

**O TRABALHO DO “HARATÊ” E O ROUBO DO TEMPO: As
obrigações do cuidado na aldeia Kÿikatêjê sob a gestão empresarial da
VALE S.A.**

ELIZABETH GARCIA MANTILLA

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO NORTE FLUMINENSE – UENF

**CAMPOS DOS GOYTACAZES – RJ
Novembro/2025**

**O TRABALHO DO “HARATÊ” E O ROUBO DO TEMPO: As
obrigações do cuidado na aldeia Kÿikatêjê sob a gestão empresarial da
VALE S.A.**

ELIZABETH GARCIA MANTILLA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais do Centro de Ciências do Homem, da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, como parte das exigências para a obtenção do título de Doutora em Políticas Sociais.

Orientadora: Professora Doutora Simonne Teixeira
Coorientador: Hiran de Moura Possas

CAMPOS DOS GOYTACAZES – RJ
Novembro/2025

FICHA CATALOGRÁFICA

UENF - Bibliotecas

Elaborada com os dados fornecidos pela autora.

M292

Mantilla, Elizabeth Garcia.

O TRABALHO DO "HARATÊ" E O ROUBO DO TEMPO : As obrigações do cuidado na aldeia Kÿikatêjê sob a gestão empresarial da VALE S.A. / Elizabeth Garcia Mantilla. - Campos dos Goytacazes, RJ, 2026.

214 f. : il.

Bibliografia: 192 - 208.

Tese (Doutorado em Políticas Sociais) - Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Centro de Ciências do Homem, 2026.

Orientadora: Simonne Teixeira.

Coorientador: Hiran de Moura Possas.

1. Pesquisa de Uso do Tempo. 2. Amazônia Oriental. 3. Trabalho do Cuidado. 4. Gestão empresarial. 5. Política Social de Cuidados. I. Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro. II. Título.

CDD - 361.61

O TRABALHO DO “HARATÊ” E O ROUBO DO TEMPO: As obrigações do cuidado na aldeia K̀yikatêjê sob a gestão empresarial da VALE S.A.

ELIZABETH GARCIA MANTILLA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais do Centro de Ciências do Homem, da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, como parte das exigências para a obtenção do título de Doutora em Políticas Sociais.

Aprovada em 26 de Novembro de 2025

Comissão Examinadora:

Prof. Laura Giraudó (Doutora em História) - EEHA -CSIC

Prof. Rosani Fernandes (Doutora em Antropologia) - FACED/UFRGS

Prof. Edwin Muñoz Gaviria (Doutor em Planejamento Urbano e Regional)
IPPUR - UFRJ

Prof. Maxim Repetto (Doutor em Antropologia Social) PPGSOF- UFRR

Prof. Simonne Teixeira (Doutora em História) PPGPS- UENF
Orientadora

Prof. Hiran de Moura Possas (Doutor em Comunicação e Semiótica)
PDTSA- UNIFESSPA
Coorientador

DEDICATÓRIA

À memória de Mamãe Grande, a vovó Ronore, mestra da cultura Gavião que com seus cantos e falas na língua Jê, me ensinou que não é necessário um mesmo idioma quando se quer compreender o outro, o único do que é preciso é querer escutar o outro. E à memória de José Alberto Pinto Mantilla, meu professor de curso, que me mostrou que a economia pode ser muito mais do que só números, e que estudos sobre povos indígenas e sociedades amazônicas são essenciais para a análise crítica da realidade social. Dois grandes mestres que dedicaram sua vida a ensinar os outros e passaram seus conhecimentos e vontades através de seus métodos entre cultura e ciência.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, especialmente, ao cacique Pepkrakte, conhecido como Zeca Gavião, por me permitir realizar o meu trabalho de campo na aldeia e ter o tempo e a paciência de responder às minhas perguntas. Agradeço, também, a liderança indígena, Concita Sompré por me acolher na sua casa, inspirando as perguntas pela distribuição do tempo e as obrigações de cuidado.

Igualmente, agradeço a todas as mulheres que participaram da construção do coletivo Mentia Hityiti, compartilhando comigo os medos e sonhos através de suas pinturas, e da produção de seus artesanatos: Peprwyi, Hakakwy, Terekwy, Kayta, Purukwy, Parame, Deusa, Celeste, Hãw. Agradeço a Kokinire, conhecido como Madson e seu irmão Jakukre por me emprestarem o seu olhar fotográfico para retratar momentos durante estes 4 anos de pesquisa. Também agradeço a Aiãna pelas longas conversas e histórias; além dos moradores da aldeia Kÿikatêjê que me acolheram nas suas rotinas e em momentos de emergência climática, me fazendo sentir como uma parente.

