentes, alimentando-se apenas de carne crua.

No relato se buscou conservar os aspectos pertinentes à vida, sublinhando as relações de confiança, conflito e competição mobilizadas no enredo, abrindo inúmeras possibilidades interpretativas para se pensar as dinâmicas sociais e históricas do povo Gavião. Os mitos são interpretados geralmente para explicar as características de um povo, as origens, e episódios tidos como fundamentais na sua trajetória, podendo ser mobilizados nas lutas pelo território.

A parte final da narrativa descreve a coragem e a habilidade do povo Gavião no intento de adquirir domínio sobre a mudança dos hábitos alimentares e desenvolvimento da caça; tal proeza alçaria este povo a um novo patamar sobre os demais existentes. Zeca Gavião, em reunião com vários caciques na aldeia *Kyikatêjê*, rememora o relato do episódio do “roubo do fogo” para demonstrar justamente que, semelhantes aos seus ancestrais, os Gavião não deveriam se amedrontar com as atuais ameaças. Zeca Gavião afirma que o domínio do território exercido pelos ancestrais se deu justamente pela habilidade de caçar e pescar, sendo capazes de aproveitar os recursos da floresta, firmando-se nos territórios, desse modo, “dominar o fogo”

significa estabelecer e defender o território<sup>8</sup>.

Zeca Gavião estabelece um paralelo entre a “Onça” e a “Vale” à medida que, se a habilidade e a ferocidade da Onça foram vencidas graças à astúcia, coragem e organização do povo Gavião, agora caberia aos Gavião do presente as mesmas virtudes nas relações com a “Onça atual”, isto é, a empresa de mineração Vale S/A. Importante destacar que no mito a “Onça” não é tratada explicitamente como um inimigo, mas um ser ambíguo, responsável pela adoção do menino em momento de perigo, pelo ensino das artes de caçar e preparar alimentos. A dualidade aliança e inimizade, denominada na reunião de “amigo-inimigo” pelo cacique, tem paralelo com o elo da Onça com o menino, possibilitando, assim, observar o pano de fundo fronteiriço entre o menino e a Onça (“amigo-inimigo”) no manejo do fogo para a sobrevivência.

Tornar a empresa Vale S/A um tipo de “Onça” significa saber lidar com os seus interesses, sobretudo as novas formas de enfrentamento. Conhecer os protocolos de atuação da empresa e as leis ambientais, assim como conseguir antever as tentativas dessa “Onça” de impedir a coesão dos caciques Gavião são indispensáveis para neutralizar os seus efeitos nocivos e consolidar as conquistas jurídicas, ampliando os recursos orçamentários que se propõem a compensar minimamente décadas de violência física e cultural. A “Onça atual”, por sua vez, agiria no sentido de fragmentar a suposta união dos vários caciques, geralmente estabelecendo contatos e reuniões paralelas, o que possibilitaria o surgimento de “boatos”, “fofocas” a respeito do privilégio de aquisição de recursos por umas aldeias em detrimento de outras, fomentando a suposta desunião promovida pela “Onça atual”. Por outro lado, há ainda o entendimento de que as “divisões das aldeias” seriam importantes para a estratégia dos Gavião, na medida em que ampliaria as formas de pressão e as frentes das demandas dirigidas à mineradora<sup>9</sup>.

Essas compreensões, de certa forma, são percebidas nas tratativas com alguma variação, ademais, em outro contexto, autores como Melatti (1978) e Ladeira (1982) apreenderam em pesquisa antropológica aspectos gerais dos povos Jê associados a uma organização baseada nas metades cerimoniais, divisão interna na aldeia em “grupos” que mantinha regras próprias de

---

8 Se essa assertiva não pode ser generalizada como presente entre os Gavião, não se pode esquecer, entretanto, que as formas de autodenominação dos *Parkatêjê*, *Kyikatêjê* e *Akrâtikatêjê* são constituídas justamente pelas características de sua ocupação espacial, fato esse identificado por Ferraz (1998) quando descreve as nomações dos grupos a partir dos locais ocupados, como viver em local bom de caça, com determinados frutos ou de estarem em áreas elevadas (montanha), por exemplo. Recentemente a pesquisa de Ferreira (2020) identificou como os *Akrâtikatêjê*, da aldeia da cacique Kátia, organizaram o espaço de habitação a partir das memórias da terra outrora habitada, valorizando a proximidade com o rio, referência ao rio Tocantins represado pela Hidrelétrica de Tucuruí e a predileção por áreas de relevo, referência à “antiga montanha”.

9 A título de exemplificação, Ferraz (1998, p. 188-190), em sua pesquisa de campo, relata rumores de que pessoas que tinham contato com recursos da comunidade envolvidas em supostas malversações adoeceram e morreram vitimadas por “feitiço” do “dinheiro da Vale”. A realidade inegável dos efeitos deletérios das relações com a empresa para a história e cultura Gavião não pode ser confundida com uma suposta subserviência desses povos; há que se entender que as próprias mudanças culturais, apropriações e em certa medida tal concepção de metade complementar instituem no processo mesmo de incorporação da cultura *kupê* um nível considerável de resistência à espoliação.

junção e evitação, com grau de variabilidade e interdição, em suma, uma maneira própria de lidar com alianças e contendas, que eventualmente resultariam no surgimento de novas aldeias a partir de potenciais conflitos entre as metades, posto que “a organização dualista não é, pois, primeiramente uma instituição [...] é antes de mais nada, um princípio de organização, capaz de receber aplicações muito diversas e sobretudo mais ou menos avançadas” (Lévi-Strauss, 1976, p. 114).

