

**APÊNDICE - Componente Indígena**

**ETNO - HISTÓRIA DOS GRUPOS INDÍGENAS IDENTIFICADOS  
NA ÁREA DE INFLUÊNCIA DA BR 163 – PA**

## ETNO - HISTÓRIA DOS GRUPOS INDÍGENAS IDENTIFICADOS NA ÁREA DE INFLUÊNCIA DA BR 163 – PA

### 1. Os Kayapó

#### 1.1. A Origem do Nome "Kayapó"

Há certa contradição entre o verdadeiro significado do nome Kayapó. Alguns estudiosos afirmam que a palavra Kayapó é de origem Tupi ("kaya" = macaco e "po" = semelhante, ou seja, "semelhante ao macaco") e começou a ser usada na segunda metade do século XVII para mencionar os índios conhecidos como "Bilreiros" (Kayapó Meridionais, pertencentes à família lingüística Jê), que atacavam principalmente o sul da Capitania de Goiás (Turner 1966: 7; apud Arnaud 1989: 433). Este nome lhes foi dado, provavelmente, devido à observação da importante "dança do macaco", durante a qual o Kayapó usa máscaras e faz movimentos que se assemelham a diversas espécies desse animal (Posey s/d; Arnaud 1987). Há ainda aqueles que atribuem o significado do nome Kayapó a "gente do mato" ou "gente que vive pelo mato afora", como o sertanista Cícero Cavalcanti, que conviveu 12 anos junto aos Kayapó. Os Kayapó também chegaram a ser conhecidos pela denominação Kararaô (Arnaud & Alves 1974).

Os Kayapó autodenominam-se Me-bê-ngô-Kre, com o significado: me=gente (ou grupo social), be=identidade (procedência), ngô=água, e krê=buraco (ou meio), ou seja, "gente que veio do buraco d'água", ou "gente do meio das águas" (Turner 1996: 3; Vidal 1977: 43; Posey 1979: 5 apud Arnaud 1989: 434).

#### 1.2. Classificação e Localização

O termo Kayapó foi, e ainda é, largamente utilizado para designar diversos grupos indígenas, entre eles os Kubenkankren, os Metuktire, os Kararaô, os Gorotire, os Xikrin e os Mekragnoti. Os Mekrãgnoti são classificados como um subgrupo dos Kayapó do Norte, enquanto os Panará são considerados remanescentes dos Kayapó do Sul. Devido à constância com que esses grupos indígenas são classificados indistintamente como Kayapó, faz-se necessário aprofundar o histórico e a classificação Kayapó para uma compreensão adequada dos grupos Mekrãgnoti e Panará que se encontram em área de influência direta e indireta das obras de pavimentação da Rodovia BR-163/PA, trecho Divisa MT/PA – Rurópolis (extensão 784,0 km) e Rodovia BR-230/PA, trecho Entroncamento BR-163/PA(B) – Miritituba.

Na literatura, observa-se a existência de dois grupos Kayapó: os **Kayapó do Sul**, também conhecidos por Kayapó Meridionais, que dominavam extensas áreas no Sul de Goiás, Sudeste de Mato Grosso, Nordeste de São Paulo e Triângulo Mineiro (Mapa 1) (observa-se adiante que os índios Panará são possíveis descendentes deste grupo); e os **Kayapó do Norte**, conhecidos por Kayapó Setentrionais, localizados em uma grande área no Sul do Pará e Norte de Mato Grosso (Mapa 2). A trajetória Kayapó está marcada por inúmeros conflitos de ordem territorial com outros grupos indígenas e não indígenas, trazidos pela intensificação da exploração da borracha e de minérios na região, e transformando a imagem dos Kayapó em índios temíveis pela sua índole guerreira. Vale ressaltar que esta índole não se manifestaria com tamanha intensidade não fossem as circunstâncias de extrema hostilidade que se apresentaram diante deles.

Giraldin, que defendeu a tese *Cayapó e Panará: Luta e sobrevivência de um Povo* (1997), na Universidade Estadual de Campinas, em São Paulo, escreve o nome Cayapó do Sul com "c" e não com "k", como é convencional, no sentido de distinguir entre os grupos "do norte" e "do sul" (Giraldin 1997: 27). Aqui, será seguida esta mesma regra. A descrição dos Panará é apresentada no item 10 por se tratar de uma etnia distinta, e portanto com características que lhe são peculiares.

A distinção entre os grupos do sul e do norte foi inicialmente proposta por Paul Ehrenrich (1982: 28-38, apud Giraldin 1997), no final do século XIX. Ele propôs também uma divisão e uma distribuição das etnias brasileiras, tendo classificado os Jê da seguinte maneira: Jê Orientais, Jê Centrais e Jê Ocidentais. Entre os primeiros incluiu os Botocudo; entre os segundos os Kayapó e Xavante e entre os terceiros os Suyá. Ao classificar os Kayapó, Ehrenrich incluiu no grupo do norte os Xikrin, Gradaú, Gavião, Apinajé, Krahô e demais Timbiras; entre os ocidentais englobou os Suyá e os Akwe e; no grupo do sul, incluiu os Cayapó (atuais Panará) e os Kaigang (Giraldin 1997: 30).

Há duas correntes que interpretam de maneira diferente a relação entre os Cayapó do Sul ou Kayapó Meridionais e os seus homônimos, designados como Kayapó Setentrionais, ou do Norte. Castelau, em 1844, mencionou os Kayapó Setentrionais como uma ramificação dos Meridionais, refugiados para o norte. Entretanto, após investigações feitas sobre os dialetos, história e cultura de ambos os grupos, foi verificado que, embora aparentadas, as duas línguas mostravam-se claramente diferentes e não poderiam ser derivadas uma da outra (Nimuendajú 1952: 427, apud Arnaud 1989: 433). Wilbert (1962) após a efetivação de um "survey glotocronológico", considerou que os Kayapó Meridionais estão distanciados cerca de onze séculos dos Suyá e dezoito dos Kayapó Setentrionais, como escreveu Turner, fato que contribuiu para a diferenciação cultural e lingüística entre os Kayapó Meridionais e os Setentrionais (1966: 1, apud Arnaud ibid).

Esta distância entre os Kayapó do Norte e os Cayapó do Sul é, provavelmente, a responsável pelas diferenças lingüísticas e culturais existentes atualmente nos dois grupos. Apesar de semelhanças serem verificadas, inclusive por ambos pertencerem à família lingüística Jê, observa-se diferenças fundamentais nas estruturas e organizações sociais, cerimônias e demais aspectos da cultura.

Por muito tempo foi corrente a idéia de que os Kayapó Meridionais, ou Cayapó, haviam se extinguido. Os primeiros a realizar tal afirmação foram Nimuendajú (1952) e Robert Lowie (1946). Além deles também Darcy Ribeiro afirmou, na década de 1960, que os "Kayapó Meridionais desapareceram sem deixar vestígios", exceto, segundo ele, o nome dado ao rio Caiapó e a serra que corta seu antigo território, no sul de Goiás (Ribeiro 1989:71). Os Kayapó do Norte e do Sul falam uma língua Jê e participam de uma cultura similar mas, antes do contato, viviam em estado de hostilidade recíproca (Meggers : 88).

Porém, em 1945, quando as primeiras notícias sobre a existência dos índios Kreen-Akarore (Panará) apareceram, foi cogitada a possibilidade de serem eles remanescentes dos Kayapó do Sul. A realização do contato e estudos recentes (Giraldin 1997) demonstraram fortes argumentos de que os Panará podem ser os remanescentes dos antigos Kayapó do Sul.

### **1.3. Os Kayapó do Norte**

Deve estar claro que a designação Kayapó do Norte abrange, além dos Kayapó, os grupos indígenas Xikrin, Gradaú, Gavião, Apinajé, Krahô e demais Timbira. A descrição histórica está restrita ao grupo pertinente, ou seja, aos Mekrãgnoti, porém, para uma compreensão adequada de sua atual situação, faz-se necessário voltar aos seus antepassados, os Kayapó-Gorotire. Neste caso, os Metuktire, outro subgrupo dos Kayapó-Gorotire, também são mencionados, assim como os demais subgrupos, mas sem a mesma profundidade.

#### **1.3.1. Língua**

Os Kayapó falam a língua Kayapó que pertence à família linguística Jê que, por sua vez, se insere no Tronco Macro-Jê. A Família Jê inclui as línguas Panará, Suyá, Akuên, Kaingáng Xokleng e as Timbira (Melatti 1993: 37).

#### **1.3.2. Território**

Historicamente ocupam o território no Sul do Pará que vai desde a margem esquerda do rio Araguaia até a margem direita do rio Tapajós, São Manoel e Parapatinga, seguindo através dos vales do Manutapauá e Liberdade, tributários do Xingu (Mapa 1).

#### **1.3.3. Meio-ambiente**

A região situada entre os rios Araguaia e médio Xingu é predominantemente coberta por florestas semi-úmidas e campos cerrados ao sul. Tem como principais elevações às serras de Gradaús, Seringa, Inajá e Carajás, todas situadas à sudeste da região sul do Pará (Arnaud 1989: 428).

A média pluvial anual de 1.800 mm tem uma distribuição que varia segundo a estação. Durante os meses de junho, julho e agosto há pouca precipitação. A caça é abundante e a coleta é rica de recursos, sendo a castanha um dos principais produtos da floresta (Meggers 1977: 87-88).

#### **1.3.4. Organização Social**

Os Kayapó eram, como ainda são hoje, índios caçadores, pescadores, agricultores e coletores. Ocupavam uma extensa região e exploravam-na de maneira sustentável em função da baixa densidade populacional, da tecnologia rudimentar, das práticas sustentáveis de baixo impacto sobre o ecossistema e do conhecimento detalhado dos ecossistemas locais. Enquanto puderam, mantiveram-se isolados e arredios, o que durou por mais de cem anos (Arnt 1998: 73)

Porém, atualmente, a caça e a coleta são atividades exercidas com menor intensidade devido às tentativas, das frentes de contato, de se colocar fim ao seminomadismo característico da cultura Kayapó. O território antes amplo e sem limites rígidos agora é delimitado em função do estabelecimento de limites com a criação de suas terras indígenas.

A vida dos Kayapó é regulada não apenas pelas obrigações de parentesco como também por diferentes tipos de instituições sociais. Todas as pessoas passam por sete ou oito classes sucessivas, no decorrer da vida, cada qual ligada a diferentes tipos de privilégios e novas obrigações para com a comunidade e os colegas da classe. Entre um e três anos de idade, a criança recebe um dos sete nomes rituais e torna-se membro de um dos quatro grupos, sendo dois para os meninos e dois para as meninas; dessa forma, a criança entra numa nova relação de parentesco com outros membros do mesmo grupo. Quando o rapaz passa da classe guerreira para a classe dos pais, ele ingressa numa das associações masculinas que funcionam como grupos de trabalhos cooperativos e mutuamente complementares dos projetos da comunidade.

Os indivíduos que compõem uma casa constituem uma família extensa matrilocal, reunindo, normalmente, uma mulher, suas filhas casadas e solteiras e os filhos de suas filhas, onde a regra de residência é uxorilocal, isto é, o marido muda para a casa de seus sogros, onde passa a morar com sua esposa. O chefe e dono da casa é a mulher mais velha. Embora o menino deixe a casa materna aos dez anos de idade para ir passar as noites e grande parte dos dias na Casa dos Homens, seus laços mais estreitos continuam a ser, ao longo de sua vida, com as irmãs. Cabe à irmã pintar o homem para as cerimônias, cuidar dele em caso de doença grave, preparar o seu cadáver para ser enterrado. Ela recebe também uma parte especial da caça que ele pega e dá refúgio durante as dificuldades conjugais.

Os Kayapó alternavam uma vida de aldeia, durante a estação chuvosa, com uma existência nômade, durante os meses secos do ano. O tamanho da comunidade era variável e se torna difícil obter cifras fidedignas para os tempos aborígenes. Tudo indica, porém, que a média normal deve ter sido entre 200 e 700 habitantes, embora se saiba que a população de algumas aldeias tenha atingido mais de 1.000 pessoas. Durante a estação seca, toda a comunidade poderia mudar-se em conjunto ou dividir-se em grupos menores, deixando os fracos e os doentes na aldeia, sob o cuidado de parentes. Parece que não havia nenhum território bem definido ou qualquer informação específica sobre distância que separava as aldeias. Como se deslocavam para distâncias de três a cinco dias de viagem da aldeia e como raramente encontravam, por acaso, outros grupos, tais distâncias deviam ser bem grandes.

Durante a fase nômade, o grupo seguia uma rotina bem definida. Levantavam acampamento de madrugada e a marcha para um novo local, a duas ou três horas de distância, era encabeçada pelos guerreiros. Instalavam um novo acampamento em pouco tempo, competindo a cada pessoa uma tarefa específica, de acordo com o sexo e a idade. As malocas eram construídas pelas mulheres e dispostas de modo a reproduzir o plano da aldeia. As atividades diárias diferiam muito pouco daquelas da aldeia.

A aldeia que, por um período indefinido, poderia servir como base de operações, situava-se num lugar bem seco, perto de um pequeno rio, servindo este, ao mesmo tempo, como fonte de água e local para banhos. Um determinado número de casas comunais eram construídas ao redor de uma praça, em forma de círculo, e daí saíam as veredas que conduziam às margens do rio, às roças e à floresta. Se o grupo era grande, dois círculos concêntricos de casas eram construídos. No meio da praça, ou em uma das extremidades, situava-se a Casa dos Homens. Era esta a única construção pública, além do forno comum, que servia como centro de reunião das mulheres. Hoje, devido à indução a sedentarização, o nomadismo não se expressa com a mesma intensidade. Ainda existem excursões para caça, pesca, e outras finalidades, mas estas envolvem

grupos menores e duram menos tempo. Muitas das características descritas para as aldeias Kayapó no passado ainda se aplicam aos agrupamentos atuais.

As casas Kayapó são retangulares, tendo em média oito metros de comprimento por quatro de largura. A parede vertical tem cerca de dois metros de altura e a cumeeira outro tanto. O arcabouço de vigas e estacas é revestido de sapê, com exceção da parede face à praça da aldeia, a qual é apenas parcialmente tapada pela saliência do teto de palha. Há uma porta em uma ou duas das outras paredes, facilitando o acesso interior. A Casa dos Homens e a casa do chefe são semelhantes às comuns, embora maiores.

As habitações não têm divisões ou características permanentes, exceto os fogos para cozinhar, um para cada área ocupada pela família nuclear. Os Kayapó não usavam redes. Dormiam em cima de folhas de palmeira recém-cortadas, esteiras ou, em alguns casos, em camas baixas do tipo jirau. As redes foram posteriormente incorporadas. Os utensílios domésticos, os objetos pessoais e adornos das mulheres são pendurados nas paredes ou nas vigas das casas (Meggers 1977: 89-90).

### 1.3.5. Utilização do Território Indígena e de Seus Recursos Naturais

O tamanho e o período de permanência da aldeia tradicional Kayapó (anterior ao estabelecimento do contato contínuo com o branco) não são aspectos típicos de outros grupos Jê. Isto remete a interessantes questões de adaptação ecológica dos Kayapó e à exploração do meio ambiente que os rodeia. Este, por sua vez, traz à tona questões como suprimento de proteínas, disponibilidade de caça, fertilidade do solo, coleta de alimentos do campo e da floresta. Os Kayapó devem ter desenvolvido a mais adequada e eficiente estratégia de subsistência para conseguirem manter tão grandes aldeias (que até o início do século XIX reuniam em torno de 1.000 a 2.500 pessoas), pois ainda dispunham de tempo para desenvolverem complexas e demoradas instituições rituais, cerimoniais e sociais.

Até recentemente, Meggers (1977) comentava que os Kayapó dependiam mais dos alimentos coletados do que de produtos cultivados (ibid: 90-93, fig. 13). Porém, a agricultura, praticada sem o uso de insumos artificiais, tornou-se uma de suas principais atividades (Overall & Posey 1996:184). Os solos agricultáveis são classificados pelos Kayapó conforme a drenagem, textura, quantidade de areia e argila, cor, densidade e outros fatores. O reconhecimento do tipo de solo, às vezes, está ligado à presença de uma espécie vegetal indicadora. Os Kayapó utilizam essa classificação para selecionar o sítios agrícolas (roças e hortas) e para determinar as plantas mais propícias ao local (ibid: 188).