Agradeço ao meu companheiro Stephen Girault, por estar sempre do meu lado, me apoiando, fazendo às vezes o papel de assistente, dentro e fora da aldeia Kÿikatêjê, acompanhando os altos e baixos deste processo. Agradeço a Manoela Souza, pelo seu apoio constante e cuidados sobre a minha saúde física e mental, sendo nossa amizade, um lugar de refúgio diante de tanta fumaça ao longo da minha moradia na região. Também agradeço a meu amigo Hericley, pelas nossas trocas tanto no trabalho de campo como no processo final da escrita, não deixando ser solitária a recta final.

Agradeço também a minha orientadora Simonne Teixeira e coorientador Hiran de Moura Possas, por acompanhar cada transformação da pesquisa e me dar ferramentas para conseguir expressar minhas ideias, assim como me resguardar diante do tempo ocidental dos prazos. Agradeço também pelos cuidados que recebi da minha rede de apoio, mãe, pai irmã e família, amigos e professores, que em momentos de angústia me deram conforto e conselhos para continuar: Keily Quiroga, Jessica Paez, Jessica Evellyn, Karla, Cynthia Marques, Ricardo Wanzeller (Dr. em serviço social), Rafael Bacca (Dr em ciências sociais), Jerônimo da Silva (Dr, em antropologia), Laura Giraudo (Dr. em História), Juan-Martín Sanchez (Dr. em sociologia) e Edma Moreira (Dr. em sociologia e antropologia) e Maxim Repetto (Dr em antropologia social).

Finalmente, esta pesquisa só foi possível pela experiência, conexões com minha turma de doutorado, intercâmbio e bolsa de doutorado da CAPES, oferecido pelo programa PPGPS/UENF, assim como a minha participação dentro do projeto PROCAD-AMAZÔNIA e no Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE) realizado na Universidade de Sevilha e na Escola de Estudos Hispano-Americanos (EEHA).

RESUMO

A presente pesquisa tem como objetivo analisar as transformações da relação de cuidado na aldeia Kÿikatêjê, através das negociações entre a Associação Indígena Gavião Kÿikatêjê Amtati e a empresa Vale S.A, no marco da gestão empresarial do conflito socioambiental da Terra Indígena Mãe Maria, no sudeste do Pará. Escolhe-se como objeto específico de estudo os termos de compromisso assinados ao longo de 30 anos entre a Vale S.A e o povo Gavião, e como sujeitos da pesquisa os moradores da aldeia Kÿikatêjê, uma das 42 aldeias da Terra Indígena e primeira aldeia em iniciar um novo processo de ocupação do território. Com base em métodos etnográficos e na Pesquisa do Uso do Tempo, foi construída uma metodologia interdisciplinar entre o qualitativo e quantitativo, para responder à seguinte pergunta: como as obrigações contratuais impostas pela empresa convertem atividades de cuidado e reciprocidade em “trabalhos não reconhecidos”, essenciais para o funcionamento da empresa, porém invisíveis e não remunerados? O estudo demonstra que não somente o cuidado tem sido algo oculto e menosprezado, mas obrigatório de pessoas, grupos ou comunidades específicas, como o povo Gavião da aldeia Kÿikatêjê, onde o histórico das relações entre o povo Gavião, Estado e a empresa Vale S.A estabeleceram formas de obrigações desse cuidado, chamando à relação oculta de poder instaurada na TIMM como “trabalho”. Nesse sentido, a pesquisa logrou identificar o universo semântico dos termos de compromisso, através da construção do mapa de ideias e efeitos de correspondência entre as palavras e condicionantes de ação, expresso nos sintagmas verbais das obrigações. Assim como o peso representativo dessas obrigações de cuidado para a AIGKA em contraposição da Vale S.A. Através disso, conseguimos mapear a rota lógica do circuito que condiciona a ação da AIGKA dentro do contrato, implicando na transferência da responsabilidade social nas atividades de proteção e vigilância territorial, como foi constatado na Pesquisa do Uso do Tempo. Esta pesquisa pretende aportar à compreensão dos trabalhos do cuidado e dos estudos do tempo, como parte do esforço de ampliação científica realizado para povos indígenas nos estudos sobre a precarização do trabalho, gênero, trabalhos do cuidado e trabalhos não remunerados, advertindo o desenvolvimento de políticas sociais do cuidado para comunidades indígenas afetadas pelo conflito socioambiental no território amazônico. O presente estudo, insere-se na linha de pesquisa "Educação, Cultura e Cidadania" de carácter interdisciplinar, questionando as aplicações das políticas empresariais na Amazônia brasileira.

Palavras-chave: Pesquisa de Uso do Tempo; Política Social de Cuidados ; Amazônia Oriental; Trabalho do cuidado, Gestão Empresarial.