No enredo mítico, o fogo seria um tipo de componente com fortes atributos transformacionais, provocando alteração a partir de seu uso; o fogo não é propriedade da Onça nem do Gavião, o fogo é a representação da transformação cujo efeito é capaz tanto de destruir como de melhorar a vida daqueles que o possuem, não se tratando do “dinheiro” da Vale S/A e sim do “recurso”. Essa distinção é fundamental para delimitar o uso fortuito e deletério do “dinheiro” na perspectiva da dita mentalidade capitalista em oposição à finalidade do “recurso”, tendo em vista a manutenção e consolidação das demandas indígenas, valorizadas no relato mítico tal como exposto por Zeca Gavião.

Se os encontros com caciques eram geralmente mais amenos e fortaleciam os laços de união, nos “encontros oficiais” com representantes da Vale S/A, a tensão era recorrente. No ano de 2019, no Sala de Conferência do Hotel em Marabá, presenciou-se uma dessas reuniões. Advogados e representantes empresariais de calça e camisa social se aglomeravam perto do Datashow à direita do ambiente, nas fileiras da frente os caciques e em seguida seus familiares (alguns estavam com arco e flecha), sentamos na penúltima fila. As exposições e intervenções foram anotadas com finalidade de pesquisa. Os representantes da mineradora apresentaram a proposta dos benefícios destinadas aos Gavião, denominadas genericamente como “parte do Plano de Vida”, mencionado também de “Plano Básico Ambiental”, que em síntese seriam projetos e investimentos na saúde, educação e meio ambiente<sup>10</sup>.

Conforme ocorria a exibição dos slides, os representantes de cada aldeia levantavam as mãos e faziam solicitações de inserção, substituição de palavras do texto e/ou retirada de cláusulas; processo demorado e incerto, pois apesar de os representantes da Vale S/A indicarem a aceitação dos termos, eram enfáticos em dizer que todas as mudanças deveriam ser levadas ao “executivo” da empresa. Geralmente, os representantes de cada aldeia conversavam com os convidados, indígenas ou não; em momentos de maior tensão se podia ouvir os anciãos falando discretamente na “língua Gavião”<sup>11</sup>. A unidade dos caciques era valorizada em seus relatos

---

10 Esses termos eram utilizados sem distinção aparente por alguns dos presentes, principalmente nas conversações informais. A distinção entre “Plano de Vida” e “Plano Básico Ambiental” não deixou de ser formulada por pesquisadores das universidades, mas não encontrou adesão ou não foi incorporada nas deliberações.

11 “Língua Gavião” é expressão utilizada pelos narradores para nomear a língua indígena falada por parte minoritária dos indígenas nos três grupos (*Parkatêjê*, *Akrâtikatêjê* e *Kyikatêjê*) que habitam a TIMM. Alguns autores no campo da linguística utilizam termos como “L1”, “L2” ou “língua materna/língua portuguesa”, para marcar situações de bilinguismo em contexto de pressão social e étnica. No caso dos Gavião da TIMM, a língua majoritária “L1” ou “língua materna”, seria a língua portuguesa (Costa; Barboza, 2016).

e as discordâncias ficavam implícitas, sensivelmente percebidas quando demandavam ações distintas da intervenção do cacique anterior.

O apaziguamento vinha simplesmente com o pedido de mudança de pauta “pula essa aí, pula” ou quando um cacique estrategicamente pedia para que o assunto fosse retomado em reunião apenas com as lideranças. A cacique Kátia Silene Valdenilson, liderança *Akrãtikatêjê*, por exemplo, em meio a uma situação de tensionamento, rememora o *Hàkti mẽ Kuhỳ*, particularmente o episódio do revezamento na condução do fogo roubado para a aldeia. Nesse fragmento, após o roubo do fogo pelo menino, o seu povo ia passando o fogo de mão em mão até que finalmente chegasse à aldeia; essa forma de transporte ou passagem do fogo teria originado o ritual ou jogo da corrida de tora.