A escolha do local para abertura de um novo roçado é feita pelo chefe, após ouvir as sugestões do conselho noturno, que levam em consideração os fatores mencionados acima. A limpeza do terreno é realizada pelos homens e pelos meninos, antes do término da estação seca, para que tenham tempo de secar e queimar os ramos. O terreno é dividido em lotes para cada família, competindo à plantação e a limpeza de ervas aos grupos de família nuclear (Meggers 1977: 90-93). Os Kayapó utilizam várias "zonas" onde plantam e mantêm suas culturas. Além das roças, podemos destacar a prática de plantar ao longo de trilhas na floresta, capoeira e campo e nas ilhas de floresta (*apêté*) que se formam no cerrado. As roças situam-se de 1 a 15 km das aldeias, em clareiras preparadas pelos índios dentro das florestas. Cada roça mede de 0,5 a 10 hectares, podendo conter muitas culturas sorteadas (Kerr & Posey apud Overall e Posey 1996: 185). Algumas árvores, entre elas tucumã, bacaba, jatobá e buritizeiro, são mantidas nas roças.

Os produtos das roças são plantados e colhidos pelas mulheres. Uma roça familiar pode conter de 14 a 55 espécies e variedades de plantas cultivadas, além de plantas espontâneas e toleradas. Essa diversidade de plantas cultivadas nas roças Kayapó contribui para a estabilidade do sistema (Overall & Posey 1996: 188). Tradicionalmente, as culturas básicas eram o milho e a batata-doce, seguidas do aipim, da mandioca e do inhame. Plantam, ainda, o algodão, o amendoim, o tabaco e o urucum. A partir do contato com o branco ampliaram-se as roças e passaram a consumir novos produtos - tais como arroz, feijão, melancia, batata e outros.

Os Kayapó fazem um sistema de rodízio de espécies em suas roças. Nos dois primeiros anos plantam milho e aipim. No terceiro, substituem esse cultivo pela batata-doce que, geralmente, ocupa a parte central da roça. Em sua periferia há uma fila de bananeiras. Milho, arroz, mandioca, abóbora, inhame, feijão, melancia e muitas outras espécies de plantas alimentícias, medicinais e fibrosas são encontradas nas roças (ibid: 185). "As roças Kayapó não são abandonadas depois de alguns anos, como é a regra entre colonos e caboclos. A evolução de uma roça Kayapó vai do desmatamento de uma área nativa até o crescimento de árvores plantadas e espontâneas para restabelecer o ambiente florestal (ibid: 189). Depois de produzir as culturas anuais e as de curta duração, a roça, com dois a seis anos de idade, ainda produz alimentos, remédios, fibras e materiais de construção, etc. Essa fase produtiva ocorre, comparativamente, na mesma época em que as roças de mandioca pertencentes a colonos da região estariam se tornando decadentes e abandonadas. Mais tarde, com mais de seis anos de idade, a roça Kayapó é transformada em um pomar de árvores frutíferas. Os índios continuam a visitar as roças velhas e a recolher frutas e outros produtos. São plantadas, ainda, árvores que atraem animais e, as roças velhas transformam-se em importantes áreas de caça (ibid: 189-190).

O solo das roças geralmente é bem protegido com uma camada de foliço (resto de matéria orgânica vegetal). Isso aumenta o número de insetos na área, especialmente formigas, e mantém maior umidade no solo. Os insetos que se propagam na roça são agentes naturais de controle biológico de pragas (ibid: 185).

As espécies de uso medicinal, originárias de matas, são plantadas nos bolsões de mata localizados nos campos cerrados ao redor das aldeias. Esses hortos, chamados *apêté* ("ilha"), são formados com adubação à base de cupinzeiros, formigueiros (incluindo os de *Azteca*) e foliço, e são reconhecidos como propriedades particulares dos seus donos, da mesma maneira que as roças familiares e árvores frutíferas plantadas (Anderson & Posey 1985, 1987, 1988 apud Overall & Posey 1996: 186). Os índios agem na formação e conservação de *apêté*. Overall & Posey (1996) afirmam que o processo de formação de um *apêté* começa com o transporte de material orgânico de cupinzeiros, formigueiros e foliço ao campo cerrado (campo limpo). A sementeira é feita nas pilhas de material orgânico usando sementes ou mudas. A formação desses *apêté* parece facilitar a regeneração natural e a expansão da floresta. Durante a época da queima do cerrado, os *apêté* são protegidos.

As florestas geralmente são consideradas ecossistemas pobres para a coleta de alimentos de origem vegetal para o homem, mas as florestas ao redor das aldeias Kayapó geralmente são modificadas pela ação dos índios ao longo dos séculos. Em

estudo realizado por Overal e Posey (ibid) na aldeia Kayapó de Gorotire, a frequência de árvores úteis parece ser maior perto da aldeia, provavelmente por causa de sementeira pelos Kayapó. Ao longo de caminhos na floresta, eles cultivam plantas tuberosas para consumo durante excursões de caça. Clareiras naturais ou resultantes de derrubadas são também, zonas agricultáveis.

Hecht & Posey (1990) concluíram após examinar o problema de produtividade da agricultura Kayapó que o sistema indígena é mais produtivo do que a agropecuária ou a agricultura de colonos no sul do Pará, em termos de quantidade de alimentos produzidos e de quantidade de proteína durante cinco a dez anos. Essa conclusão contradiz o senso comum que rotula a agricultura indígena como sistema ineficiente e "primitivo" (Overal e Posey 1996:193-194).

A sustentabilidade da agricultura é devido à forma como é praticada pelos Kayapó, onde os solos de suas roças não se esgotam e a roça não é abandonada depois do curto ciclo da mandioca. Diferentemente da agricultura rotativa praticada pelos regionais, que abandonam a roça depois de alguns anos de uso em consequência da exaustão do solo (ibid: 194-195).

Para os Kayapó, a caça é tanto um esporte como uma atividade de subsistência e os homens são peritos em seguir a pista e imitar os sons dos animais e das aves. O chefe de uma família pode sair para caçar sozinho, durante vários dias, mas, em geral, alguns parentes masculinos, homens e meninos, reúnem-se para estas expedições. As caçadas coletivas são organizadas para obter caititu e anta e, também, quando os índios necessitam de uma grande quantidade de carne para uma festa. Antes da caçada, para que os cachorros se tornem mais agressivos, eles são escarificados na cabeça e nas costas com garras de onça e alimentados com carne. Enquanto, porém, vivem na aldeia, os cães devem procurar seu próprio alimento entre os restos jogados fora. O arco e a flecha são usados para caçar aves e para ferir, reduzindo a velocidade de outras caças. Mas a arma de caçada tradicional é a borduna. A partir do contato com a sociedade envolvente os Kayapó têm usado nas caçadas, cada vez mais, as armas de fogo. Os animais de menor porte são divididos entre os parentes sendo uma parte enviada ao chefe e à mãe ou à irmã do caçador. Os animais de maior porte, como o veado, a anta e o caititu são entregues ao chefe que se encarrega de distribuí-los (Meggers 1977: 90-93).

A borduna de madeira, usada na caça, é também tradicionalmente usada na guerra e nas cerimônias. É de corte transversal circular, cilíndrica ou ligeiramente mais larga numa ponta, e mede de 0.50 a 1.60m de comprimento. As bordunas menores são usadas na caça e as maiores em outras atividades. São manejadas com um movimento rápido e uma força suficiente para produzir um som sibilante. Nos combates, o alvo é a cabeça do inimigo mas, durante as competições esportivas, os combatentes visam aos ombros e às partes superiores dos braços.

Segundo tradições orais, o arco e a flecha foram introduzidos em época relativamente recente. Os arcos medem cerca de dois metros de comprimento; as flechas têm de 1,30 a 1,90m. Na extremidade da vara de bambu, que tem, por vezes, um acabamento de madeira, é inserida uma ponta de madeira, bambu, osso ou, a partir dos últimos tempos, de metal. Não usam veneno nas flechas (ibid 93-94).

A pesca é mais importante durante a estação seca, quando as águas baixam e se tornam ricas. A hora e o local para uma expedição de envenenamento de peixes são decididos durante a reunião do conselho dos homens. As tarefas são repartidas, de modo a que um grupo de homens fique encarregado de cortar os cipós venenosos, enquanto que o outro constrói uma barreira de pedras através do rio, reduzindo, assim, a velocidade da correnteza. Em muitos rios, estes métodos só podem ser empregados uma vez por ano. O arco e a flecha são empregados na pesca individual e, só recentemente, começou-se a usar o anzol. Por vezes, as crianças têm de pegar peixes para a alimentação dos doentes (ibid 90-93)

Das plantas coletadas pelos Kayapó, uma das mais utilizadas são as palmeiras. A prática da coleta contribui para o fornecimento de grande parte de sua alimentação, especialmente durante a estação seca. Muitas das plantas coletadas pelos Kayapó foram, provavelmente, conscientemente sementeiras (Overal & Posey 1996:186). Dentre as plantas coletadas encontra-se o palmito, que é comido cru ou assado; a castanha-do-pará; o pequi, o babaçu; raízes; plantas medicinais; etc. As castanhas, embora amadureçam no fim do verão, só caem no chão quando o talo enfraquece com as chuvas pesadas. Toda a coleta feita durante a estação seca depende de subir nas árvores, o que constitui uma atividade perigosa e é reservada aos meninos. As castanhas achadas no chão são recolhidas e levadas para a aldeia, onde são armazenadas para uso subsequente. Pegam, também, cárgados que são conservados vivos o tempo necessário. São muito abundantes podendo-se obter cerca de 2.000 por ano, dentro de um raio de poucas horas da aldeia (Meggers 1977: 90-93). O coco do babaçu tem um papel importante na cultura do grupo, pois seu óleo é imprescindível na fabricação da tinta de urucum que é utilizada na ornamentação corporal usada nos mais importantes rituais e cerimônias.

### **1.3.6. Organização Social para a Produção**

A divisão do trabalho é mais pronunciada no setor artesanal do que na atividade agrícola. Não há redes, tecido de algodão, canoas ou remos, e somente poucos instrumentos musicais. As principais manufaturas são cestos, esteiras, arcos e flechas, bordunas e adornos, onde a maioria é confeccionada pelos homens. Aos homens cabe ainda pescar, caçar, extrair o mel e coletar alguns produtos. Quando estão na aldeia passam a maior parte do tempo na Casa dos Homens onde conversam, confeccionam objetos típicos da cultura material e deliberam sobre as questões da comunidade (Meggers 1977; Overal & Posey 1996: 184).

Não existe cerâmica e as mulheres possuem poucas atividades especializadas, a não ser a fiação de algodão, a confecção de certos adornos feitos com sementes e algodão e a execução da elaborada pintura corporal. Elas passam a maior parte do tempo cuidando das crianças, preparando a comida, capinando, coletando alimentos, carregando água e lenha. São as mulheres que possuem o domínio das casas. Embora as casas da aldeia sejam construídas pelos homens, são as mulheres que constroem o abrigo para o fogão comunal e, geralmente, também as malocas nos acampamentos.

Na agricultura, a unidade de trabalho é a família. Os homens caçam, abrem as clareiras para fazer as roças; e as mulheres e crianças participam nas tarefas de mantê-las. Uma família geralmente possui entre 5 a 10 roças, de várias idades. Apesar dos homens saberem detalhes sobre a cultura de algumas plantas, são as mulheres as agricultoras dos Kayapó. Elas é que

levam adiante o trabalho de manter e cuidar das plantas, geralmente acompanhadas de suas filhas. Entre as famílias, somente algumas possuem certas variedades das plantas cultivadas: essas plantas (e o direito ou responsabilidade de manter sua cultura e propagação) são parte da herança da família em questão.

A única ocupação específica é o xamanismo. Uma população de 200 pessoas pode ter dois ou três xamãs. O xamã é um velho ou uma velha que entrou em comunhão com a alma de um morto, de um espírito animal ou de um monstro sobrenatural. O tratamento corriqueiro de uma doença, à base de plantas medicinais, pinturas de urucum, ou pela fumaça do tabaco, é feito por um parente próximo. Mas em casos graves consulta-se o especialista. Os Kayapó acreditam que a maior parte das doenças provém da intromissão de um objeto estranho, por meio de feitiçaria e, sendo assim, somente o xamã tem a capacidade para curar o doente. Alguns xamãs têm poderes de devolver a alma desgarrada ao corpo do paciente que, caso contrário, estaria condenado a morrer. O pagamento é feito quer o tratamento seja bem sucedido, quer não (Meggers 1977: 93-94).

### **1.3.7. Culinária e Arte Plumária**

O prato tradicional dos Kayapó é uma espécie de broa feita de massa de milho, aipim ou batata-doce, algumas vezes entremeada com pedaços de castanha-do-pará, carne ou peixe. A mistura assim obtida é enrolada em folhas de bananeira e assada em forno subterrâneo coberta com pedras quentes e limo. Cozinham, da mesma maneira, fatias de carne e palmito. Peixe, espigas de milho e batata-doce são, entretanto, assados no fogo. Algumas frutas são amassadas e misturadas com água. A castanha-do-pará é comida crua ou ralada, de modo a produzir uma bebida leitosa. Não preparam bebidas ou alimentos fermentados (ibid: 90-93).

Da mandioca preparam a farinha do tipo "puba", da qual fazem os beijus que servem de acompanhamento nas refeições e, que durante as viagens são levados devido a facilidade de transporte e conservação.

Os Kayapó são famosos pela sua arte plumária, cada qual contendo uma complexa simbologia e grande gama de significados a respeito do indivíduo que a usa. Fora das ocasiões festivas, nenhum dos dois sexos usava qualquer espécie de roupa, a não ser alguns enfeites, como colares, braceletes e brincos. Atualmente vestem-se, as mulheres de vestidos de algodão e os homens de calção, e se pintam conforme dita à tradição. Ainda hoje, pintam desenhos pretos por todo o corpo das crianças; e estas também usam adornos. Durante as danças e festas, ambos os sexos usam trajes especiais, penas e enfeites de cabeça, colares e outros adornos. Os homens também enfeitam os lábios com os batoques (ibid 90). Fora dessas ocasiões especiais também normalmente estão pintados e usam colares, brincos e braceletes, de acordo com a ornamentação tradicional Kayapó.

### **1.3.8. Ciclo de Vida**

A partir da concepção até cerca de dois meses após o parto, os pais seguem restrições dietéticas para que a mulher tenha uma gravidez normal e a criança que vai nascer seja forte e saudável. Quando o feto começa a mexer-se, o marido vai dormir na Casa dos Homens e só retorna quando a criança começa a andar. O parto se realiza em companhia das parentas mais próximas. Imediatamente depois, o recém-nascido é levado pela avó ou por uma tia do lado paterno, de casa em casa, para ser apresentado aos moradores. Seu corpo é, então, pintado de desenhos vermelhos e pretos, seu cabelo é cortado em franja e faixas são colocadas ao redor de suas pernas. Três ou quatro dias após o nascimento, as orelhas são furadas e, se for menino, também o lábio inferior. Enquanto a sua sobrevivência não estiver assegurada, os membros da família fazem uma dieta rigorosa. Se nascerem gêmeos ou se a mãe morrer durante ou logo depois do parto, é praticado o infanticídio (Meggers 1977: 95).

A criança permanece constantemente em companhia da mãe até a idade de sete anos. É amamentada até quatro ou cinco anos, mesmo que a mãe tenha tido, nesse ínterim, outro filho. Os pais raramente se irritam com os filhos ou os repreendem. Aos três anos de idade, o corpo é pintado com apurados desenhos geométricos em cor preta, os quais são retocados ao fim de dez dias para que se conserve o brilho. Adotam, freqüentemente, outras crianças, órfãos e, também, crianças de pais ainda vivos. Neste caso, a criança é dada a um homem ou mulher com quem se deseja estabelecer laços mais estreitos. O pai adotivo torna-se irmão ou irmã do pai verdadeiro e educa a criança como se fosse sua.

Entre os sete e os dez anos, os meninos das diferentes famílias brincam juntos e se exercitam com pequenos arcos e flechas. É-lhes permitido acompanhar os homens nas caçadas e pescarias. As meninas dessa mesma idade começam a aprender as tarefas das mulheres, entre as quais está a arte de pintar o corpo, e gradativamente assumem o papel da pessoa adulta. Permanecem na casa de suas mães durante toda a vida, em companhia das parentas. Os meninos, entretanto, a partir dos dez anos, passam a viver na Casa dos Homens e lá são instruídos sobre os costumes tribais, adquirem habilidades artesanais e aprendem a caçar e a guerrear. Cada menino fica sob os cuidados de um guerreiro, ao lado de quem dorme e o qual lhe serve de mestre e modelo das virtudes masculinas, a saber: a coragem, a resistência, a força; e a superação da dor, da fome e da sede. É submetido a provações para que possa se tornar rijo e habituado à dor. Durante esse tempo, a mãe lhe traz os alimentos que ele come na Casa dos Homens.