ABSTRACT

This research aims to analyze the transformations in the care relationship in the Kÿikatêjê village, through negotiations between the Gavião Kÿikatêjê Indigenous Association (Amtati) and the Vale S.A. company, within the framework of corporate management of the socio-environmental conflict in the Mãe Maria Indigenous Land, in southeastern Pará. The specific object of study is the terms of commitment signed over 30 years between Vale S.A. and the Gavião people, and the subjects of the research are the residents of the Kÿikatêjê village, one of the 42 villages in the Indigenous Land and the first village to initiate a new process of territorial occupation. Based on ethnographic methods and Time Use Research, an interdisciplinary methodology combining qualitative and quantitative approaches was constructed to answer the following question: how do the contractual obligations imposed by the company convert care and reciprocity activities into "unrecognized work," essential for the company's operation, but invisible and unpaid? The study demonstrates that care has not only been hidden and undervalued, but is also mandatory for specific individuals, groups, or communities, such as the Gavião people of the Kÿikatêjê village. The history of relations between the Gavião people, the State, and the Vale S.A. company established forms of obligations related to this care, referring to the hidden power relationship established in the TIMM (Territorial Integration Project of the Amazon) as "work." In this sense, the research managed to identify the semantic universe of the terms of commitment through the construction of a map of ideas and effects of correspondence between words and action conditions, expressed in the verbal phrases of the obligations. It also identified the representative weight of these care obligations for AIGKA (Association of Indigenous Peoples of the Amazon) in contrast to Vale S.A. Through this, we were able to map the logical route of the circuit that conditions AIGKA's action within the contract, implying the transfer of social responsibility in territorial protection and surveillance activities, as was found in the Time Use Research. This research aims to contribute to the understanding of care work and time studies, as part of the scientific expansion effort carried out for indigenous peoples in studies on the precarization of work, gender, care work, and unpaid work, highlighting the development of social care policies for indigenous communities affected by socio-environmental conflict in the Amazonian territory. This study falls within the interdisciplinary research line "Education, Culture and Citizenship," questioning the applications of corporate policies in the Brazilian Amazon.

Palavras-chave: Time Use Research; Social Care Policy; Eastern Amazon; Care Work; Business Management

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AIGKA - Associação Indígena
Gavião Kÿikatêjê Amtati

APIB - Articulação dos Povos
Indígenas do Brasil

BM - Banco Mundial

BIRD - Banco Internacional para a
Reconstrução e o Desenvolvimento

CAUTAL - Classificação de Atividade
de Uso do Tempo para América Latina
e Caribe

CIDA - Companhia Industrial da
Amazônia

CLT - Consolidação das Leis do
Trabalho

COIAB - Coordenação das
Organizações Indígenas da Amazônia
Brasileira

CTI - Centro de Trabalho Indigenista

CVRD - Companhia Vale do Rio Doce

DNIT - Departamento Nacional de
Infraestrutura de Transportes

ECI - Estudo de Componente Indígena

EFC - Estrada de Ferro Carajás

FEPIPA - Federação dos Povos
Indígenas do Pará

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

GETAT - Grupo Executivo de Terras
de Araguaia Tocantins

GRIN - Guarda Rural Indígena

IR2 - Segunda Inspetoria Regional

OIT - Organização Internacional do
Trabalho

ONG - Organizações Não
Governamentais

PBA - Plano Básico Ambiental

PFC - Projeto Ferro Carajás

PGC - Programa Grande Carajás

SEDUC - Secretaria de Educação

SESAI - Secretaria Especial de
Saúde Indígena

SPI - Serviço de Proteção ao Índio

SPILTN - Serviço de Proteção ao
Índio e Localização de Trabalhadores
Nacionais

SUS - Sistema Único de Saúde

TIMM - Terra indígena Mãe Maria

UENF - Universidade Estadual Norte
Fluminense Darcy Ribeiro

UNIFESSPA - Universidade Federal
do Sul e Sudeste do Pará

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - Cronologia da Fundação das Associações /Aldeias Gavião.....	132
Gráfico 2 - Número de Associações Gavião acumulado no tempo.....	133
Gráfico 3 - Taxa de Crescimento do número de Associações Gavião.....	134
Gráfico 4 - Histórico da natureza jurídica das obrigações assinadas e aplicadas ao povo Gavião da TIMM.....	151
Gráfico 5 - Tempo gasto nas atividades de impacto na aldeia K̀yikatêjê.....	174
Gráfico 6 - Distribuição das obrigações por Categoria temática.....	178

LISTA DE QUADROS

Quadro 1. Resumo das atividades produtivas da 2ª Inspetoria entre 1959-1962.....	64
Quadro 2. Os Tempos do Tempo Gavião na aldeia K̀yikatêjê	172
Quadro 3. Matriz de Interação das Categorias de Obrigações segundo a CAUTAL	180