A corrida de tora é uma prática tradicional dos povos Jê, baseada no transporte de um par de toras de árvores (ou palmeiras) em um trajeto específico, em geral a partir da mata (onde foram feitas, por especialistas); os dois grupos competem entre si e cada pessoa conduz a tora em um trecho do percurso, até o pátio da aldeia. A rivalidade entre os grupos e a capacidade de “entrosamento” no revezamento são fundamentais para o bom desempenho. Há de se ressaltar outros aspectos ritualísticos nessa atividade: a afirmação dos guerreiros e o mote das alianças e evitações no interior da sociedade Gavião, bem como as transformações da corrida de tora com a participação de mulheres e crianças em diversas “modalidades” em eventos culturais nas aldeias e “torneios” indígenas. Evidentemente a corrida de tora não se resume ao aludido, nem tampouco é objeto de reflexão no momento, mas indica a locução da corrida de tora com o mítico transporte do fogo rememorado pela cacique<sup>12</sup>. Correr com a tora significa compreender que o transporte da tora (fogo) deve ser compartilhado com todos, posto que ninguém conseguiria conduzi-la sozinha, seria um exercício de partilha e reconhecimento dos limites de cada um. O relato da cacique Kátia ainda enfatiza que, tal como o fogo mítico, se os ancestrais não tivessem compartilhado o transporte do fogo, possivelmente teria caído no chão, ocasionando o incêndio

---

12 Nimuendajú (2001 [1934], p. 151-194) inicialmente entendia que a corrida de tora entre os Timbiras estava relacionada à prática de transportar guerreiros abatidos em combate, de não permitir que seus iguais fossem prisioneiros, as toras simbolizavam os corpos de feridos, posteriormente o mesmo autor registra a versão da “lenda da aquisição do fogo” dos *Ramkókamera*, em que o transporte mítico do fogo se dá em um tronco de jatobá (1944, p. 55). Lévi-Strauss em *O Cru e o Cozido* anota, com as devidas variações, que o roubo do fogo constituía uma atividade heróica de exímios corredores no revezamento da “tora ardente” para que não fossem alcançados pelo jaguar (2021, p. 115). A esse respeito, indica-se a consulta na mesma obra do índice dos mitos M9A, M10, M11, M12, e a descrição de Schaden (1976, p. 306-321) entre os Guaraní. Recentemente, a pesquisa de Ribeiro Júnior (2020) analisa as mudanças e permanências nas práticas culturais vividas pelos Gavião, entre elas a corrida de tora, principalmente no contexto das dinâmicas das “novas cisões” denominadas por de “neoaldeamento”: “Pelo que se pode observar e ler nos relatos sobre a corrida de tora, houve uma leve alteração naquela que ocorria no passado (a disputa era entre grupos cerimoniais) e de hoje (uma disputa entre aldeias), fato que é decorrente, pelo menos em parte, da reorganização social por meio dos “neoaldeamentos”. No entanto, a corrida mantém algumas dimensões performáticas inalteráveis: os revezamentos; o modo de como se reveza quando um corredor, sem parar, encosta o corpo no ombro do outro e passa a tora; as mulheres consanguíneas que jogam água nos corredores do seu grupo (um banho rápido que alivia a tensão do esforço físico); e, por fim, o canto em círculo ao redor dos corredores, que sinaliza um gesto de agradecimento” (2020, p. 164-165).

na mata ou simplesmente este seria recuperado pela Onça.

A narradora alude que, apesar de cobiçado, o fogo havia causado o primeiro incêndio na floresta por causa da “desunião” entre o Gavião real e o Urubu, seres protetores que deveriam ter impedido o desastre, de forma que o manejo irresponsável do fogo, dessa vez na peleja entre os Gavião e a Onça, poderia se repetir; assevera, então, o seu entendimento de que este excerto do mito seria mais sobre a união do povo do que acerca do fogo em si, de modo que, ainda acompanhando as locuções da cacique, o “segredo” estaria muito na capacidade de exercer a partilha do objeto subtraído, de fazê-lo passar de mão em mão, espalhando-o ordenadamente.

Essa foi talvez a primeira e única vez que se testemunhou a evocação pública de um mito Gavião para explicar determinada situação e promover o apaziguamento dos ânimos. O silêncio durante a fala da Cacique foi repentino e curto, produzindo um movimento espontâneo de encerramento do debate. Durante o intervalo da reunião, no turno da tarde, todos os convidados foram direcionados para uma sala para o lanche; as pessoas fizeram fila para se servirem de salgados, sucos, refrigerantes e bolos, depois se agruparam em mesas para falar sobre o ocorrido; momento em que representantes de associações indígenas, advogados, funcionários da Vale S/A, pesquisadores e outros parceiros circularam pelas mesas, ouviram as impressões, os mais discretos tentaram desviar o olhar e capturar algum movimento ou informação.

A socialização no intervalo possibilitou conversar brevemente com a cacique Kátia na fila dos “comes e bebes”, tempo suficiente para ouvi-la se queixar com olhar enviesado: “[...] o bicho que fica com o fogo muito tempo na mão se queima, certo? Nunca termina bem”. Obviamente que a necessidade de união dos Gavião em defesa do território não é uma novidade e sempre é exaustivamente lembrada por todas as lideranças na TIMM, de igual modo, as pesquisas acerca das interações internas desse povo e as particularidades da corrida de tora traz consigo inúmeras expectativas que escapam nesta etnografia, mas, de todo modo, não se pode olvidar como a cacique Kátia percebe o efeito destrutivo que se abate sobre aqueles que, pretensiosamente, anseiam pelo porte definitivo do fogo (concentração de benefícios).