Aos quinze anos, depois de sua iniciação, o menino entra na classe dos guerreiros quando, então, começa o período mais emocionante de sua vida. Goza do prestígio dos adultos, sem ter, contudo, as responsabilidades de uma família; ocupa o melhor lugar no centro da Casa dos Homens; toma parte nas cerimônias; passa boa parte do tempo em exercícios físicos, preparando-se para a guerra; e desempenha um papel importante na manutenção da disciplina na aldeia e ensinando os meninos menores a se tornarem, por sua vez, guerreiros. Os rapazes não gostam de abdicar desta posição privilegiada, o que acontece quando nasce o seu primeiro filho. As moças também se esforçam por evitar a gravidez, o que conseguem através de contraceptivos orais e métodos mecânicos de aborto.

Os casamentos são arranjados pelos pais, muito antes da criança atingir a puberdade e, às vezes, até mesmo logo após o nascimento. Realizam-se, geralmente, quando a menina está entre dez e quinze anos e o rapaz entre quinze e dezoito. A monogamia é universal mas o adultério é freqüente, embora caso descoberto, seja motivo para divórcio. Inicialmente, o marido continua a passar a maior parte do tempo na Casa dos Homens, indo para a residência de sua mulher somente à

noite. Até que nasça uma criança os laços matrimoniais são tênues e facilmente desfeitos por um ou outro cônjuge. A moça que tenha fracassado no casamento pode tornar-se, temporariamente, amante de guerreiros.

Depois do nascimento da primeira criança do casal, o homem passa da categoria de guerreiro para a de chefe de família. À proporção que nascem outros filhos, ele leva mais tempo com a família, supervisionando as crianças menores, arranjando comida e tratando das pequenas doenças. Há um regulamento severo no sentido de que os parentes pelo casamento devem se evitar e, portanto, o Kayapó não pode nunca casar-se com a irmã de sua mulher depois da morte do marido dela.

Os velhos e as velhas desempenham funções importantes nas cerimônias de iniciação, quer sejam xamãs, quer não. Se uma pessoa adoece é cuidada por um parente que ficará a seu lado na aldeia. Quando um homem sente que está prestes a morrer, procura a casa de sua irmã. Depois da morte, a mãe, as irmãs e a viúva se lamentam em altos brandos e se cortam com facas, às vezes fatalmente. As viúvas raspam a cabeça e não se casam de novo, nem participam de cerimônias e danças, até que o cabelo tenha voltado a crescer. O corpo do defunto é preparado para o enterro pelas mulheres da família, enrolado numa esteira e colocado na cova, juntamente com diversos objetos de seu uso pessoal. Sobre ele, colocam-se esteiras e varas para protegê-lo da terra, A não ser que as cerimônias próprias tenham sido observadas, a alma voltará para atormentar os parentes vivos (ibid: 95-97).

### **1.3.9. Aspectos Religiosos**

As cerimônias dos Kayapó exercem duas funções principais: a de comemorar os acontecimentos míticos de significado tribal e a de iniciar os novos membros nos grupos de idade e de nome. Antes de cada festa, os homens e rapazes vão caçar durante duas ou três semanas, conseguindo, assim, carne suficiente para os dias seguintes.

Entre as celebrações especiais que se estendem, geralmente, por diversos meses, há uma dirigida por mulheres em homenagem ao tempo em que foram transformadas em peixe e os homens ficaram sós e tristonhos. Uma outra comemora a dádiva do milho aos Kayapó e ajuda a garantir uma boa safra. Em certos rituais, como o da purificação de um guerreiro vitorioso ou da iniciação dos rapazes na classe dos guerreiros, participam apenas os indivíduos diretamente interessados, até a parte final quando então toda aldeia adere. Os membros de outras comunidades não são nunca convidados.

Embora as cerimônias específicas, danças e trajes variem em cada ocasião, as festas terminam geralmente do mesmo modo. O final deve coincidir, sempre que possível, com a lua cheia. Todos põem seus adornos e reúnem-se para uma procissão solene ao pôr do sol. As únicas pessoas dispensadas são os doentes e as velhas, que lamentam um passado que não mais voltará, os que morreram e a mocidade perdida. Os cantos e as danças continuam durante toda a noite, ao luar (Meggers 1977: 97-98).

Os Kayapó concebem o mundo cheio de espíritos maus devotados à perseguição dos seres humanos. Estes inimigos invisíveis se dividem em quatro categorias: as almas dos mortos, uma espécie de poder inanimado que se projeta segundo a vontade de pessoas ou animais, um monstro das águas e um pássaro mítico. Todos eles podem causar doença ou morte e o principal meio de proteção é permanecer com o grupo. O Kayapó, portanto, evita a solidão, o que no contexto da vida de aldeia, não é nada difícil. A cerimônia fúnebre destina-se a agradar a alma do morto, de modo a diminuir seu pesar em deixar a terra dos vivos e sua animosidade para com os que ainda gozam da vida. Tanto a tinta vermelha como a fumaça do tabaco dão proteção contra os espíritos. Uma vez que as mulheres estão particularmente vulneráveis aos ataques dos espíritos, são elas, mais do que os homens, que fumam. Somente o xamã tem o dom de estabelecer relações amistosas com um espírito, cuja ajuda lhe possibilita extrair objetos que foram introduzidos no corpo da vítima, através de feitiçaria (ibid: 98-99).

### **1.3.10. Compreensão Simbólica da Aldeia - A Casa Kayapó**

Este é um aspecto intimamente ligado ao meio-ambiente. Embora a flutuação da temperatura anual seja muito reduzida na bacia amazônica, a variação diária é suficientemente grande para produzir desconforto. A solução encontrada para esse problema pelos Kayapó e por outros povos amazônicos foi a construção de moradias espaçosas, com teto alto, paredes e cobertura de palha bem trançada, que dão sempre sombra durante o calor do dia e isolamento contra o ar frio da noite. Dentro da casa, a flutuação diária da temperatura também é reduzida, visto que não há janelas e somente existem duas pequenas portas. Conservam os fogos acesos durante a noite, perto dos locais onde dormem, propiciando aquecimento. O calor irradiado por seus corpos também contribui, provavelmente, para manter uma temperatura agradável durante a noite (Meggers 1977: 121).

Uma habitação pode abrigar somente uma família nuclear, mas, idealmente, é ocupada por uma família extensa uxorilocal. Recentemente, Lea (1993) observou que as primas paralelas matrilaterais (e às vezes, até irmãs uterinas) tendem a morar em habitações separadas (fenômeno que está ligado ao controle, pelos indivíduos, dos bens adquiridos da sociedade envolvente). Nestes casos, elas se consideram como pertencentes a uma mesma Casa, termo que é uma glosa sintética de *kikre dzam dà* ("casa/em pé/lugar"), cada qual ocupando uma posição determinada em relação ao eixo Leste/Oeste no círculo da aldeia (ibid: 265-266).

Cada moradia matrilinear possui um forno especial de pedra e barro (**ki**) localizado em um dos lados da casa Kayapó. Muitas vezes, quando a família extensa aumenta em número (especialmente durante a realização das festas, quando todos regressam à aldeia, depois das caçadas, das viagens prolongadas ou do trabalho nas lavouras) podem ser construídas mais casas e fornos, em frente à casa principal. Conseqüentemente, muitas aldeias Kayapó podem ter dois ou mais anéis concêntricos (Posey s/d).

A Casa dos Homens é o centro da vida social masculina. Embora os chefes de família passem grande parte do dia com suas mulheres e filhos, voltam todas as manhãs às casas dos homens para saudar o nascer do sol. É lá que exercem suas atividades manufatureiras e os meninos recebem instrução nas habilidades artesanais, nos costumes tribais e nas virtudes masculinas (Meggers: 1977 94-95).

A Casa dos Homens é tradicionalmente a residência das classes de idades dos jovens não-iniciados e dos solteiros, e o ponto de encontro das associações dos homens maduros. Tais associações, lideradas por chefes chamados "cantadores", são os principais grupos políticos dos Kayapó (Turner 1993: 46).

Essas construções retangulares ficam frente a frente e são como o centro das atividades masculinas. A construção das moradias e das casas dos homens é uma transformação que estabelece a divisão espacial da aldeia, onde sua natureza deve ser preservada e perpetuada.

Os homens são bastante organizados socialmente. Há várias sociedades de homens e categorias, cada uma com função específica e lugar espacial para ocupar. Cada Casa dos Homens tem seu chefe principal. "O caminho dos chefes" é a área compreendida entre as duas casas dos homens. Essa área é a da oratória formal e do discurso no centro da aldeia. Os homens são tidos como mais socializados; por isso, seu domínio está no centro da aldeia. As cerimônias e atividades que reafirmam e dinamizam a divisão espacial originam-se deste centro. As mulheres, responsáveis pela criação dos filhos e dos afazeres domésticos têm o domínio da casa, localizada na periferia da divisão espacial circular. Às faltam grupos sociais organizados e são vistas como menos "socializadas".

### **1.3.11. Organização Política e Econômica**

Tradicionalmente, cada aldeia Kayapó constitui uma unidade política independente e, em cada aldeia Kayapó há um ou dois chefes. Quando há apenas um ele é escolhido, geralmente, entre os chefes das diversas associações masculinas, segundo sua inteligência e coragem e, também, por sua seriedade e taciturnidade. Quando há dois chefes, eles são líderes de associações. O chefe exerce a liderança porque sua experiência e seu bom senso são respeitados, mas ele não tem poder para forçar a obediência. Além do prestígio, sua posição é recompensada pelos presentes dos caçadores, e pela posse de uma casa própria. A ordem na aldeia é mantida por membros da classe dos guerreiros, alguns dos quais ficam de guarda, durante o dia, na Casa dos Homens. As decisões referentes à comunidade, tais como onde e de que tamanho deverá ser o próximo roçado, quando deverá ser a expedição do envenenamento dos peixes ou o início da marcha do verão seguinte, são tomadas à noite quando os homens se reúnem na casa que lhes é destinada (Meggers 1977).

As disputas ocasionadas pelas divergências entre facções opostas são comuns e resultam, em muitos casos, em cisões. Essas, segundo Turner (1967), não podem ser atribuídas a fatores territoriais ou à carência de meios de sobrevivência, mas à tentativa de fazer crescer o próprio poder. As disputas são institucionalizadas em forma de duelo entre os indivíduos ou os grupos que se desentendem, que lutam armados com pesadas e aguçadas clavas de madeira - as bordunas. Os derrotados costumam abandonar a aldeia. Após um cisma, em regra, as facções tornam-se inimigas, podendo de uma ou de outra surgirem ataques de surpresa. É a partir desse sistema político que as separações e sub-divisões das aldeias Kayapó acontecem.

Não há menção à existência de comércio durante o período anterior à chegada dos europeus no continente, porém, acredita-se que ocorriam diversos tipos de trocas. Houve um tempo em que as castanhas eram vendidas ou trocadas por facas e outras mercadorias industrializadas.

Na antiga tradição, o Kayapó atinge a condição de adulto somente depois de ter morto alguém em combate. Consequentemente, os Kayapó têm a reputação de belicosos, o que ficou demonstrado desde o século XVIII, com os ataques que moveram aos expedicionários das frentes de expansão e aos coletores de castanha e seringueiros. Os membros da classe dos guerreiros estão sempre em estado de alerta na eventualidade de qualquer ataque e montam guarda durante a noite. O indivíduo que não pertença à aldeia constitui uma ameaça em potencial e a hostilidade é mais intensa com grupos aparentados do que para com as tribos estranhas.

Os chefes das duas principais associações dos homens são os dirigentes da guerra e em suas mãos repousa a estratégia. Antes de uma expedição, fazem um longo discurso aos guerreiros para reforçar-lhes a coragem e despertar-lhes o entusiasmo. A arma de guerra é a borduna. Não é necessário que todos matem, pois os que participam de um encontro guerreiro podem dividir a glória da vitória ferindo um inimigo, mesmo se este já estiver morto. A aldeia derrotada é queimada e as mulheres e crianças que não fugiram nem morreram são levadas prisioneiras e adotadas pela tribo vitoriosa. O guerreiro que matou um inimigo deve se submeter aos ritos de purificação que compreendem restrições dietéticas, reclusão na Casa dos Homens e escarificação no peito, em forma de um grande V, começando nos ombros e terminando no umbigo (Meggers 1977: 98).

Eram, e em parte ainda são, considerados como um símbolo de "ferocidade". Esta imagem surgiu devido ao fato de ser costume Kayapó fazer prisioneiros em ações guerreiras, depois matando todos os inimigos capturados. Devido à maneira de ser Kayapó - que reagia com violência frente às investidas daqueles que queriam tomar suas terras - estes eram vistos como um obstáculo ao desenvolvimento econômico da região e ao progresso do Brasil.

## **1.4. Presença Kayapó na Região a Partir de Dados Documentais**

### **1.4.1. Histórico da Ocupação Kayapó**

De fato, a história Kayapó é muito complexa, justamente por causa das separações e migrações contínuas, resultando em formações ou extinções de subgrupos (Giraldin 1997: 30). Segundo a mitologia Kayapó, eles originalmente habitavam "acima do teto do Céu", havendo descido para a Terra através de um buraco, inicialmente cavado por um tatu e descoberto por um guerreiro "da classe dos *Mebenge!*", utilizando uma corda. Todavia, quando a descida ainda não havia sido concluída, um menino estranho ao grupo cortou a corda, ficando assim parte dos Kayapó no Céu e a outra na Terra (Lukesch 1976: 9-11, apud Arnaud 1989: 433-434). Mas também se consideram originados de um povo ancestral chamado Gorotí-Kumrein (Arnaud *ibid*).

### **1.4.2. Separações, Migrações, Junções e o Contato Inter-étnico**

Nos séculos XVIII e XIX a região dos rios Curuá e Iriri (afluentes do Xingu) era dominada pelos índios Kuruaya e Xipaya (contatados pelo Padre Humdertfund em 1740), que foram destroçados pelos Kayapó e acabaram sendo avassalados pelos

*patrões* dos seringais, dos quais restam diversos remanescentes espalhados pelo Iriri, em suas atuais terras indígenas (Arnaud 1989: 432). Segundo testemunhas indígenas, todos os Kayapó do Norte, doravante chamados simplesmente Kayapó, formaram num passado remoto um só grupo, chamado **Gorotí-Kumrein** (Kayapó-Gorotire). O grupo era constituído por várias aldeias, ocupando, porém, apenas a região do Rio Pau d'Arco, afluente do rio Araguaia" (Verswijver s/d). É muito difícil localizar a época exata das cisões, as quais devem ter ocorrido no início do século XIX.

Os **Pore-kru** (Xikrin) foram os primeiros a se afastarem do núcleo original (Gorotí-Kumrein), consoante as informações históricas existentes, bem como as diferenças lingüísticas, mitológicas e sociais constatadas entre eles e os Gorotire (Vidal 1977: 22, apud Arnaud ibid). Os Xikrin emigraram para a região do Itaipava-Itacaiúnas (afluente do rio Araguaia) e sofreram junções e cisões. Após a separação dos Xikrin, verificou-se, provavelmente, a separação dos **Ira-amrãire** (Kayapó do Pau d'Arco e do Chicão) dos Gorotí-Kumrein. Estes foram os primeiros a estabelecer contatos amistosos com os brasileiros, o que ocorreu no século XIX. Infelizmente, com o contato sofreram drásticas reduções, ocasionadas pela transformação de suas terras em pastagens (como consequência da expansão pastoril), pela exploração do caucho, pela catequese dominicana à qual foram submetidos, pelas doenças contraídas e pela disseminação de seu membros. Em seguida, ocorreu uma nova cisão, que resultou na migração de um grupo conhecido pelo nome **Gorotire** para a margem do rio Fresco (afluente do rio Xingu), com uma das aldeias instalada no seu tributário ribeirão da Ponte (Nimuendajú 1952: 428, apud Arnaud 1989: 437).

Esses três grupos são conhecidos na literatura por vários outros nomes: os remanescentes dos **Pore-kru** são também chamados de **Xikrin** ou **Djore**; o grande, antigo grupo **Gorotire**, é chamado de Kayapó do Rio Xingu (Mekragnoti e Metuktire); e os **Ira-amrãire** são chamados de Kayapó do Rio Araguaia ou de Kayapó do rio Pau d'Arco" (Verswijver s/d).