O fogo, nessa acepção, acompanhando as dinâmicas políticas da referida reunião, exige extremo cuidado, haja vista o perigo de se queimar, mas, também, a mesma periculosidade requer que os condutores criem formas de socialidade, visando à manutenção do equilíbrio; a tarefa do roubo do fogo engendraria, no ato de transportá-lo, a conformação do tecido social baseado em “grupos” de oposição e complementaridade. A cacique Kátia não desqualificou a competição das aldeias para terem seus “pontos” registrados nos slides da reunião, pelo contrário, antes procurou adequar a competição a um tipo de “ordem de revezamento”, tendo como referência o mito.

Uma das principais reivindicações dos Gavião nesse contexto de debates foi o que alguns denominam de “revitalização da língua”, isto é, que sejam construídas propostas pedagógicas voltadas para o ensino da “língua Gavião”, especialmente entre as crianças e as gerações nascidas após o contato com o *kupẽ* na TIMM. A “retomada” da língua é vista como uma forma

de reconquistar as práticas culturais e os valores do “Ser Gavião”, sem, entretanto, abandonar a língua portuguesa, fundamental para a interação com o *kupẽ*. Não são poucas as pesquisas sobre a necessidade de se construir uma educação escolar intercultural indígena entre os povos do sudeste paraense; nos últimos anos muitos intelectuais indígenas da região escreveram monografias e dissertações de mestrado sobre o tema ou transversal a ele (Parkrekapare, 2023; Sompré, 2021; Souza, 2022).

Durante as décadas de 1980 e 1990, o uso da língua portuguesa possibilitava a determinados indígenas, de certa forma, negociarem e representarem seus interesses junto à Funai e populares não indígenas, conferindo certo nível de influência sobre os não falantes no interior da aldeia; nos anos posteriores, o uso da “língua Gavião” recrudesciu, alçando o domínio definitivo da língua portuguesa (Fernandes, 2010). Estudos na área da linguística realizados nos últimos anos indicam o enfraquecimento amplo da “língua Gavião” em detrimento da “língua portuguesa”; em muitas aldeias da TIMM, poucos são os adultos falantes, sendo mais frequente entre os mais velhos (Costa; Barboza; Sompré, 2016).

A “recuperação/revitalização” das línguas indígenas está num escopo amplo das propostas de educação intercultural indígena na esfera da Educação Básica, bem como tem alcançado as universidades desta parte da Amazônia. Ressaltam-se algumas considerações sobre o papel da língua, a partir de uma situação da pesquisa de campo com *Ajanã*, tendo como base o colóquio entre o menino e a Onça no referido novelo mítico.

Ao contrário das reuniões mais amplas, realizadas em espaços públicos, algumas eram feitas apenas com caciques e um grupo restrito de presentes; nesses casos, ainda que contando com advogados das partes e funcionários da mineradora, optou-se por falarem na “língua Jê” durante quase todo o momento. Em certa reunião nesse formato, todos se sentaram em círculo nas proximidades da casa de Zeca Gavião e, após as apresentações, a conversa seguia um ritmo amistoso, até o momento em que se abordou um tema sensível aos presentes, posto que retomava desavenças pretéritas e alcançava o próprio destino do “contrato” em discussão. Um breve silêncio antecedeu a substituição da língua portuguesa pelo uso da “língua Jê” no ambiente; jovens, alguns adultos, pesquisadores, advogados e funcionários da Vale S/A passaram quase três horas sem compreender o confabulado. Percebia-se, pelos olhares, postura imponente dos falantes e a recorrência de menção ao “tempo dos *Mãmkatêjê*” que acionavam memórias dos ancestrais; em tradução mais ampla os *Mãmkatêjê* seriam justamente “os primeiros Gavião”, viventes testemunhas do tempo da feitura do cosmo e de suas transformações (Ferreira, 2020).

Depois de algum tempo, os não indígenas dispersaram a atenção, utilizaram os celulares, esvaziaram a garrafa de café, olharam uns para os outros colocando o dedo indicador sobre o relógio de pulso, impacientes diante de outros compromissos. Aproveitando da dispersão, os representantes da universidade perguntaram discretamente à indígena Concita Sompré, pesquisadora e protagonista das demandas educacionais na região, o que estavam falando. De cabeça baixa, olhar fixo no chão, respondeu: “são os caciques, professor, eles estão resolvendo

tudo”. Na tentativa de aproximação com *Ajanã*, precedida de olhares, o professor de cultura, prevendo a investida, sorri discretamente e balança a cabeça negativamente, evitando uma reprimenda pela curiosidade.

No fim de tarde a discussão sobre a língua portuguesa é retomada e são feitos alguns encaminhamentos, as pessoas se dispersam e a maioria *kupê* se retirou frustrada. *Ajanã* procurou de algum modo explicar o porquê da recusa em traduzir o que fora dito: “[...] sabe qual foi a desgraça da Onça? Por que ela perdeu o fogo? [silêncio]. Ela ficou de conversa com o menino, daí não comeu [o menino] e foi aquilo né? [...] agora veja que o menino falou a mesma língua, mas foi diferente porque aprendeu, ele foi caçador”.