Os Kayapó-Gorotire localizavam-se na região do alto Riozinho, afluente do rio Xingu. Provavelmente entre 1905 e 1910, verificou-se uma grande cisão no seio dos Gorotire, que resultou na formação do grupo **Kubenkragnoti** ou **Mekrãgnoti** ("cabeças vermelhas"), após um duelo entre os chefes das casas dos homens, Motere e Wakökra. O primeiro, havendo sido derrotado, abandonou a aldeia com aproximadamente 250 seguidores, mas logo depois atacou de surpresa o grupo de Waköra, que morreu durante o encontro, ocorrendo posteriormente outros conflitos entre as duas facções (Verswijver 1978:8-83, apud Arnaud 1989: 438). Em 1916, Nimuendajú assinalou a facção de Motere, entre os rios Jarina e Alto Iriri, à margem esquerda do Xingu, nos limites do Pará com o Mato Grosso (Arnaud ibid). Os **Mekrãgnoti** estabeleceram-se então na região de campos, ao norte do baixo rio Jarina, "o grande campo" onde fica a aldeia dos Espíritos (*kapot*), considerada pelos **Mekrãgnoti** como aldeia ancestral (Santo 1986).

A segunda cisão entre os **Gorotire**, resultou na formação do grupo **Kararaô** (nome do líder de uma sociedade masculina) em data incerta entre as décadas de 1920 e 1930. Após terem constituído uma unidade distinta, migraram para as terras situadas à margem esquerda do Xingu, entre o Iriri e o Curuá. Em seguida se dividiram, deslocando-se um dos bandos para o Baixo Xingu, entre os municípios de Altamira e Porto de Moz (Arnaud & Alves 1974:7). A terceira cisão foi verificada quando os **Gorotire** já se achavam aldeados na Cachoeira da Fumaça (Riozinho, afluente esquerdo do rio Fresco), em 1936, os quais passaram a constituir dois grupos distintos, conhecidos desde então pelas denominações de **Gorotire** (Kapaíre ou Djudketukti) e **Kubenkrakeng** ("cabeças raspadas"). Já nesta época os **Gorotire** realizavam ataques aos "civilizados" que se aventuravam por suas terras.

Assim que deixaram a Cachoeira da Fumaça, por terem sido derrotados pelos **Kubenkrakeng**, os **Gorotire** do bando Kapaíre seguiram para o Baixo Xingu onde derrotaram os índios Asuriní e retornaram para o rio Fresco com diversos prisioneiros e numerosos artefatos (Nimuendajú 1952: 429, apud Arnaud 1989: 439). Após esta incursão atacaram duas vezes os coletores de castanha e, face à precária situação em que se encontravam, entraram em contato com os castanheiros do povoado Nova Olinda em 1937. O grupo acampou na margem do rio Riozinho oposta ao povoado e no começo de 1938, quando a "imundice, miséria, doença e fome reinavam no acampamento", os **Gorotire** abandonaram o lugar e logo depois começaram a matar os castanheiros, com intenção de se apoderarem de seus bens. Os "civilizados" organizaram represálias que eram respondidas à altura pelos índios. Por volta de 1939-1940, os **Gorotire** atacaram por duas vezes os **Kubenkrakeng** com armas de fogo (Arnaud ibid).

Os **Kubenkrakeng**, logo em seguida à separação dos Gorotire, sofreram uma nova cisão, havendo o grupo **Mono-kanê**, com aproximadamente 250 indivíduos, sob a direção do líder Tapietê, ido juntar-se aos **Kubenkragnoti** (Verswijver 1978: 9, Arnaud ibid: 440-441). E em meados de 1939, os que permaneceram na aldeia, somando aproximadamente 400, rumaram para o oeste e foram acampar na Serra Encontrada (margem direita do Xingu), às proximidades do barracão do seringalista Constantino Viana (o mais antigo morador do Alto Xingu), o qual, ainda se intitulava "amansador de índios" (Nimuendajú 1952: 433, apud Arnaud ibid: 441). Em seguida, parte dos **Kubenkrakeng** deslocou-se para o lugar Porto Seguro, ocupado pelo comerciante Antônio Coelho da Silva, que logo solicitou providências ao Interventor Federal do Estado (maio de 1940), no sentido de serem os índios compelidos a voltarem para suas malocas. Após uma expedição punitiva organizada para afugentar os **Kubenkrakeng**, que haviam praticado várias mortes entre os seringueiros, esse grupo cindiu-se em dois bandos permanecendo um deles na margem esquerda do Xingu e emigrando o outro para o Iriri (BRASIL. Arquivos da 2ª Inspeção...1937-1967, apud Arnaud ibid: 441). No rio Fresco os **Gorotire** cessaram suas incursões. Em 1942 estavam aldeados no lugar chamado Sobreiro, sito no interior da área cedida ao grupo pelo Governo do Estado, a título precário (Dec. 3.160 de 19/12/1938)m engajados em trabalhos de lavoura e na extração de caucho e castanha para fins comerciais (ibid).

Pelo ano de 1948, devido as condições extremamente precárias em que se encontravam os **Gorotire**, já reduzidos a 89 pessoas, o novo agente do Posto da SPI (Cícero Cavalcanti de Albuquerque), em consonância com as figuras mais importantes do grupo, houve por bem transferi-los para a zona campestre existente à margem direita do rio Fresco (confluência com o rio das Pontas ou da Ponte), onde em tempos antigos habitaram, instalando o Posto Indígena e a aldeia às proximidades do lugar Novo Horizonte, já completamente desabitado (Albuquerque 1948, apud Arnaud 1989: 442). Os **Kubenkrakeng** começaram a visitar o posto na tentativa de se reconciliarem e fixar residência entre os **Gorotire**. Em 1952 o grupo **Kubenkrakeng** sofreu uma séria epidemia de sarampo, e desde então passou a receber permanentemente a assistência do SPI em cooperação com a Missão Cristã Evangélica do Brasil (ex-Missão de Evangelização Mundial). Ainda em 1976 ocorreu a última cisão na aldeia **Gorotire**. O chefe Tut deslocou-se com seu grupo de 104 pessoas para juntar-se

aos **Kubenkrakeng** (grupo que se separou dos **Gorotire** em 1940). Um ano depois separou-se desse grupo e fundou nova aldeia no Baixo Rio Fresco, onde hoje é a TI Kikretum (Verswijver s/d).

Agora voltamos a focalizar os demais grupos **Kayapó-Gorotire**, hoje conhecidos pelas denominações de **Kubenkragnoti (Mekrāgnoti)**, **Kararaô** e **Kokraimoro**, mas que, no decorrer de suas incursões, eram referidos indistintamente como Kayapó.

#### 1.4.3. Perdas Territoriais

Ao considerarmos a totalidade das terras Kayapó existentes atualmente, o território utilizado pelos Kayapó sofreu uma redução ocasionada pelo avanço das frentes de expansão que procuravam riquezas na mineração, agricultura e outros recursos naturais.

#### Ver Mapa 1 e Mapa 2

#### 1.4.4. Utilização Tradicional do Território

As roças Kayapó estão localizadas ao redor da aldeia, ficam atrás das casas e nas imediações da aldeia, as quais constituem uma espécie de "roça de quintal". Existem roças mais distantes das aldeias. Algumas ficam a uma distância de 2 a 6 horas de caminhada, ou 2 horas de viagem em barco motorizado. O trabalho nessas roças exige o deslocamento do grupo familiar que permanece de 15 a 30 dias nestes locais. Lá são construídos tapiris para servirem de moradia enquanto dura o trabalho (Assis & Silva 1996).

Os Kayapó do Baú possuem locais de caça preferenciais, localizados em áreas específicas, como é o caso da Ilha da Anta (kvunkutñapeiti) e da Grota do Barreiro. Nesses locais os Kayapó vão a procura do que consideram como caças nobres, ou seja, porco, anta, veado, caititu, jaboti, tatu, entre outros (Assis & Silva 1996).

A pesca é realizada principalmente no igarapé Baú, que é bastante piscoso, sobretudo na área das corredeiras um pouco acima da aldeia Baú. Os principais peixes encontrados são traíras, dourados, dentes-de-cachorro, surubins, arraias e piranhas. Nos igarapés distantes da aldeia também se pesca. Ao longo do rio Curuá os Kayapó pescam tracajá e coletam ovos desses quelônios. Para esse tipo de pesca é necessária muita destreza, pois o pescador tem que saltar sobre o animal e agarrá-lo com as mãos num só mergulho (Assis & Silva 1996).

Os Kayapó coletam castanha-do-pará, babaçu, coco, buriti, ervas medicinais além dos materiais necessários à confecção de adornos, armas e utensílios domésticos. As caçadas podem ser cerimoniais, levando a comunidade a permanecer longos períodos do ano na mata. Basicamente, são estes os aspectos que definem o território do grupo, uma vez que é a existência de animais para caça e dos itens de coleta na região implicam em longos trajetos de perambulação e na construção de acampamentos estratégicos para facilitar a aquisição destes materiais.

A região do Capoto é aonde se encontra as penas de aves com as quais são confeccionados diversos artefatos, ervas medicinais e caça. No rio Xingu são coletadas as ostras para fabricação de colares, pequi, mel, além de ser uma região importante para a história ancestral do grupo. No Candoca existe um cemitério, roças, castanhal, cocais, frutas, araras, flechal e madeira para arco. No Pitiatá, TI Mekrāgnoti, há roça de banana, batata, cará, a aldeia antiga, cemitério, coco, flechal e madeira para arco. Essas regiões de um modo geral são ricas em diversas espécies de palmeiras (babaçu, indaiá, etc.), jenipapo, mel, pau d'arco, aves, animais de caça e pesca. Os castanhais localizam-se principalmente nas regiões dos rios Pitiatá, Chiché e Candoca (Santo 1986).

Os frutos consumidos pelos Kayapó do Baú são os chamados frutos do mato: açaí, buriti e coquinhos de diversos tipos. Além desses, existem aqueles que foram introduzidos pelos brancos como o mamão, coco, laranja, manga e outros. Muitos desses ficam ao redor e dentro da própria aldeia, havendo inclusive algumas plantas no pátio da aldeia que servem para tratamento medicinal.

Há vários locais onde os Kayapó da TI Baú coletam castanhas. Todos possuem nome e fazem parte da memória ancestral do grupo. Alguns localizam-se bem próximos à aldeia, outros ficam a uma distância de até meio dia de viagem (Assis & Silva 1996).

A alimentação consiste no consumo de produtos da agricultura tradicional como bata doce, inhame, mandioca, macaxeira, banana, abóbora, milho, abacaxi; e daqueles introduzidos a partir do contato inter-étnico como o arroz e o feijão. Obviamente também consomem os animais provenientes das incursões de caça, o pescado, e produtos coletados na floresta (castanhas, cocos, frutos e raízes). A região da terra indígena ainda é relativamente isolada e possui grande porcentagem com vegetação virgem, o que propicia abundância de caça e pesca.

## 2. Os Panará

Os Panará são tidos como os últimos descendentes dos Cayapó, ou Kayapó do Sul, que no Século XVIII teriam constituído um numeroso grupo que habitava uma vasta área no centro do Brasil, desde o norte de São Paulo, Triângulo Mineiro e sul de Goiás ao leste do Mato Grosso e leste e sudeste do Mato Grosso do Sul (Giraldin 1998). As primeiras notícias sobre os Panará datam de 1949, quando os índios Kayabi tiveram uma de suas aldeias atacadas por gente que habitava a região do rio Peixoto de Azevedo, afluente da margem direita do rio Teles Pires (Marcopito 1979 apud Oliveira 1994: 14).

### 2.1. Os Cayapó do Sul

Apesar da existência de várias semelhanças com os Kayapó do Norte e por serem ambos classificados e identificados como remanescentes do mesmo grupo ancestral, os Goroti-Kumein, os Cayapó do Sul apresentam características culturais e lingüísticas distintas. Turner (1966) destaca que estudos realizados por Wilbert (1962) identificaram que os Panará estão cerca de dezenove séculos distantes culturalmente dos Kayapó do Norte. Investigações feitas sobre os dialetos, história e cultura de ambos os grupos verificaram que, embora aparentadas, as duas línguas mostravam-se claramente diferentes e não poderiam ser derivadas uma da outra (Nimuendajú 1952: 427, apud Arnaud 1989: 433). Wilbert (1962) após a

efetivação de um "survey glotocronológico", considerou que os Kayapó Meridionais estão distanciados cerca de onze séculos dos Suyá e dezoito dos Kayapó Setentrionais, como escreveu Turner, fato que contribuiu para a diferenciação cultural e lingüística entre os Kayapó Meridionais e os Setentrionais (ibid 1966: 1, apud Arnaud ibid).

Pode-se afirmar que os Kayapó do Norte eram inimigos dos do Sul, uma vez que os Mekrãgnoti costumavam realizar expedições de guerra contra os Panará. Observações de campo atestam a diferença entre as línguas, pois embora alguns Panará tenham aprendido a língua Kayapó ou mesmo entendam a língua por causa das similaridades, o mesmo não ocorre do ponto de vista dos Kayapó Mekrãgnoti.

### **2.1.1. Língua**

Os Panará falam uma língua do tronco lingüístico Jê, da subfamília Jê Setentrional, que inclui os Kayapó, os Suyá, os Apinayé e as línguas Timbira. De acordo com Arnt (1998), apenas três antropólogos - dois ingleses e um norte-americano - falam a língua dos Panará. Somente nos últimos anos ela começou a ser estudada por lingüistas da Universidade de Brasília.

Giraldin, em seu livro *Cayapó e Panará: Luta e Sobrevivência de um Povo* (1997), afirma que entre as palavras Cayapó registradas no início do Século XIX, aquelas registradas no início do Século XX por Alexandre de Souza Barbosa (agrimensor de Uberaba, no Triângulo Mineiro) e a língua Panará falada atualmente, existem semelhanças que possibilitam afirmar, de um ponto de vista lingüístico, que aqueles grupos indígenas mencionados nos Séculos XIX e XX seriam parentes dos atuais Panará. Com isto, Giraldin concluiu a existência de uma continuidade histórica e cultural entre eles, negando a idéia de que os Kayapó do Sul estariam extintos (Giraldin 1997: 18-19)

As pesquisas de etno-história, de lingüística e antropologia (Rodrigues e Dourado 1993; Giraldin 1994; Heelas 1979; e Schwartzman 1988 apud Arnt 1998: 71) demonstraram que o Kayapó do Sul e o Panará podem ser, de fato, uma língua só. Evidências da cultura material e traços culturais descritos pelos cronistas Auguste Saint-Hilaire e Johan Emmanuel Pohl, que visitaram os aldeamentos Cayapó em 1819 e 1832, respectivamente, apoiam os dados lingüísticos" (Arnt 1998: 71).

Atualmente, muitos Panará falam Kayapó ou Suyá, ou as duas línguas, e quase todos entendem alguma coisa do Português. Mas apenas alguns homens falam Português com alguma fluência. O que é importante é dito na língua Panará, apesar de nos discursos mais sofisticados recorrerem a palavras do português nas frases (Arnt 74).

### **2.1.2. Território**

A região historicamente ocupada pelos Cayapó do Sul pode ser descrita, de acordo com relatos dos séculos XVIII e XIX, como sendo formada pelo sul e sudoeste do atual estado de Goiás, o atual Triângulo Mineiro, parte do norte de São Paulo, o leste do atual estado do Mato Grosso e leste e sudeste do atual estado do Mato Grosso do Sul. Ao sul seu limite era o rio Pardo, afluente da margem direita do rio Paraná; a leste, desde o rio das Velhas, no Triângulo Mineiro, até Anápolis; ao norte, a Serra Dourada, próxima à cidade de Goiás, antiga capital de Goiás; e a oeste as cabeceiras do rio Piquiri e Taquari em Mato Grosso do Sul. Tratava-se, certamente, de um grande território (Giraldin 1997: 57).