Essa explicação foi anotada em caderno de campo e, meses depois, buscou-se ponderar sobre relação entre o menino e a Onça, visto que a desgraça da Onça (segundo *Ajanã*) foi estabelecer comunicação e, portanto, construir laços afetivos com o menino, pois sem tal aproximação ele jamais teria roubado o fogo da Onça e os Gavião não se tornariam o que são.

Na tentativa de socorrer os pesquisadores em seus próprios mal-entendidos, *Ajanã* apresenta certa perspectiva do mito *Hàkti mē Kuhỳ* envolta em dois aspectos: primeiro, a língua comum entre a Onça e o menino permitiu a aproximação entre ambos e desencadeou a perda dos atributos diferenciados da Onça (controle do fogo); a Onça se deixou enganar pela *língua em comum* (ênfase nossa). Segundo, sob a ótica do menino [Gavião]: “*tem os que fala só pra perder, mas ele falou pra aprender*”. Então, o menino, uma vez inserido na cabana da Onça, tornou a língua uma forma de aprendizado acerca daquilo que não existia na sua cultura, isto é, a língua falada pelo menino foi a “língua do aprendizado”. Muito embora ambos falassem a mesma língua, a forma como foi disposta no mito dilatou o cosmo compreensivo do menino para a captura, isto é, o a-prender! Esta “língua da caça” foi o que possibilitou ao menino não apenas retornar para a aldeia de seu povo e convencê-los a roubar o fogo, mas ensinar-lhes o caminho que havia sido informado pela Onça.

Evidentemente que o contexto e o diálogo na “língua Jê” apresentados anteriormente não correspondem ao aspecto central, ademais, sabe-se que o conteúdo discutido entre as lideranças se relaciona com questões que deveriam ser colocadas entre elas. Dessa maneira, valoriza-se de fato mais a elaboração de *Ajanã* concernente ao lugar que a língua assume no mito e como ela se reflete nas relações de alteridade dos Gavião, e não necessariamente sobre o uso da “língua tradicional” naquelas circunstâncias.

As incompreensões são redarguidas por *Ajanã* justamente pela sobreposição do uso da língua no mito, na qual expõe nos personagens Onça e menino a representação de duas formas de viver e falar a mesma língua, isto é, duas formas de elaboração da diferença. A primeira (Onça), caracterizada pela falta de cuidado com o estranho, com a cultura do outro, mesmo que tenham em comum a *mesma* língua; e a segunda (menino), pela capacidade de incorporar elementos desconhecidos em sua cultura, *apesar* da mesma língua.

As palavras de *Ajanã* provocaram reflexões quanto ao fato de que após o roubo do fogo,

a Onça e seus descendentes, além de passarem a viver na floresta comendo carne crua, foram definitivamente apartados dos Gavião em termos de comunicação, isto é, a “língua comum” que enlaçava esses existentes fora rompida, a subtração do fogo indicia a subtração da língua. A súplica da Onça para que deixassem uma centelha do fogo, no referido episódio, seria o derradeiro eco de significação entre as duas sociedades, imortalizado no imaginário de alguns caçadores Gavião para explicar o motivo do “esturro da onça” no presente.

No contexto da prosa com *Ajanã*<sup>13</sup> e das negociações com a Vale S/A revelam-se os desafios de “revitalização” ou “retomada” da língua gavião, que sem dúvida representa demanda constitutiva de toda e qualquer negociação política na TIMM, demanda uníssona e inquestionável dos direitos do povo Gavião e demais povos indígenas na região, baseadas, por exemplo, em propostas educacionais interculturais críticas, isto é, em projetos que viabilizem as especificidades das demandas das comunidades (Alencar, 2018), na valorização de ações voltadas para a afirmação dos “Territórios Etnoeducacionais” (Pureza, 2021), em estratégias de problematização das políticas de memória e esquecimento da língua (Silva; Possas, 2017, p. 219-248), ou nas tentativas de identificar e desconstruir os dispositivos do racismo linguístico em ambientes universitários do sudeste paraense (Lisbôa, 2019).

*Ajanã* opera um deslocamento interpretativo para as relações de contato cultural e afirmação étnica, manuseia o tensionamento entre o que considera a “língua do menino”, expressão da capacidade de aprender diante da alteridade e a “língua da Onça”, marcada pela desconsideração da cultura do outro. Nesses termos, para além da “retomada” da língua, o narrador sinaliza que a “retomada” não deve isolar os indígenas dos “brancos”, mas de assegurar, tal qual a “língua do menino” e sua capacidade de aprender o manuseio do fogo, do arco e flecha, igualmente possibilitar aos Gavião no presente a compreensão do mundo não indígena e simultaneamente a defesa da cultura e de seus territórios.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O povo Gavião que habita a TIMM foi demovido de seus territórios originários violentamente e teve que resistir para não sofrer a extinção total (Hébette; Marin, 2004, p. 245-311); desvencilhou-se do poder tutelar exercido pela Funai, não obstante o convívio forçado imposto pela política indigenista, e vem conquistando cada vez mais autonomia, com os grupos se reorganizando para a elaboração de suas próprias formas de diálogo com representantes da

---

13 As considerações acima, baseadas nas informações de *Ajanã*, estão situadas a partir de uma situação com enorme variação de discursos sobre o papel da “língua Gavião”, indo desde a defesa do “retomada” ou “reavivitação” da própria língua, até a discreta aceitação definitiva da língua portuguesa, mantendo o próprio idioma [língua materna] apenas como marcador de identidade em festas e ritos culturais.

sociedade ocidental, entre as quais as negociações com a empresa Vale S/A.

Atualmente, a construção de consenso entre as várias lideranças espalhadas em mais de vinte aldeias é um desafio político interno repleto de conquistas, mas também de conflitos e cisões que se estendem há mais de vinte anos. Essa diversidade de aldeias também tem produzido negociações diferenciadas, majoritariamente quando as lideranças passam a demandar particularidades ao reivindicarem seus direitos junto às empresas e empreendimentos na TIMM.

As tratativas sobre a construção do Convênio em si e seus desdobramentos são apenas o contexto no qual esta pesquisa se desenvolveu; aspectos mais específicos foram suprimidos, por se tratar de estratégias internas das lutas políticas indígenas. Buscou-se valorizar situações em que os mitos foram evocados para explicar os atuais enfrentamentos. O mito, nessa orientação, é entendido como a própria transformação; abandona-se, assim, a noção reificada do mito como um “artefato” intocável, genuíno e preso a uma noção de memória arcaica, para sublinhar seus atributos transformacionais, colocando-o em forma e conteúdo imanente às experiências sociais.

Ora, quais são as implicações políticas oriundas das assertivas do cacique Zeca Gavião sobre a ontologia da Vale S/A enquanto “nova Onça”? Isto é, nesses termos, a “Onça” (“primordial” ou “nova”) não seria sobretudo um componente da afirmação dos Gavião assentado na ameaça da incorporação e superação do perigo (Azanha, 1984)? Pensar nessas trilhas não significa minimizar os efeitos deletérios da mineração, e sim apreender que a cosmovisão dos Gavião carrega consigo elementos capazes de explicar, questionar e reconstruir todo e qualquer arranjo ocidental capitalista que se pretenda “complexo” para culturas outras.

O que dizer das considerações da cacique Kátia Silene sobre a faculdade transformacional do fogo e a impossibilidade de que este possa ser portado de maneira definitiva? Uma leitura do mito significativa para explicar as alianças entre as aldeias da TIMM no âmbito de uma partilha do poder político ante múltiplos interesses. Não por acaso, ao se testemunhar a corrida de tora não é difícil perceber que embora a velocidade do corredor seja importante, de nada adianta se não conseguir “fazer a passagem da tora” em plena corrida, ou pior, de derrubar a tora no chão no percurso. Eis uma interessante reflexão sobre passagem de poder, transição política e senso de coletividade que dispensa qualquer manual de ciência política!

Por fim, vale ressaltar que determinadas compreensões elaboradas pelos narradores, além de estarem longe de uma visão homogênea entre os Gavião em geral, tampouco podem ser pensadas como ideias “autorais”, formulações permanentes ou algum tipo de “atualização” ou racionalização do mito, de modo que na verdade o material ora apresentado é uma tentativa de apreender circunstancialmente o movimento fulgurante, inesperado e desconcertante do mito e suas possibilidades críticas.

No início deste escrito foi rememorado um diálogo com *Ajanã* perto da mata no qual falou sobre o poder encantatório das onças, um tipo de “feitiço” hábil em cegar o caçador. A julgar pelo tempo de escuta do seu relato até a última tragada do café da garrafa térmica, nos

parece que talvez a eficácia das forças encantatórias de nossos mundos (Gavião e *kupê*) habita justamente na mítica função político-predatória da língua.

## REFERÊNCIAS

1. ALENCAR, Maria Cristina. **Eu acho que os índios não querem mais falar na linguagem por causa do preconceito, não é professora!:** desafios na educação escolar intercultural bilíngue entre os Aikewara & Guarani-mbya no sudeste do Pará. 2018. Tese (Doutorado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, 2018. Disponível em: [https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UFSC\\_34e67523bd246ecda37add6e1118a56a](https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UFSC_34e67523bd246ecda37add6e1118a56a). Acesso em: 12 mai. 2023.
2. ARNAUD, Expedito. **Os índios Gaviões de Oeste. Pacificação e integração.** Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1975.
3. AZANHA, Gilberto. **A “Forma Timbira”:** Estrutura e Resistência. 1984. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade de São Paulo, São Paulo, 1984.
4. COMTEXTO CONSULTORIA (Brasil). **Estudo de Componente Indígena para a Terra Indígena Mãe Maria:** referente ao Processo de Licenciamento Ambiental da Duplicação da Estrada de Ferro Carajás. Brasília: Comtexto Consultoria, 2014.
5. COSTA, Lucivaldo; BARBOZA Tereza. Situação sociolinguística dos Gavião Kÿikatêjê: Conflito diglôssico entre as línguas indígena e portuguesa. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, Brasília, v. 8, n. 1, p. 103-115, 2016. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/ling/article/view/16313>. Acesso em: 30 jan. 2022.
6. COSTA, Lucivaldo; BARBOZA, Tereza; SOMPRÉ, Concita. Situação sociolinguística dos Gavião Kÿikatêjê. **Domínios de Lingu@gem**. Uberlândia, v. 10, n. 4, p. 1-19, 2016. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/dominiosdelinguagem/article/view/34589>. Acesso em: 23 fev. 2022.
7. CUNHA, Maria Manuela Carneiro da. **Os mortos e os outros:** uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahô. São Paulo: Hucitec, 1978.
8. DAMATTA, Roberto da. Mito e Anti-Mito entre os Timbira. *In:* DAMATTA, Roberto (org.). **Mito e Linguagem Social**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970. p. 77-106.
9. DAMATTA, Roberto. **Um mundo dividido:** a estrutura social dos índios Apinajé. Petrópolis: Vozes, 1976a.
10. DAMATTA, Roberto. Uma reconsideração da morfologia social Apinayé. *In:* SCHADEN, Egon (org). **Leituras de etnologia brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional,