A primeira fonte documentada de informação, atualmente conhecida, sobre os Cayapó do Sul é a "Breve notícia que dá o Capitão Antônio Pires de Campos do Gentio Bárbaro que há na derrota da viagem das minas do Cuiabá e seu Recôncavo", escrita em 1723 (Campos 1862, apud Giraldin 1997: 60-61). Subindo o rio Grande, nome pelo qual era conhecido o rio Paraná, chegava-se ao rio Paranaíba. Por ele acima, segundo Pires de Campos, habitavam os Cayapó, os quais eram "gentio de aldeia", ocupando um grande território por terem grande população. Pires de Campos relata que cada aldeia era chefiada por um "cacique", eram também agricultores, plantando milho, batatas, e outros legumes. Segundo o relato, andavam nus e eram "corsários de gentios de várias nações" (ibid: 437). Antônio Pires de Campos afirmou ainda que, pelo rio Grande (Paraná) abaixo, toda a região à sua margem direita, que compreendia a área dos rios Sucuriú, Verde e Prado, era também ocupada pelos Cayapó. Era por esse último rio que as Monções (comboios de embarcações que partiam do Porto Feliz (SP) em direção à região de Cuiabá (MT) levando cargas de mercadorias para lá serem comercializadas - Holanda 1986, 1990) viajavam até alcançar sua cabeceira, onde situava-se uma fazenda conhecida como Camapu (que era também o nome da região que separava o rio Pardo do rio Taquari). Nesse trecho, os viajantes transportavam as suas mercadorias por terra, levando-as de um rio para outro (ibid: 60-61).

A partir desta data, os relatos sobre os Cayapó giram em torno dos conflitos e das guerras entre eles e "brancos" que, ao longo dos anos, foram ocupando o antigo território Cayapó em busca de riquezas. As informações deixadas nos relatos de viajantes, comerciantes e demais pessoas que passaram pela região, desde o século XVIII, dão conta de que realmente o território mencionado acima era habitado apenas pelos Cayapó. Giraldin comenta que a documentação da época faz referência a outros grupos vivendo nas regiões vizinhas ao território Cayapó, como, por exemplo, os Xacriabá. "Eles também realizavam ataques contra os "brancos", mas não eram confundidos com os Cayapó. Assim, acredito que ao fazerem referência a Cayapó, estavam fazendo alusão a um grupo com características determinadas que possibilitava uma distinção dos demais (ibid: 57).

Outros documentos que servem como comprovação do território ocupado pelos Cayapó são os dados lingüísticos existentes sobre os mesmos. Foram recolhidos por Saint-Hilaire e Pohl (em princípios do século XIX em São José de Mossâmedes), e também por Kupfer, Nehing e Joaquim Lemos da Silva (nas segunda metade do século XX no triângulo Mineiro), demonstrando a existência de uma contigüidade lingüística do grupo, com a possibilidade, então, de haverem ocupado um grande território. Outra documentação que corrobora a ocupação Cayapó no território citado é a cartografia daquele período que aponta aquela região como o "sertão do gentio Cayapó" (ibid).

Os Panará mantêm uma relação direta com seu território, visto como fonte de manutenção, produção e reprodução física e cultural de sua sociedade. Eles identificam a diversidade biótica do espaço, associando espécies animais e vegetais à sua história antiga e recente, bem como à códigos de manejo ambientais e simbólicos. O território é dotado de historicidade, confere densidade social, organiza sua identidade étnica, sendo fundador de sua autodeterminação (Arnt 1998).

### **2.1.3 Organização Social**

Os estudos sobre a organização social dos Panará realizados antes de 1968 ou à época do primeiro contato com a sociedade nacional são inexistentes. Os primeiros registros sistemáticos surgem depois do contato quando seus efeitos perversos precipitaram a desagregação do tecido social, produzindo uma rápida e violenta transformação sócio-cultural. Inicialmente Richard Heelas (1979) e, posteriormente Stephan Schwartzman (1988) se detiveram sobre o tema, produzindo conhecimento etnológico sobre os Panará.

Eram, como ainda são hoje, índios caçadores, pescadores, agricultores e coletores. Ocupavam uma extensa região e exploravam-na de maneira sustentável em função da baixa densidade populacional, da tecnologia rudimentar e inofensiva e do conhecimento detalhado dos ecossistemas locais. Enquanto puderam, mantiveram-se isolados e arredios por mais de cem anos (Arnt 1998: 73).

Os Panará valorizam expressamente o bom humor, a energia e o sorriso, exortações freqüentes dos discursos formais dos velhos na praça da aldeia. De pé, no centro da praça, eles recomendam ao povo *masuankin* - o bem estar, o bom humor, a energia -, e rechaçam *masuanka* - o mal-estar, a preguiça e o mau-humor. Censuram a fofoca, as más línguas, a falta de generosidade e a cobiça.

Os Panará são semi-nômades Já induzidos à sedentarização. Por isso, a higiene das aldeias espanta não-índios. Eles cospem e jogam tudo no chão, que não é varrido. Crianças nuas estiram-se na poeira, "à milanesa", e brincam com ratinhos e pequenos animais selvagens. Há uma relação direta entre a falta de higiene e doenças comuns entre eles, como a sarna e as verminoses intestinais. Mas, assim como não há hora para as refeições - come-se quando de tem fome ou come-se constantemente - toda hora poder ser hora de banho no rio, que está logo ali, a 50 passos das casas.

As mulheres adultas não usam mais o corte tradicional de cabelos curtos, com duas linhas paralelas raspadas em cima da cabeça, substituído pelos cabelos compridos com franjas, no estilo feminino Suyá. A pintura corporal, a arte plumária e a música assimilaram elementos da cultura Xinguana, devido a convivência de 20 anos, principalmente dos Kayapó, seus vizinhos mais próximos (Arnt 1998: 74).

O parentesco masculino tem um papel importante. Os nomes Panará são transmitidos pelos homens. É o pai que dá nome ao filho e é a irmã do pai, ou algum outro parente feminino do clã do pai, que dá nome à filha. Os homens dão seus próprios nomes, ou os nomes dos seus irmãos ou outros parentes. Todo mundo tem pelo menos dois nomes, alguns até uma dúzia. Todo nome é o nome de algum antepassado e foram os antepassados míticos que deram os nomes aos Panará, bem como aos animais, aos pássaros e aos peixes. Apesar de nome verdadeiro ser o dos antepassados, existem mecanismos para a invenção de nomes. Mas, via de regra, o sistema não admite tal coisa (Arnt 1998: 75). É desta forma que o sistema dos nomes afirma a adequação do saber dos antepassados à tudo que existe, pondo em circulação perpétua, ao longo das gerações, os nomes do tempo mítico dos primeiros velhos.

As mulheres não apenas sinalizam o pertencimento aos clãs como são, efetivamente, as donas das casas, nas quais vivem com o marido, com as filhas e os maridos delas, e os filhos até a maturidade desses. Se o casamento monogâmico acaba - e pode acabar várias vezes na vida adulta - o homem é que sai de casa. É comum desfazerem-se uniões e casarem-se novamente quatro ou cinco vezes. A história dramática do grupo, cheia de viuvez, contribuiu para isso. E também há adultérios, apesar de temidos pela fofoca, o escândalo e a violência que podem produzir. Reina uma tolerância sexual informal. Os homens divertem-se muito com piadas de conotação sexual de baixo calão. Dizem muitos palavrões e coçam os genitais. Soltam sonoro puns, com naturalidade ou por gozação (Arnt 1998: 76).

Os genros devem trabalhar para os sogros fazendo roça para a mulher e para a família dela, trazendo caça e peixe para sua própria casa bem como para a de sua mãe, além de manifestarem respeito, uma atitude formal de deferência para com a classe de idade dos velhos (Arnt 1998: 76).

A distinção social mais geral utilizada pelos Panará é a que separa Panará "gente", "ser humano" e *hi'pe* "outros", "inimigos". A distinção Panará *hi'pe* era tradicionalmente fixa, significando desde pessoas reais - todos os "outros", tanto os demais índios como os brancos - até as categorias de seres semi-humanos e sobrenaturais (Oliveira 1994: 35).

Eles constituem a unidade básica e orientadora das relações entre os Panará. Os grupos domésticos são matrilineares e compostos por grupos de irmãs com suas filhas e filhos pequenos, maridos e cunhados co-residentes. O epônimo "Panará" corresponde à categoria de parentesco mais geral, sendo os clãs as subcategorias mais importantes (Oliveira 1994: 36).

Os clãs têm vínculos fortes com as mulheres, uma vez que todo mundo, sem exceção, pertence ao clã da sua mãe. Todo o sistema de parentesco dos Panará está pautado nas relações espaciais. Calcula-se como chamar fulano de tal baseado em que casa nasceu sua mãe, em que lugar no círculo da aldeia casou seu pai e assim por diante (Arnt 1998: 75).

Alguns estudiosos da cultura Panará tendem a achar que nesta sociedade "ninguém faz o que não quer". O poder é exercido de forma consensual, sem mecanismos coercitivos, até o limite em que uma pessoa é considerada anti-social, portanto sujeita a ser morta. O papel do chefe é criar consenso, atender demandas e distribuir bens. Para ser chefe é preciso ser bom orador, dominar os discursos rituais da Casa dos Homens, ter habilidade para lidar com os brancos e ser avô, um homem mais velho, respeitável e sábio. Na verdade, não há um chefe, mas vários.

Tanto o prestígio como o poder são exercidos de formas diferenciadas entre homens e mulheres Panará. As mulheres não apenas simbolizam o pertencimento aos clãs - regras de descendência e de residência - como são, efetivamente, as donas das casas, nas quais vivem com o marido, com as filhas e os maridos delas e os filhos até a maturidade desses. Os genros devem trabalhar para os sogros fazendo roça para a mulher e para a família dela, trazendo caça e peixe para sua própria casa bem como para a de sua mãe, além de manifestar respeito, uma atitude formal de deferência para com a classe de idade dos velhos. Os homens têm um papel preponderante na organização e reprodução das atividades produtivas e dos ritos. A Casa dos Homens, reservada a essas e outras atividades, é espaço exclusivo dos homens que também se encarregam da mediação nas relações com o mundo de fora da sociedade Panará (Arnt 1998: 76).

#### **2.1.4. Organização Social para a Produção**

Como em todas as sociedades Jê, a unidade de organização social mais simples é a família nuclear. Compreende a unidade básica da produção cotidiana de alimentos, assim como da "produção social", isto é, a produção de pessoas e de relações sociais. Cada família possui seu próprio fogo, onde se aquecem e preparam as refeições. Além disso, compartilha laços físicos e míticos. As mulheres cuidam da produção na roça e cozinham para seus familiares, enquanto os homens caçam e pescam. Os casais podem, juntos, fazer limpeza secundária da roça, semear e plantar, ou ainda coletar frutas silvestres e mel. Grande parcela da vida diária da aldeia está centrada na família nuclear. Porém, as relações mais amplas de homens e mulheres com suas respectivas famílias nucleares são distintas (Oliveira 1994: 36).

Pela prescrição da exogamia clânica a residência é uxorilocal. A outra unidade mais inclusiva na sociedade Panará - o grupo de família extensa - é composto por um grupo de irmãs, suas filhas e, tradicionalmente, as filhas de suas filhas com meninos e rapazes adolescentes não casados. Um clã se constitui a partir de uma ou mais casas, localizadas próximas às outras casas do mesmo clã, de modo que, pelo critério de vizinhança, os membros de um clã podem traçar as suas conexões de parentesco. Os Panará afirmam que os membros de um clã são "todos parentes". Relações genealógicas constituem apenas uma entre as várias possibilidades. São importantes também as relações de residência, de clã, de casamento e de amizade pessoal (Oliveira 1994: 36-37).

Enquanto os jovens (*peântui*, mulher nova, e *piântui*, rapaz novo) tratam do trabalho produtivo (a roça, a caça, a pesca e a preparação de comida) os velhos cuidam da organização e reprodução das atividades produtivas por meio de discursos na praça ou na Casa dos Homens, além da organização dos ritos. Nessas atividades os homens têm um papel preponderante, tendo um espaço privilegiado nas atividades rituais e nos discursos formais. Isso se deve, em parte, à mediação dos homens nas relações com o mundo de fora da sociedade Panará, o que, tradicionalmente, ocorria por meio da guerra. A influência das mulheres velhas, por sua vez, é efetiva em qualquer decisão que afete a aldeia como um todo (Arnt 1998: 76).

A caça e a pesca são atividades masculinas por exclusividade. A limpeza de uma nova roça é realizada, na maioria das vezes, pelos homens, mas grupos de mulheres também participam tanto da limpeza primária como da secundária das roças. A plantação geralmente é por extensão uma atividade masculina, mas as mulheres às vezes trabalham com seus maridos, se acharem necessário.

O processamento da comida - da colheita ao preparo da comida - é atividade exclusiva das mulheres (Schwartzman 1988: 90-91). As mulheres nunca vão às roças sozinhas, mas com pelo menos uma ou duas mulheres de seu mesmo clã e que moram na mesma casa ou com alguma mulher das casas vizinhas, e às vezes elas vão em grandes grupos (ibid: 93). Elas também realizam a limpeza da vegetação rasteira, antes que alguma grande árvore caia, e da praça central da aldeia. Nas expedições de caça as mulheres acompanham os homens e se ocupam da coleta de mel e de frutos silvestres (ibid: 101).

#### **2.1.5. Ciclo de vida**

Tradicionalmente os meninos até 12 ou 13 anos moram com seus pais, na casa da mãe. Atingindo essa idade, vão dormir na Casa dos Homens. Depois de alguns anos de residência na Casa dos Homens, o menino estabelece relações mais estáveis com uma menina e, paulatinamente, vai se incorporando à casa da futura esposa. Ou seja, a relação do menino com sua família de origem vai sendo cortada com a residência na Casa dos Homens e, a partir daí, ele começa a criar a sua família de procriação incorporando-se à casa de sua mulher, onde terá filhos. O casamento consolida-se com o nascimento de filhos (Arnt 1998: 75-76).

#### **2.1.6. Aspectos Religiosos**

A corrida de toras é a atividade cerimonial mais importante. Feita em vários momentos, na festa da puberdade feminina, após expedições guerreiras ou por si só, é a maior demonstração pública da força e energia masculinas. Duas equipes de homens saem andando quilômetros mata adentro para cortar uma grande palmeira de buriti. Dividem o tronco em dois pedaços com extensão e pesos iguais, pintados e enfeitados de forma a referirem-se aos antepassados míticos Panará. As duas equipes levam cada uma a sua tora até a aldeia. Vão em duas filas, com o primeiro da fila levando a tora e passando-a para o próximo na fila e assim sucessivamente até o último. Vão correndo, dentro da mata, gritando. A uns 300 metros da aldeia, tomam os caminhos paralelos da corrida, que saem da aldeia no sentido sul. Aí, a metade da "raiz" (*kyatantera*) pega o caminho do leste, e a metade da "folha" (*sôtantera*) o oeste, conduzindo as toras até o centro da praça.

As duas equipes devem correr o mais rápido possível, carregando a sua tora pesadíssima, e devem chegar na praça no mesmo instante. Os velhos não correm, mas ficam discursando na Casa dos Homens, ou vêm se juntar aos jovens no final das filas, quando chegam nos caminhos próximos à aldeia. Aí, exortam-nos a correr mais rápido e lembram de sua época, quando carregavam troncos muito mais pesados e corriam muito mais do que os jovens de hoje, que julgam, obviamente, muito menos ágeis (Arnt 1998: 76-77).

A perfuração das orelhas é a primeira operação praticada nas crianças Panará. Meninos e meninas entre 5 a 6 anos têm suas orelhas perfuradas por um homem mais velho, que utiliza pontas de flechas, ou a parte afiada de um fuso, ou o chifre de um veado. A perfuração de orelhas é realizada próxima ao início da estação de chuvas, ou, como informantes disseram ao antropólogo Schwartzman, "quando o milho está entre 60 a 90 centímetros de altura" (ibid 1988: 172). Em um ano normal, isto provavelmente será em novembro ou dezembro. O milho é a primeira planta a amadurecer nas roças Panará, e manifesta a analogia entre criança (*priara*) e a imaturidade do milho (Schwartzman 1988: 172-175). Schwartzman menciona o argumento de Heelas (1979) para a perfuração da orelha que, assim como nos Suyá e nos Kayapó, está associada com as faculdades de audição e compreensão (ibid:146) - quem usa os brincos previne-se contra *sampan'nô*, contra o 'não ouvir, não compreender'. Mas os Panará dizem somente que usar os brincos é bonito, uma boa coisa, e não o relacionam com a audição ou com a compreensão (ibid: 173-174).

A perfuração dos lábios é realizada somente nos meninos, e acontece no início da estação chuvosa, de acordo com a altura do milho das roças, que é mais ou menos a mesma altura observada para a perfuração da orelha. Ambas as perfurações são operações da estação chuvosa e acontecem na casa da família natal ou na Casa dos Homens (Schwartzman 1988: 175-177).