1976b. p. 149-163.

11. DAMATTA, Roberto; LARAIA, Roque de Barros. *Índios e castanheiros: a empresa extrativa e os índios no médio Tocantins*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.
12. FERNANDES, Rosani. **Educação Escolar Kyikatêjê: novos caminhos para aprender e ensinar**. 2010. Dissertação (Mestrado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal do Pará, Belém, 2010. Disponível em: <https://www.repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/6449>. Acesso em: 11 ago. 2023.
13. FERRAZ, Iara. **Os Pàrkatêjê das matas do Tocantins: a epopéia de um líder Timbira**. 1984. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade de São Paulo, São Paulo, 1984.
14. FERRAZ, Iara. **De “Gavião” à “Comunidade Pàrkatêjê”**: uma reflexão sobre os processos de reorganização social. 1998. Tese (Doutorado em Antropologia) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1998.
15. FERREIRA, Tayana Cortez. **O processo de construção da aldeia Akrãtikatêjê: memória e retomada aos Mãnkatêjê da Montanha**. 2020. Dissertação (Mestrado em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia) – Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia, Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Marabá, 2020. Disponível em: <https://pdtsa.unifesspa.edu.br/o-que-e-rss/59-agenda/230-paloma-3.html>. Acesso em: 20 ago. 2022.
16. HÉBETTE, Jean; MARIN, Rosa-Acevedo. Estado e reprodução da estrutura social na fronteira: Ariquemés em Rondônia. *In*: HÉBETTE, Jean (org.). **Cruzando a Fronteira: 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2004. v. I. p. 245-311.
17. LADEIRA, Maria Elisa M. **A troca de nomes e a troca de cônjuges: uma contribuição ao estudo do parentesco timbira**. 1982. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1982.
18. LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e significado**. Tradução de Antônio Marques Bessa. Lisboa: Edições 70, 2012.
19. LÉVI-STRAUSS, Claude. As sociedades dualistas existem? *In*: LÉVI-STRAUSS, Claude (org.). **Antropologia estrutural**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2012. p. 193-233.
20. LEVI-STRAUSS, Claude. **Estruturas elementares do parentesco**. Tradução de Mariano Ferreira. São Paulo: Edusp, 1976.
21. LÉVI-STRAUSS, Claude. **História de Lince**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
22. LÉVI-STRAUSS, Claude. **O cru e o cozido**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

23. LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Tradução de Tânia Pelegrini. Campinas: Papiros, 2012.
24. LISBÔA, Flávia Marinho. **Língua como linha de força do dispositivo colonial: os Gavião entre a Aldeia e a Universidade**. 2019. Tese (Doutorado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Pará, Belém, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/13136>. Acesso em: 17 set. 2020.
25. MANTILLA, Elizabeth. **A construção de um Plano de Vida: A experiência e coletiva de aprender a ser K̀yikatêjê dentro dos conflitos territoriais da Amazônia**. 2021. Dissertação (Mestrado em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia) – Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia, Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Marabá, 2021. Disponível em: [https://sigaa.unifesspa.edu.br/sigaa/public/programa/noticias\\_desc.jsf?lc=lc=lc=en\\_US&id=123&noticia=1000112](https://sigaa.unifesspa.edu.br/sigaa/public/programa/noticias_desc.jsf?lc=lc=lc=en_US&id=123&noticia=1000112). Acesso em: 14 jun. 2022.
26. MELATTI, Júlio César. Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo Krahó. In: SCHADEN, Egon (org.). **Leituras de etnologia brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976. p. 139-148.
27. MELATTI, Júlio César. **Ritos de uma tribo Timbira**. São Paulo: Ática, 1978.
28. MIRANDA, Adenilson Barcelos de. **Os “Gavião da Mata”**: uma história da resistência timbira ao estado. 2015. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História e Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiás, 2015. Disponível em: [https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/tese%3Amiranda%202015/miranda\\_2015\\_gavioes\\_da\\_mata.pdf](https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/tese%3Amiranda%202015/miranda_2015_gavioes_da_mata.pdf). Acesso em: 29 abr. 2022.
29. NIMUENDAJÚ, Curt. A corrida de toras dos Timbira. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 151-194, 2001. [1934].
30. NIMUENDAJÚ, Curt. A habitação dos Timbira. **Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, [s. l.], v. 8, p. 76-101, 1944.
31. OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Estudo de áreas de fricção interétnica do Brasil** (Projeto de Pesquisa). Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Pesquisas, 1962.
32. OVERING, Joanne. O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 107-140, 1995.
33. PARKREKAPARE, Karini Goreth Rikparti. **P̀yt m̃ kaxêre (sol e lua) e H̀akti m̃ Kuh̀y (gavião e fogo)**: mito e transformação histórica entre os gavião. 2023. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Marabá, 2023. Disponível em: [https://sigaa.unifesspa.edu.br/sigaa/public/programa/noticias\\_desc.jsf?lc=lc=lc=pt\\_BR&id=490&noticia=1440078](https://sigaa.unifesspa.edu.br/sigaa/public/programa/noticias_desc.jsf?lc=lc=lc=pt_BR&id=490&noticia=1440078). Acesso em: 23 mai. 2023.
34. POSSAS, Hiran; TOMCHINSKY, Bernardo; ANTONACCI, Maria; NEPOMUCENO,

- Nirlene. Sentido comunitário e redes de comunicações entre povos afros e indígenas em favelas e regiões do Sudeste do Pará Pensando a pandemia desde o Brasil. *In*: BATHYÁNY, Karina; VOMMARO, Pablo; PERROTTA, Valentina; MILANEZ, Felipe (org.). **Pensar la pandemia desde las ciencias sociales y las humanidad.** Buenos Aires: Clacso, 2022. v. 1, p. 97-176.
35. PUREZA, Marcelo Gaudêncio Brito. **O território etnoeducacional como horizonte para a educação escolar das comunidades da Terra Indígena Mãe Maria-PA.** 2021. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Programa de Pós-Graduação em Geografia. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8136/tde-18062021-174904/pt-br.php>. Acesso em: 04 dez. 2022.
36. QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. Organização social e mitologia entre os Timbira de Leste. *In*: SCHADEN, Egon (org.) **Leituras de etnologia brasileira.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976. p. 292-305.
37. RIBEIRO JÚNIOR, Ribamar. “**Nós estamos igual Kaprán**”: um estudo da Terra Indígena Mãe Maria no contexto dos nealdeamentos. 2020. Tese (Doutorado Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2020. Disponível em: [https://sucupira-legado.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id\\_trabalho=9925437](https://sucupira-legado.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=9925437) Acesso em: 12 fev. 2023.
38. SCHADEN, Egon. A origem da posse do fogo na mitologia Guarani. *In*: SCHADEN, Egon (org.) **Leituras de etnologia brasileira.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976. p. 306-321.
39. SILVA, Jerônimo da Silva; POSSAS, Hiran de Moura. “Fazendo o caminho de volta”: memória e crítica a partir de Concita Sompré. *In*: SILVA, Idelma Santiago da *et al.* (org.). **Mulheres em perspectiva: trajetórias, saberes e resistências na Amazônia Oriental.** Belém: Paka-Tatu, 2017. p. 219-248.
40. SOMPRÉ, Concita Guaxipiguara. **Os projetos desenvolvimentistas no Território Mãe Maria:** memórias de uma vida de impactos na perspectiva Gavião Indígena. 2021. Dissertação (Mestrado em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia) – Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia, Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Marabá, 2021. Disponível em: [https://sigaa.unifesspa.edu.br/sigaa/public/programa/noticias\\_desc.jsf?lc=lc=lc=pt\\_BR&id=123&noticia=1606019](https://sigaa.unifesspa.edu.br/sigaa/public/programa/noticias_desc.jsf?lc=lc=lc=pt_BR&id=123&noticia=1606019). Acesso em: 23 jun. 2022.
41. SOUZA, Juliana Alves. **Mulheres indígenas e universidade, suas perspectivas, vivências e narrativas sobre as políticas e permanência em instituição e ensino superior.** 2022. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Marabá, 2022. Disponível em: <https://ppghistoria.unifesspa.edu.br/produ%C3%A7%C3%A3o-intelectual/dissertacoes-e-defesas.html>. Acesso em: 12 abr. 2023.
42. VERNANT, Jean Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos:** estudos de psicologia

histórica. Tradução de Haiganuch Sarian. São Paulo: Edusp, 1973.

43. VEYNE, Paul. **Acreditavam os gregos em seus mitos?** São Paulo: Brasiliense, 1984.

*Jerônimo da Silva e Silva*

Professor Adjunto na Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará. Doutor em Antropologia pela Universidade Federal do Pará. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7611-4790>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, e Redação. E-mail: [jeronimosilva@unifesspa.edu.br](mailto:jeronimosilva@unifesspa.edu.br)

*Rodrigo da Costa Caetano*

Professor Associado da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro. Doutor em Geografia pela Universidade Federal Fluminense. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2509-4392>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Análise de dados, e Redação. E-mail: [profrodrigo@uenf.br](mailto:profrodrigo@uenf.br)