A escarificação da pele acontece na época do amadurecimento dos amendoins, que ocorre no início da estação seca, usualmente em junho, sendo realizada no pátio da aldeia (Schwartzman 1988: 177-181). Os Panará são hábeis cultivadores de amendoim (*sã'tt*), o qual, segundo um mito, lhes foi dado pela cutia (*kyenasã*). Eles são plantados no centro da roça e, quando estão maduros, indicam o momento de se realizar a escarificação nas pernas, tanto de rapazes quanto de meninas. Trata-se de cortes profundos realizados longitudinalmente nas coxas com dentes de paça (*inkia*). Segundo o mito, foi a própria cutia que mandou fazer esta escarificação (Schwartzman 1987:158 e 399-400). Este processo é descrito pelos Panará como sendo revoltante e que causa muita dor (*son-sã*) (Schwartzman 1988: 179-181).

Um branco que buscasse entre os Panará o que lhe parecesse religião não encontraria nada. Isto porque a vida social, o mundo natural e a vida cosmológica são regidas pelas mesmas forças. A floresta, os rios, os igarapés e os lagos são fontes não só de recursos materiais, mas são a base da ordem social. Os antepassados míticos, que deram seus nomes aos Panará e ao mundo, foram "seres "consociados", combinados, animais, mas também gente Panará. Os mortos, na aldeia dos mortos, embaixo da terra, criavam muitos animais que ofertavam aos vivos, para criar e matar, em ritos de sacrifício destinados a ordenar as relações de troca entre clãs. Uma interpretação à falta de caça é que "os mortos não dão mais". A falta de produtos materiais tradicionais põe em risco a relação entre os vivos e os mortos e entre parentes e afins. À noite, as estrelas são os mortos Panará do passado, as pequenas, os homens, e as maiores e mais brilhantes, as mulheres (Arnt 1998: 77).

### 2.1.7. Compreensão Simbólica da Aldeia Panará

Os Panará vivem numa aldeia grande, circular, com residências situadas na periferia do círculo. No centro fica a Casa dos Homens, como nos demais grupos indígenas da família lingüística Jê. No círculo da aldeia estão fixados os lugares dos quatro clãs existentes e todas as casas domésticas pertencem a um deles. Os pontos cardeais Panará indicam os lugares dos clãs no círculo da aldeia, orientados pela trajetória do sol.

Assim como ocorre com os Kayapó Mekrãgnoti, a orientação espacial da aldeia tem significado especial para os Panará. Os grupos nomeados, chamados por Heelas (1979) de "grupos especiais de descendência" e por Schwartzman (1988) de clãs, não se separam. O princípio da descendência, como em outras sociedades Jê, não constitui um critério descritivo. Os Panará não baseiam sua pertença aos clãs através da descendência ancestral genealógica ou mítica, como acontece entre outras sociedades indígenas. Cada Panará pertence a um dos quatro grupos nomeados e todos pertencem ao grupo da mãe. A exogamia clânica é rigorosamente observada e constitui a primeira regra do casamento.

Assim como os grupos nomeados em outras sociedades Jê Setentrionais, os clãs Panará possuem localização fixa no círculo da aldeia, no sentido leste-oeste, correspondendo à trajetória do sol e sugerem um mapeamento no espaço, dos processos temporais de crescimento e maturação. Os nomes clânicos correspondem aos nomes dados aos pontos cardeais Panará. A relações espaciais reproduzem o sistema de relações sociais.

Os clãs Panará são: *kwatyati pe*, *kwasôti pe*, *kukre nô pe* e *kwôsi pe*, todos nomes alusivos a esses processos. *Kwa* é "buriti"; *kyati* é "raiz" ou "o ponto em que o tronco entra no chão"; *sôti* é "folha", "ponto" ou "fim"; *kukre* é "casa"; e *kwôsi* é "costela" (Schwartzman 1988: 107). O leste, no sol nascente, é *kwakuati pe*; o oeste, no sol poente, *kwasôti pe*. Ou seja, o leste é a raiz, o início, e o oeste é a folha o fim. Os dois clãs polarizados inscrevem na organização espacial da aldeia o signo do tempo, pela trajetória do sol, de nascente a poente, e mapeiam nessa representação espacial o processo de crescimento da raiz até a folha.

Os nomes dos clãs também podem se referir às pessoas-membros do clã ou ao lugar, dependendo da inflexão. Por exemplo: *kwatyati pe* para "o lugar da raiz do buriti"; ou *kwatyatanterã* para "povo da raiz do buriti", ou *kwôsiatanterã* para "povo da folha do buriti". É importante lembrar a forma da palmeira buriti: um tronco reto e sem galhos, com folhas só no alto. Em outras palavras, trata-se da árvore ideal para incorporar o contraste raiz/folhas. Com seu tronco é que se realizam as "corridas de tora", cerimônia de imenso significado para os grupos Jê em geral e para os Panará.

O desenho da aldeia é uma representação da totalidade do universo social do grupo. No meio do círculo da aldeia havia, tradicionalmente, duas Casas dos Homens, onde residiam meninos adolescentes. O leste era a casa dos *kyatanterã*, "o povo da raiz, ou do início"; e oeste a dos *sôtanterã*, "o povo da folha, ou do fim". São as metades cerimoniais, as sociedades de homens, que dividem a aldeia (Leste/Oeste, Raiz/Folha) e que se empenham nas corridas de tora, em momentos-chaves do grande ciclo ritual (Arnt 1998: 75).

Os dois outros clãs não são norte/sul. O clã *kukrenô pe* fica no sudeste, e o clã *kwasôti pe* no sudoeste, como se fossem interpostos no meio dos outros dois clãs polares. O significado do primeiro, o *kukrenôwanterã*, é "povo sem casas" e remete ao mito de origem da sociedade Panará, numa época em que a ordem social não existia, quando os antepassados viviam sem casas. Remetem ao tempo anterior ao mundo de aldeias, agricultura, músicas e ritos Panará. O *kwôsiatanterã*, o "povo da costela", refere-se à morte (quando só os ossos permanecem) ou ao tempo posterior, em que acaba a sociabilidade do cotidiano. Ou seja, entre o "início" e o "fim", na arquitetura do espaço social Panará, é incluído o tempo, em toda a sua extensão, desde antes do mundo existir até depois, quando já passou. A aldeia é a representação da totalidade, do espaço e do tempo (Arnt 1998: 75).

A forma espacial da aldeia Kayapó não é somente uma disposição conveniente das casas. Ela incorpora e exprime, diretamente, não somente os princípios fundamentais da organização social, mas a estrutura política de cada comunidade isolada (Turner 1965). A aldeia, organizada pelas coordenadas espaciais, é o modelo de sociedade. Deve estar claro que nem toda aldeia Panará que existe corresponde a este modelo: existem aldeias em que, pelo menos em certo estágio de seu desenvolvimento, nem todos os quatro clãs estão representados (Schwartzman 1988: 108).

As concepções cósmicas dos Kayapó podem ser melhor descritas por uma série de círculos concêntricos. A terra seria um disco chato, redondo, e tem como centro a aldeia Kayapó. Quanto mais alguém se afasta do centro, tanto mais anti-social e, em consequência, perigoso se torna o mundo. Para além da aldeia, há espíritos malignos, indivíduos que são metade homem e metade animal, o lugar dos mortos, monstros e escuridão eterna.

O círculo é a forma tradicional, simbólica e sagrada, dos Kayapó. A Lua e o Sol são redondos; a trajetória destes corpos celestes também forma um círculo, cujos eixos são perpendiculares aos da terra no céu. O círculo é usado em todas as cerimônias Kayapó, como padrão das danças e muitas vezes nos artefatos cerimoniais. Nas roças também se usa essa forma para assegurar os poderes naturais às plantas. Deste modo, não é de se estranhar as aldeias construídas em forma de círculos. Aldeias circulares são comuns aos grupos Jê e ainda permanecem em vários grupos Kayapó (Vidal 1977; Verswijver 1975).

O círculo externo da aldeia modelar é formada por casas da família matrilinear extensa e são quase que exclusivamente do domínio da mulher. O centro da aldeia é **ngà-ipôkre**, ou praça central circular. Aí é que se reúnem os homens, se originam as danças e se desenrolam as atividades sociais. A **ngà-ipôkre** é circundada por duas casas dos homens; a casa ao leste (**ngà-kratx**) e a casa ao oeste (**ngà-nhôt**).

O "círculo onde se dança" (**mě-tôrô-nípôk**) fica entre o círculo de casas e a Casa dos Homens. Como os homens e mulheres dançam na maioria das cerimônias Kayapó, este caminho se localiza entre o domínio dos homens e o das mulheres.

Além das casas se encontra o **a-tyk-mã**, a parte "sombria" (**tyk**) da aldeia, com significado anti-social. É a zona limítrofe entre a floresta completamente anti-social e o centro da divisão espacial Kayapó, a aldeia. Neste lugar são enterrados os mortos, e quando os guerreiros estão regressando começam a entoar seus cantos cerimoniais que indicam sua entrada na aldeia. É no **a-tyk-mã** que os meninos não iniciados têm suas festas cerimoniais do jaguar e outros animais normalmente proibidos.

## **2.2. Presença Panará na Região a Partir de Dados Documentais**

### **2.2.1. Histórico da Ocupação Panará**

De acordo com os documentos pesquisados por Giralдин, foi a partir de 1722 que os Cayapó entraram em contato com a sociedade colonial, quando uma bandeira chefiada por Bartolomeu Bueno da Silva, o Anhanguera, descobriu ouro na região da Serra Dourada, às margens do rio Vermelho, originando a fundação de Vila Boa, atual cidade de Goiás (Giralдин 1997: 55). Com a descoberta das minas de ouro em Goiás, ocorreu uma migração colonial acelerada para a região, fato já anteriormente verificado em Minas Gerais, por volta de 1693, e em Cuiabá, em 1718. Nesse processo de ocupação de Goiás, o território de antigos habitantes da região foi invadido, ocasionando, entre outras coisas, o rápido desaparecimento do grupo Goiá, da família Jê.

A crescente intensificação da exploração mineira em Goiás, a partir do século XVIII, fez aumentar também o fluxo comercial entre Vila Boa e São Paulo. Esse comércio era feito via terrestre, por uma estrada que ficou conhecida como "caminho de Goiás". Ela atravessava todo o sul de Goiás, o atual Triângulo Mineiro - que são áreas de ocupação tradicional dos Cayapó - até chegar em São Paulo (Giralдин 1997: 32). A presença destes elementos estranhos dentro do território Cayapó deu início ao processo de conflito armado entre Cayapó e "brancos". Para tentar manter o "caminho de Goiás" seguro para os viajantes e comerciantes, o governador de São Paulo, D. Luis de Mascarenhas, contratou em Cuiabá o sertanista Antônio Pires de Campos, muito experiente e tendo sido encarregado de deslocar grupos Bororo da região de Cuiabá e aldeá-los no Triângulo Mineiro. Comandando estes grupos Bororo, Antônio Pires de Campos deveria realizar todas as ações necessárias para manter em segurança o "caminho de Goiás, protegendo os viajantes e moradores da região dos ataques Cayapó" (ibid). Flechado mortalmente pelos Cayapó em 1751, Antônio Pires de Campos não obteve sucesso em deslocar os Cayapó da região. Os conflitos permaneceram até que, em 1780, se iniciou um processo de convivência pacífica, através de aldeamentos. Porém, os aldeamentos tiveram vida efêmera, onde a maioria foi extinta entre os séculos XVIII e XIX.

Naquele momento, segunda metade do século XVIII, as jazidas auríferas de Vila Boa já apresentavam sinais de esgotamento, entrando a mineração em decadência. A população que se ocupava naquela atividade passou a dispersar-se para outras regiões da colônia, ou para o interior da própria capitania goiana, tanto em busca de novos garimpos quanto de terras para agricultura e pecuária. Através deste processo, a ocupação de terras à sudoeste de Goiás intensificou-se durante o século XIX (ibid). Os conflitos entre "brancos" e Cayapó voltaram a recrudescer. Estes eram "resolvidos" pelo embate armado entre as duas partes envolvidas, sem a interferência do Estado. O objetivo dos "brancos" eram expulsar os índios, ou simplesmente extingui-los (Giralдин 1997). Ocorreu, desta forma, um declínio significativo na população Cayapó, de tal maneira que poucos deles viviam na região do Triângulo Mineiro quando foram encontrados, em 1910, pelos exploradores da Comissão geológica e Geográfica do Estado de São Paulo.

Os Kayapó atacavam principalmente na travessia entre os rios Pardo e Taquari, na fazenda Camapu (nome da região que separava o rio Pardo do rio Taquari. Neste trecho os viajantes transportavam as suas mercadorias por terra, levando-as de um rio para outro), ou então nas margens do rio Pardo, nos acampamentos diários dos navegantes durante a viagem. Esses ataques, assim como os dos Payaguá e dos Kadiwéu, representavam um problema para a realização destas viagens, gerando sérios conflitos com a sociedade colonial.

Após cinquenta anos de conflitos sangrentos, um grupo Cayapó foi aldeado, acontecimento narrado por Johan Emmanuel Pohl, no século XIX. Nessa ocasião, foram aldeados em Vila Boa (atual cidade de Goiás), ao todo, 600 Cayapó, confinados num aldeamento que o Governador da Capitania de Goiás mandou erguer com o nome Maria I (Oliveira 1994: 10-12).

A quebra da resistência Cayapó ante a invasão "branca" em seu território é explicada por Giralдин a partir da conjugação de três fatores: a) derrotas nas guerras contra as Bandeiras organizadas nas capitanias de Goiás, São Paulo e Mato Grosso; b) epidemia de varíola que atingiu toda a capitania de Goiás e, provavelmente, deve ter atingido também os Cayapó, causando diversas mortes e propiciando escassez de alimentos e; c) ocorrência de uma forte seca que durou dois anos (Giralдин 1997 apud Olivera 1994: 12).

No início do século XX, não sem razão, alguns estudiosos acreditaram que os Cayapó estivessem extintos (Nimuendajú 1952; Ribeiro 1989). Afinal, os Cayapó viveram e experimentaram um processo de invasão da região sul de Goiás, Triângulo Mineiro, leste de Mato Grosso e norte de São Paulo, a partir do início do século XVIII. Agiram com ações

guerreiras que os tornaram conhecidos como um dos grupos mais temidos e, em decorrência, mais intensamente combatidos durante os séculos XVIII e XIX, em todo o Brasil Central (Giraldin 1997: 31).

Registros desse século sobre os Panará datam da década de 1940, quando se inicia, na região do Alto Xingu, a expansão econômica. Porém, a região do rio Peixoto de Azevedo continuaria intocada pelo desenvolvimento até o início da década de 1970, quando, então, se inicia a construção da rodovia Cuiabá-Santarém (BR-163). Consequentemente, as notícias sobre os Panará datam desta época.

Baseado em duas pequenas listas de palavras, coletadas por Auguste Saint-Hilaire e Johann Emanuel Pohl em 1819, na vila de São José de Mossamedes na província de Goiás, Richard Heelas (1979) postulou uma conexão entre os Cayapó do Sul e os Panará. Porém, desde quando os Cayapó do Sul foram considerados extintos, na década de 1940 (Lowie 1963: 319, apud Schwartzman 1988), não foi registrado nenhum dado etnográfico moderno sobre os Panará, e as informações registradas nos séculos XVIII e XIX são escassas para se afirmar, com certeza, a ligação entre os Panará e os Cayapó do Sul (Schwartzman 1988: 281). Todavia, a corrente mais aceita ultimamente, é a de que os Panará seriam os últimos remanescentes dos Cayapó do Sul (Giraldin 1997).

Partindo do pressuposto da ligação entre os Cayapó do Sul e os Panará, Giraldin (1997) afirma a recusa dos Panará em submeterem-se ao aldeamento e a assimilação nos séculos XVIII e XIX, refugiando-se em direção ao oeste e ao norte, para as matas mais fechadas do norte do Mato Grosso, onde se instalaram na região do rio Peixoto de Azevedo. O que se sabe, por meio da etno-história, é que os atuais Panará ocuparam a bacia do Peixoto de Azevedo, afluente da margem direita do rio Teles Pires, formador do rio Tapajós, até o início do Século XX. No ano de 1929 os Panará já tinham entrado em choque com os Kayapó nas altas cabeceiras dos rios Iriri, Xixé e Iriri Novo (Arnt 1998: 72). De acordo com Arnt (ibid) a riqueza natural da região contribuiu para que se fixassem no Peixoto de Azevedo. Os Panará enfatizam constantemente a abundância de caça, peixe, terra boa e frutas nativas no território de origem. A bacia do Peixoto de Azevedo era também considerada pelos que trabalharam na Frente de Atração Panará como entre as mais ricas e bonitas da Amazônia" (ibid: 72).

A tradição oral dos Panará conta que eles vieram do Leste, de uma região de campos cerrados, habitada por "brancos" extremamente selvagens e bravios, que tinham armas de fogo, que brigavam incansavelmente e que mataram muitos antepassados dos Panará. Segundo o chefe Akè Panará, "os velhos disseram para nós que, antigamente, os brancos mataram muitos Panará, de espingarda. Chegavam em nossas aldeias e matavam muitos. Se eles vierem para cá - dizem - matem eles de borduna, que eles são bravos" (Schwartzman 1987).

Na década de 1960/70 os Panará ocupavam toda a bacia do Peixoto de Azevedo, a serra do Cachimbo e ao longo dos rios Peixoto de Azevedo, Iriri e Ipiranga, região de floresta fechada, cortada por muitos rios pequenos e córregos. Evitaram os rios maiores, como o Peixoto e o Teles Pires, assentando aldeias nas margens dos igarapés, ligadas por uma extensa rede de trilhas e caminhos no mato, nas quais espalharam inúmeros *tapiris* - acampamentos temporários de caça, pesca e para coleta de castanhas, frutas, conchas e penas. O movimento era intenso. Grupos se visitavam e mudavam de lugar para se juntar a parentes ou para fugir de lutas entre facções e clãs. As expedições guerreiras iam mais longe, chegando à aldeia dos Kayapó Mekrãgnoti, no rio Xixé, ou até o rio Xingu, a centenas de quilômetros" (Arnt 1998: 73).

É através dos mais velhos que a história Panará da ocupação recente de seu território tradicional é lembrada, onde os aspectos do dia-a-dia e acontecimentos importantes estão relacionados com determinado acidente geográfico ou alguma atividade exercida em determinado lugar, como o castanhal que se localiza próximo a um ponto específico de um rio, ou o melhor local para se pescar (Oliveira 1994: 38).

Oliveira relata a identificação e descrição da localização e distribuição das aldeias Panará realizadas por Richard Heelas (1979), Stephan Schwartzman (1988/1992) e Fiorelo Parisi (1975), no momento anterior ao contato, como segue: "1. Sonkãnasen - esta era a aldeia mais a nordeste em 1968, ficando localizada nas cabeceiras do rib. Peixotinho Primeiro (chamado pelos Panará "Nampíá áyõnti") e as cabeceiras do rio Iriri (ou Nasepotidi), num pequeno afluente do Iriri do lado sul, no lado leste da Serra do Cachimbo. Tinha em 1968, pelo menos 6 casas. Data de 1954 aproximadamente. 2. Sosenasan - aldeia mais a leste, perto do rib. Peixotinho Segundo (Tutumaperi), (...) tendo 7 casas em 1968. Foi fundada em 1950 por um grupo da aldeia Krekyekye (...) que foi abandonada na época. 3. Yopuyupaw - aldeia mais a sudoeste, no lado sul do rio Peixoto de Azevedo, (...), perto do rio Braço Dois. Data de 1940. 4. Yopuintonõnyoinkô - aldeia perto de Yopuyupaw, no lado sul do rio Peixoto, ocupada em 1955. 5. Pãsuperi - aldeia mais a noroeste, (...) perto da margem leste do rio Nhandú (...). Tinha cinco casas em 1968 e data mais ou menos 1945. 6. Kyaunakye - aldeia localizada mais ou menos na latitude do Pãsuperi, entre o rio Braço Norte e o Peixotinho Primeiro. Tinha cinco casas em 1968, datando de 1940. 7. Inkuipô - aldeia próxima da margem oeste do Peixotinho Primeiro (...), tendo onze casas em 1968. Foi ocupada mais ou menos em 1950. 8. Supusãraperi - aldeia localizada no lado sul do rio Peixoto, (...). Existia na época do contato. 9. Inkãsan - entre o ribeirão Peixotinho e o rio Peixoto, perto da boca do Peixotinho. Estava ocupada em 1940, mas foi abandonada antes de 1968. 10. Atuya'ásàr - aldeia mais a sudeste, entre as cabeceiras do Peixoto de Azevedo e o Manitsaua-Missu. Os avós da geração mais velha moraram lá e contaram que houve atritos com outros índios de batoques grandes (agora identificados como Dutá) perto dessa aldeia durante a colheita da castanha. Existiu entre 1910 e 1920 aproximadamente. 11. Inkôkrepu - aldeia localizada num afluente pequeno do lado sul do rio Iriri (Nansepotidi), perto das cabeceiras. Segundo relatos, foi abandonada antes de meados da década de 1940, por causa de um ataque Kayapó que matou muitos membros de dois clãs. Homens da atual aldeia conheceram o lugar, na década de 1950, como uma roça velha dos antepassados (...). 12 - Nampôrô - depois do ataque Kayapó a Inkôkrepu, os sobreviventes mudaram a aldeia para esse lugar, num outro afluente do Iriri (...) de nome Nampôrô" (Schwartzman 1992: 5-6, apud Oliveira 1994: 39-40).

Ainda existiam à época outras aldeias não relacionadas, como Kutinsiperi e Periwesan, com localizações menos precisas. A aldeia onde Cláudio Villas Bôas realizou o primeiro contato - Tôpayuron - foi construída em 1970, quando os Panará fugiam da frente de atração. Na memória Panará existem ainda várias outras aldeias (pelo menos seis), mais antigas e abandonadas por ocasião do contato, em 1968 (Oliveira 1994: 39-40). Além da área onde as aldeias se situavam, há ainda o território onde realizavam a prática da caça, da pesca e da coleta. Assim, "embora a ocupação maior dos Panará fosse na bacia do Peixoto de Azevedo, tinham uma aldeia num afluente do rio Iriri em 1968, freqüentavam o Iriri Novo

(Perintonyònkô, "água das conchas de moluscos") o Iriri (Nansepotidi, "oco dos morcegos queimados"), o Ipiranga (Topôa, "água clara") e o Xixé (Pinkàsàrnyokô, "água do Jacu Cigano"). Pescavam no Iriri e colhiam conchas de mexilhão no rio Iriri Novo. Pescavam no Ipiranga e caçavam pássaros no Xixé para tirar penas e fazer flechas. No sentido oeste, conheciam o Teles Pires (Kontômasô), onde iam caçar e pescar" (Schwartzman 1992: 7 apud Oliveira 1994: 40-41).

## 2.2.2. Utilização Tradicional do Território

Para os Panará todo processo de produção de subsistência é organizado pelas relações sociais. O trabalho diário de cada família nuclear - a mulher colhendo mandioca ou outras plantas da roça, o homem indo caçar ou pescar - dá o conteúdo a um ciclo ritual transcendente, através do qual toda a força de trabalho coletivo é mobilizada por complexos pedidos e prestações mútuas de serviços entre clãs, culminando na preparação coletiva de uma grande quantidade de mandioca ou milho, que tem como complemento o resultado de uma caçada coletiva que dura até semanas. No desfecho da cerimônia, todos preparam um imenso *paparuto* (massa de mandioca ou milho recheada com carne, embrulhada em folhas de banana e assada em forno de chão), aquilo que se come todo dia, para a divisão entre os clãs e conseqüente consumo. Não ter caça significa, a longo prazo, que não há como manter a arquitetura social (Arnt 1998: 77-78).

Da mesma forma, a roça é não só um espaço altamente socializado com também um campo de trabalho material e social fundamental. Parte daí a explicação da forma geométrica das roças que tanto intrigaram os componentes das frentes de atração. O desenho circular da roça, com certas plantas plantadas na periferia, e suas linhas, às vezes cruzadas, de bananeiras ou milho cortando o centro, é uma reprodução (parcial) do espaço da aldeia, com oposição entre centro e periferia, usando os mesmos conceitos de espaço que orientam a pintura corporal e o corte dos cabelos, sempre em ressonância com o sistema social. O crescimento do milho e do amendoim são referências temporais para os ritos de perfuração das orelhas, do lábio inferior dos homens e de escarificação das coxas, que, por sua vez, articulam-se com o ciclo de trocas entre clãs. Ter roças fracas, que não rendem, é um problema que abala toda a fábrica social Panará (Arnt 1998: 78).

Os Panará plantam milho, batata, cará, várias espécies de banana, mandioca, abóbora e amendoim. A roça, como a aldeia, é entendida como um círculo. Do lado de fora plantam urucum e/ou algodão. Dentro do círculo, de forma concêntrica, tem inhames, dentro do qual vêem o milho e, em outro anel dentro deste, pés de banana. Dentro desses, há os pés de mandioca. No centro da roça plantam amendoim ou batatas. Cabaças e abóboras são plantadas numa parte na periferia do círculo, mas não ao redor de todo o círculo como a mandioca, a banana, o milho e o inhame. O mamão pode ser plantado em qualquer lugar da periferia. A ordem não é reproduzida exatamente em toda roça (Schwartzman 1988: 82).

Nas terras férteis do Peixoto de Azevedo e do Iriri as mesmas bananeiras davam frutos durante anos, enquanto no Xingu havia a necessidade de plantar pés novos a cada ano. A dificuldade do trabalho sem ferramentas de aço foi suplantada com a aquisição de facas, facões e machados de aço (Schwartzman 1988: 83). O fascínio por esses instrumentos levou os Panará a atacarem o inglês Richard Mason, em 1961, a procurarem a Base Aérea do Cachimbo, em 1967, e a aceitarem o contato com Cláudio Villas Boas, em 1973. Facas e miçangas eram os únicos despojos levados dos inimigos mortos nas guerras com os Kayapó. No contato com os "brancos", no primeiro momento em que ganharam muitos machados de aço, os Panará jogaram seus machados de pedra no rio (Arnt 1998: 77).

A caça é a atividade masculina mais prestigiada. Anta, macaco-prego, macaco-aranha, paca, jacu, mutum e outros galináceos são abatidos com arco, flecha e borduna. Sobretudo o conhecimento dos animais e do ecossistema, mais do que a força ou tecnologia, garante os resultados das empreitadas (Arnt 1998: 77).

A pesca ocorre tanto no período da cheia como da seca, já que as técnicas de captura dos peixes variam de acordo com o nível d'água: timbó na estação das águas baixas e arco e flecha nas águas cheias (Arnt 1998: 77). Após a transferência para o Parque Indígena do Xingu os Panará aprenderam a pescar com linha e anzol, e a usar canoas, assim como os outros grupos vizinhos.

Como coletores, os Panará valorizam muito as diversas qualidades de mel que recolhem, comendo-o puro, misturado com açaí, ou diluído na água. Apreciam também mamão bravo, cupuaçu, caju selvagem, caju, buriti, tucum, macaúba, inajá, mangaba, pequi e a importante castanha-do-pará, coletada entre novembro e fevereiro, justamente no período em que as roças já foram plantadas mas não começaram a produzir (Arnt 1998: 77).

## 3. Os Mundurukú

### 3.1. Filiação Linguística e Cultural

Com base em classificações fundamentadas em pesquisas lingüísticas, os Mundurukú, que se auto-denominam **We Dji Nyo**, são representantes do tronco lingüístico Tupi, família Mundurukú (Montserrat, 1994). A língua é intensamente utilizada pela população como um todo, porém com menor intensidade pelos habitantes das TI Praia do Mangue e TI Praia do Índio. Estas comunidades falam o português e a língua nativa, com uma variação de intensidade conforme a faixa etária. Os índios mais velhos só falam a língua nativa, enquanto os mais novos falam a língua nativa e a língua portuguesa. As crianças geralmente comunicam-se apenas na língua nativa. Percebe-se que nas TI Praia do Mangue e TI Praia do Índio os índios estão perdendo as ligações com a língua nativa. Um bom exemplo deste afastamento é o fato de não se estar mais nomeando as crianças com nomes Mundurukú e sim nomes regionais ou nomes ligados aos personagens bíblicos. Existe ainda uma parcela da população da geração mais nova, que não fala a língua, porém a entende.

A classificação dos grupos indígenas utilizando-se os critérios lingüísticos, associando-os como definidores culturais, não obstante serem correntemente utilizados, é insuficiente para trabalhos deste tipo, que exigem uma perspectiva contextualizada. Neste caso, o conceito de "área etnográfica", onde, ora as relações ecológicas e o nível de integração cultural, ora certos elementos materiais (cerâmicas, tecelagem, técnicas de subsistência etc.) são utilizados como classificadores, tem melhor efetividade.

Quanto a este último tipo de classificação, os Mundurukú estão localizados na Área Etnográfica Amazônia Centro Meridional ou Tapajós-Madeira (Mellati, 1997 e Galvão, 1979), existindo uma articulação entre as sociedades nela presentes que têm

um fundo cultural comum. Segundo Galvão (1979), suas principais características são: o cultivo de mandioca; uma cerâmica de qualidade pobre; trançados; tecelagens de redes; a utilização de arcos, flechas e bordunas; uma arte plumária extremamente desenvolvida; tatuagem de corpo e face; organização social com divisões em metades clânicas patrilineares.

Apesar de falarem uma língua do tronco Tupi, os Mundurukú chamam atenção por aspectos de sua morfologia social, que em parte lembram os Jê, como a aldeia circular e a casa dos homens além da organização social (clãs patrilineares inclusos em metades exogâmicas). Os Mundurukú combinam a patrilinearidade dos clãs e metades com residência matrilocal.

Quanto à articulação intergrupar, esta se caracteriza por relações belicosas entre os grupos, muitos dos quais foram alvos de incursões Mundurukú, que invadiam os territórios de outras sociedades na busca de cabeças de inimigos que eram utilizadas nos rituais do grupo. Vale notar que a caça de cabeças foi um dos costumes marcantes dos Mundurukú, porém, não sendo exclusividade apenas deste grupo tupi, sendo realizados também pelos Xipáias, Curuaiais, Araras e os Parintintins. Esta prática era uma instituição importante no modo e viver tradicional Mundurukú antes do contato mais intenso com a sociedade nacional. A cabeça do inimigo, conforme Menget (1993), tinha uma posição focal no sistema ritual, sendo fortemente associado à sexualidade, à rivalidade, à procriação, à gradação etária, enfim, a capacidade da sociedade Mundurukú reproduzir-se a si mesma.

Desta área etnográfica, os Mundurukú foram os primeiros a serem objetos de observação etnológica intensiva, tendo Robert Murphy escrito dois livros sobre eles (Murphy, 1958 e 1960). A área etnográfica onde se localizam os Mundurukú faz parte do chamado "Anel Tupi", conjunto de áreas etnográficas que abrangem sociedades falantes do tronco Tupi. (**Ver Mapa 3**)

### 3.2. Histórico do Contato Inter-étnico

A presença efetiva do colonizador branco, na região compreendida entre os rios Madeira e Tapajós, se inicia na primeira metade do século XVII e se caracteriza, nesse momento inicial, principalmente pelo reconhecimento do território a ser incorporado, tendo como objetivos a colonização, a exploração econômica da região e a delimitação das fronteiras da colônia. A primeira expedição registrada na região foi realizada por Pedro Teixeira, em companhia do frei capuchinho Christovam de São José, que tinha como tarefa escravizar índios (Arnaud, 1974). De acordo com Menéndez, salvo a presença esporádica de tropas militares e de expedições em busca das drogas do sertão, os aldeamentos jesuítas foram a única presença constante na região, no período de 1680 a 1775 (Menéndez, 1998: 281). A primeira visita de caráter religioso à região foi feita pelo padre jesuíta Antônio Vieira, em 1659, e, dois anos depois, era fundada a primeira missão que se estabeleceu no rio Tapajós, sob a coordenação do missionário Antonio da Fonseca (Menéndez, 1998).

A maioria das informações etnográficas deste século nos é dada pelos exploradores Cristobal de Acuña e Maurício de Heriarte, que identificaram, entre dezenas de outras etnias, a predominância de grupos indígenas Tapajós e Tupinambás na região (Acuña e Heriarte, *apud* Menéndez, 1998: 282/283). Ao final do século XVII e durante o século seguinte, em virtude da intensificação do contato entre brancos e índios, os grupos indígenas habitantes das margens do Tapajós e Madeira irão sofrer uma retração demográfica e, "em 1690, trinta anos depois de iniciada a catequese na região, pouco restava da populosa aldeia situada na foz do Tapajós, e nesse tempo já não se fala mais dos Tupinambá como etnia" (Menéndez, 1998: 282). Como consequência dessa depopulação, o contato do colono com outros grupos indígenas que habitavam mais o interior, a região entre o Madeira e o Tapajós propriamente dita, também se acentuou.

Data de 1768 a primeira referência ao grupo indígena Mundurukú, feita por Monteiro Noronha, vigário geral do rio Negro (Gonçalves, 2001; Leopoldi, 1979, Menéndez, 1998). Em seu registro, Noronha identifica, na região intermediária aos rios Madeira e Tapajós, a presença dos grupos Aitouaria, Acaraiuara, Brauara, Curitiba, Sapupé, Comany, Urupá, Mawé e Muturuçu, sendo esse último, de acordo com Horton, a primeira menção aos Mundurukú (Horton, *apud* Menéndez, 1998: 284). Não obstante, conforme nos informa Arnaud, antes dessa data, mais precisamente no ano de 1733, uma expedição portuguesa de resgate tenta entrar em contato com os Mundurukú no rio das Tropas, sendo recebida hostilmente (Miranda e Tocantins, *apud* Arnaud, 1974:217).

De acordo com Van Velthem, já por essa época, mais especificamente a partir de 1770, os Mundurukú vinham em processo de expansão pelo baixo e médio Tapajós, expulsando outros grupos indígenas da região: "(...) não se limitaram à região do Tapajós e Madeira, suas expedições guerreiras alcançaram o Xingu e o Tocantins, indo até os limites orientais da floresta amazônica" (Van Velthem, *apud* Gonçalves, 2001: 18). Segundo dados da Fundação Nacional do Índio, FUNAI, durante o século XVIII, os Mundurukú dominaram a região do rio Tapajós e dos rios Maués-Assu, Abacaxi e Canomá, afluentes do Madeira. Com o ciclo da borracha, sobretudo na segunda metade do século XIX, passam a se concentrar às margens do Tapajós.

É também no século XVIII que se intensificam as relações entre os grupos indígenas - sobretudo Arara, Mura e Mundurukú - com as frentes extrativistas e as missões religiosas. As relações comerciais entre os Mundurukú e regatões baseavam-se na troca de gêneros alimentícios e drogas do sertão dos primeiros (principalmente salsaparilha, cravo do Maranhão e óleo de copaíba), por tecidos, bebidas alcoólicas e outras quinquilharias dos segundos (Arnaud, 1974). Já com respeito às missões, estas se notabilizaram por promoverem a assistência e catequese dos índios, mas também por manterem relações comerciais com os mesmos, especialmente a partir do primeiro *boom* da borracha no século XIX.

A última fonte sobre a região no século XVIII é de Ricardo Franco de Almeida Serra, que identifica os Mondruçi (Mundurukú) como habitantes das margens do rio Tapajós. Essa é a segunda referência aos Mundurukú ocupando especificamente o curso do rio Tapajós. A primeira é de Ribeiro Sampaio e data de 1770 (Menéndez, 1998).

No território intermediário, desde fins do século XVIII existiam três povoações fundadas por brancos: Vila Nova da Rainha, composta também por índios Sapupé e Mawé, Missão do Mahué e a Missão do Canumá, esta última direcionada especificamente à catequese dos Mundurukú.

O século XVIII também assistiu às primeiras tentativas de se consolidar uma frente mineradora na região, com a liberação da navegação pelo Tapajós em 1790 e pelo Madeira, em 1852, até então proibidas por Portugal, receoso no êxodo que poderia causar à região Norte, o fascínio pelas minas do Centro-Oeste e Minas Gerais. Porém, com o declínio das minas

mais ao sul, o governo português passa a vislumbrar a possibilidade de explorar minerais, sobretudo ouro e prata, em regiões desconhecidas (Arnaud, 1974, Menéndez, 1998).

Como já vimos, desde a década de 1660 as missões religiosas se firmaram de forma sistemática na região. Até metade do século XVIII, a atuação destas, assim como a intensificação do contato com a comunidade regional, baseado sobretudo em relações comerciais, ajudaram a arrefecer as relações entre os Mundurukú e brancos. A expulsão das missões do território, através da "cassação do poder temporal dos religiosos e concessão de liberdade aos índios", segundo a legislação pombalina, em 1775, tornam essas relações tensas novamente. Fato sintomático disso é o ataque Mundurukú ao forte Tapajós em 1780. Em 1795, após algumas incursões hostis dos Mundurukú as vilas, acampamentos e feitorias luso-brasileiras e após sofrer, neste mesmo ano, uma derrota significativa frente à força militar enviada pelo governo do Pará, os Mundurukú tomam a iniciativa de estabelecer relações amistosas com a população regional. Isso iria modificar profundamente as relações dos Mundurukú com a sociedade envolvente, assim como com outros grupos indígenas da região.

As primeiras notícias do século XIX sobre a região são de Castro e França e trazem um novo quadro demográfico à mesma (Castro e França, *apud* Menéndez, 1998: 285). Durante esse período histórico, e por todo o século XIX, os Mundurukú, Apiakás e Muras dominaram a região Tapajós-Madeira. Os primeiros no curso do Tapajós e região intermediária, os segundos nos cursos dos rios Juruena e Arinos. Já os Muras habitaram predominantemente a região do rio Madeira, depois de encerradas as hostilidades com o branco, por volta da década de 1870.

Conforme descrito anteriormente, às relações entre os Mundurukú e brancos e entre os Mundurukú e outros grupos étnicos se alteraram sobretudo a partir do estabelecimento de relações amistosas entre estes e os brancos, em 1795. Isso porque os Mundurukú passaram a atuar como mercenários nas tropas militares do governo, hostilizando mocambos e outros grupos indígenas. "Face à eficiência com que passaram a desempenhar essa atividade, na representação dirigida ao 'Concelho da Província do Pará' em 1831 sugeriu Baena (...), a substituição de militares por índios Mundurukú nas expedições missionárias que fossem enviadas para 'abalar os ânimos dos selvagens e induzi-los a abandonar os matos'" (Arnaud, 1974: 218).

Por outro lado, as relações de trocas comerciais entre índios – sobretudo dos Mundurukú – e comunidade regional se intensificam sobremaneira nessa mesma época. Após o referido acordo de paz, famílias inteiras de Mundurukú passam a procurar os entrepostos comerciais e aldeamentos, em busca de novas possibilidades de subsistência (Rodrigues, 1999: 45). Nesse período, mais precisamente em 1818, segundo dados levantados por Arnaud, Itaituba já era conhecida como um dos centros da região amazônica de exploração e comércio de especiarias do Alto Tapajós, chegando a ter, cinco décadas depois, já com o advento da exploração da borracha, oito casas comerciais, quatro nacionais e quatro estrangeiras (Arnaud, 1974: 209).

Com respeito às missões religiosas, novamente estabelecidas na região, destaca-se a missão carmelita de Sapucaiaoroca, na margem esquerda do baixo Madeira, que atendia índios Mura, Mundurukú, Arara e Arupa, em 1827. No Tapajós, no ano de 1851, o frei capuchinho Egídio de Garesia atendia um total de cinco aldeias Mawé e Mundurukú, "mas a partir de 1859, os capuchinhos só mantinham a missão de Bobure, atendendo exclusivamente aos Mundurukú" (Menéndez, 1998: 290).

A atividade seringueira, que se inicia ainda no século XVIII, domina a economia amazônica por todo o século XIX, atingindo seu ápice no período de 1850 a 1910, tendo no trabalho indígena e de migrantes, principalmente da região Nordeste, seu principal meio de produção (Rodrigues, 1999: 46). A maioria dos estudos identifica a intensa participação Mundurukú na extração da borracha, sobretudo dos grupos situados no curso do Tapajós e afluentes (Gonçalves, 2001; Leopoldi, 1979; Rodrigues, 1999).

O início do século XX será marcado, sob o aspecto das frentes econômicas na região, pelo declínio da exploração seringueira, em consequência da intromissão da borracha asiática no mercado mundial, que acarretou, por sua vez, na baixa do preço da borracha amazônica (Rodrigues, 1999: 47). Os seringais do Tapajós foram sendo abandonados, assim como ocorreu em toda a região amazônica. "Em 1924, logo após um ataque de índios o rio Bararati começou a ser evacuado. Em 1932 (considerado o ano mais crítico) mais de 100 famílias abandonaram o rio S. Manoel e apenas 21 extratores restavam então no rio Juruena dos 600 que aí trabalhavam; e os rios Matrinção, Anipuri e Água Preta ficaram quase completamente desabitados" (Arnaud, 1974: 212).

A título de comparação, para se ter uma idéia da força atingida pela extração da borracha na região, especialmente no século XIX, Henri Coudreau estimou, no ano de 1895, em 1460 Mundurukú, entre campineiros (habitantes da região intermediária do Madeira-Tapajós) e "civilizados" (em contato direto com a população regional) e em 3000 a população de seringueiros habitando a região de Itaituba e adjacências (Coudreau, *apud* Rodrigues, 1999: 46). No começo do século seguinte, o número de seringueiros atingia o patamar de 7.400 pessoas, entre índios e não-índios (1999: 47).

O declínio da atividade seringueira também foi marcado pela piora significativa das condições de trabalho dos seringueiros, sendo eles índios ou não. Não obstante os impactos sociais causados aos Mundurukú com a lida nos seringais – distanciamento de suas tradições e de suas obrigações com a família e o grupo como um todo, uma vez que eram obrigados a permanecer longe de suas aldeias por pelo menos seis meses (junho a novembro, período da seca, no qual se explora a borracha) – os Mundurukú, assim como os outros trabalhadores, se viam em situação de extrema penúria e submissão, servindo em regime de semi-escravidão para as firmas extrativistas, dentre elas, destaque à J. P. Brasil. No início da década de 1910, a população de seringueiros – sobretudo maranhenses, paraenses, cearenses e mato-grossenses – atingia 7400 pessoas, distribuídas entre Itaituba e o Salto Augusto (Coudreau, *apud* Arnaud, 1974: 210). Suas relações de trabalho foram descritas da seguinte forma: "Nos seringais imperava um regime de terror, principalmente entre os anos de 1909-1912, quando o cuiabano Paulo Corrêa atuava em Itaituba como delegado de polícia, coletor estadual e comerciante. Segundo vários testemunhos, os seringueiros que não satisfiziam seus interesses e de outros *patrões*, eram submetidos ao castigo do tronco (...) No lugar denominado Praia do Sossego (...) dezenas de índios foram trucidados por determinação do citado delegado, sendo em seguida divididos seus filhos e mulheres" (Arnaud, 1974: 211).

Por essa mesma época, no ano de 1911, a Diocese Franciscana de Santarém, formada por alemães, funda a Missão Cururu, no rio homônimo, objetivando exclusivamente a catequização dos Mundurukú e o controle religioso da região (Gonçalves, 2001). Na prática, entretanto, as atividades desenvolvidas por esta missão não se restringiram àquelas de cunho religioso, se tornando a mesma em negociante de especiarias e borracha – à revelia da queda da demanda por esse gênero – e em intermediária entre as negociações entre índios e firmas extrativistas da região. Em 1920, devido a uma nova alta do preço da borracha amazônica (Murphy, *apud* Gonçalves, 2001), a referida missão passa a controlar a produção de borracha feita pelos Mundurukú, que por sua vez passam a se fixar nas margens do rio Cururu, próximos a missão. Quando o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) começa a atuar na região, na década de 1940, os Mundurukú se encontram sob a influência de duas frentes econômicas, com as quais travava suas relações comerciais e distribuía sua produção de borracha: no rio Cururu, com a citada missão, que inclusive possuía jurisdição sobre duas áreas de terras situadas em território Mundurukú; e no Tapajós e região campestre, na qual mantinham relações com funcionários da empresa extrativista José, Antunes e Cia. (Arnaud, 1974: 227).

Vale ressaltar que, nesse período, a produção de borracha sofre um novo *boom* em virtude do aumento da demanda por esse produto, por parte dos países que se envolveram na Segunda Guerra Mundial. E é nesse contexto que o SPI iniciará suas atividades entre os Mundurukú, fundamentado principalmente nos Decretos 10.642 de 16/4/1942 e 17.684 de 26/1/1945, os quais autorizavam o SPI a explorar as riquezas naturais e demais fontes do patrimônio indígena, com o intuito de assegurar a emancipação econômica dos mesmos, quando oportuno fosse (Arnaud, 1974:226). Coube às Inspetorias Regionais do referido órgão, criar mecanismos de desenvolvimento das comunidades indígenas – principalmente econômico – e fiscalizar a atuação das missões religiosas na região.

Dessa maneira, a 2ª Inspetoria Regional do SPI no Pará, responsável pela área Madeira-Tapajós, começou a atuar no rio Tapajós através de uma Ajudância, dirigida por João Baptista Chuvas, homem de vasta experiência no comércio na região. Em janeiro de 1942, Chuvas instala um Posto Indígena na aldeia Apompê, situado à margem esquerda do rio de mesmo nome, distante cerca de 4 horas acima da Missão Cururu e 6 horas abaixo da confluência com o Tapajós (Arnaud, 1974: 229-231).

A ação do SPI junto aos Mundurukú, através da 2ª Inspetoria e do Posto de Ajudância, tinha como princípios gerais garantir melhores condições de existência e trabalho entre estes – além de Kayabis e Apiakás – e de fiscalizar as relações entre os índios e os missionários, regatões e firmas de exploração da borracha. Entre os anos de 1943 a 1945, a 2ª Inspetoria do S.P.I. obteve a legalização de seis reservas de terras e uma concessão definitiva, condenou assassinos de índios e promoveu a cassação de alguns missionários por tratamento inconveniente ministrado a índios (Arnaud, 1974: 227-228). A 2ª Inspetoria do S.P.I. tornou-se, na realidade, um concorrente da Missão Cururu e das empresas de borracha, no que concerne à administração da produção de borracha feita pelos índios da região (Gonçalves, 2001). Com o novo declínio do preço da borracha e, devido também a problemas internos, em fins da década de 1950, o Posto Indígena de Ajudância Mundurukú (PIA Mundurukú) começa a desmantelar suas atividades comerciais na região, funcionando já nessa época como uma sucursal da firma Arruda, Pinto e Cia. Os trabalhadores indígenas são sumariamente dispensados pela 2ª Inspetoria Regional e, em 1960, o Posto encerra suas atividades, retomando-as em 1962, sob nova coordenação do Inspetor Chuvas. Em 1964, porém, com a aposentadoria do referido inspetor, o posto termina, agora em caráter definitivo, suas ações no Tapajós (Rodrigues, 1999:48).

É também fruto do trabalho da 2ª Inspetoria Regional do S.P.I. no Pará os primeiros estudos e regulamentações sobre os territórios Mundurukú. Através do Decreto 305, de 21/3/1945, o Governo do Pará concede aos Mundurukú – após requerimento da supracitada Inspetoria – uma área de 510.000 ha, situada entre o rio Cururu e rio das Tropas. Essa área não compreendia todo o território de sobrevivência Mundurukú (Rodrigues, 1999: 6).

Posteriormente, através do Decreto 51.030, de 25/6/61, o governo cria a Reserva Florestal Mundurucânea, cujos limites abrangiam totalmente a área destinada aos Mundurukú no Decreto 305. Nessa década, se inicia na região de modo mais contundente, o garimpo de ouro, o que talvez explique, em parte, a indefinição política dos órgãos competentes, quanto à delimitação e regulamentação das terras Mundurukú. Para se ter uma idéia, em 1967 a população de não índios em Itaituba era estimada em 10.000 pessoas, sendo deste total, 5.000 garimpeiros distribuídos entre Itaituba e Serra do Cachimbo (Arnaud, 1974). As conseqüências diretas e indiretas que o período da mineração trouxe aos Mundurukú foram assim analisadas: “A partir de 1960, intensificou-se a migração do alto para o baixo Tapajós, devido a epidemias de sarampo, coqueluche e outras doenças que provocaram baixa populacional e desestabilização cosmológica e política, pela representação do poder do xamã na sociedade Mundurukú, traduzida como a proliferação do poder dos feiticeiros entre eles e da instalação do caos social pelo ataque de espíritos malignos” (Gonçalves, 2001: 22).

As discussões acerca da demarcação do território tradicional Mundurukú são retomadas em 1968, com a assinatura do Decreto 62.998, de 16/6/1968, que torna exclusiva a área da Reserva Florestal Mundurucânea, aos índios Mundurukú.