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Trilho do problema.....	22
Figura 2 - Marco analítico da Pesquisa do Uso do Tempo na aldeia Kÿikatêjê segundo o contrato 0.13/2021.....	28
Figura 3 - Recorte do Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendaju sobre o País Timbira.....	50
Figura 4 - Linha do Tempo Ocidental na TIMM.....	67
Figura 5 - Mineração e Conflitos da Vale S.A no Brasil.....	110
Figura 6 - A territorialidade da Vale S.A no Programa Grande Carajás.....	115
Figura 7 - Territórios atravessados pela Estrada de Ferro Carajás.....	118
Figura 8 - Atuação da Mineradora Vale S.A.....	120
Figura 9 - Mapa de redes de idéias/efeitos do Termo de Compromisso.....	159
Figura 10 - Rotas dos circuitos de interconexões da Associação e da Vale S.A.....	161
Figura 11 - Circuito de Relacionamento empresarial com comunidades.....	163
Figura 12 - Caracterização do trabalho Fantasma nas falas dos entrevistados.....	182

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 1 - Vista aérea e terrestre das queimadas na Terra Indígena Mãe Maria (2024).....	16
Fotografia 2 - As sequelas do fogo na TIMM (2024).....	17
Fotografia 3 - Invasão no limite sul da TIMM (2024).....	23
Fotografia 4 - Corrida da Tora Grande na Festa Safra da Castanha.....	35
Fotografia 5 - Encerramento do Pàn me Håk (2025).....	38
Fotografia 6 - Vista aérea da Aldeia Kÿikatêjê (2023).....	84
Fotografia 7 - Collage da Festa Parxôhy Ituwa Kaxuwa Amjikin, 2025	90
Fotografia 8 - Apresentação cultural da kwy do Pàn na Festa Parxôhy Ituwa Kaxuwa Amjikinwa (2025).....	91
Fotografia 9 - Recorte de foto do cacique Zeca Gavião e seu irmão Mathias no relatório de sustentabilidade da Vale S.A.....	166
Fotografia 10 - Kit de Fortalecimento das Associações pela Vale S.A.....	167
Fotografia 11 - Classificação dos gastos segundo o termo de compromisso.....	168
Fotografia 12 - Primeira oficina de elaboração de projetos do coletivo Mentia Hityiti (2024).....	184

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: A RESISTÊNCIA DE DENTRO DA FUMAÇA.....	15
1. DA NARRATIVA MÍTICA À NARRATIVA HISTÓRICA DE CONTATO: A CONSTRUÇÃO DE UMA CATEGORIA DISCIPLINADORA.....	31
1.1. “Roubo do sentido”: uma leitura estrangeira sobre “Trabalho” na narrativa mítica dos Gavião.....	33
1.2. Categorias instaladas na figura de “Reserva Indígena Mãe Maria”.....	49
2. SOBRE UMA ETNOGRAFIA DO TRABALHO GAVIÃO: UMA OUTRA FACE DO CUIDADO.....	69
2.1. Trabalho aldeado: “A terra tem dono e o trabalho também”.....	70
2.2. “Não é trabalho, é necessidade”: os circuitos de reciprocidade das relações de cuidado.....	82
2.3. Cuidar: Uma obrigação na aldeia Kÿikatêjê.....	98
2.3.1. “Não tem trabalho para Kupe”.....	101
3. IDENTIDADES ESTRATÉGICAS: O ASSOCIATIVISMO GAVIÃO NOS “EXTRAMUROS” DA ESTRADA DE FERRO CARAJÁS.....	108
3.1. A instalação de uma “Company-Town” na Terra Indígena Mãe Maria.....	111
3.2. O surgimento do Associativismo Gavião durante as negociações com a Vale S.A.....	123
3.3. Multiplicação ou atomização da luta?: Identidade como estratégia de Poder Gavião.....	130
4. A GESTÃO EMPRESARIAL DAS RELAÇÕES DE CUIDADO PELA VALE S.A.....	146
4.1. O presente da “dádiva”: Assistencialismo corporativo na TIMM.....	146
4.2. A gestão do cuidado no Termo de Compromisso da aldeia Kÿikatêjê.....	157
4.3. Do “Roubo Do Cuidado” ao “Roubo Do Tempo Gavião”.....	169
5. CONCLUSÕES: REIVINDICANDO NOSSO “CUIDAR”.....	185
BIBLIOGRAFIA.....	192
Teses e dissertações.....	203
Fontes Orais.....	206
Anexos	

INTRODUÇÃO: A RESISTÊNCIA DE DENTRO DA FUMAÇA

“Tem quinhentos anos que os índios estão resistindo, eu estou preocupado é com os brancos, como que vão fazer para escapar dessa”
Ailton Krenak (2019)

A cena que, em 19 de agosto de 2019, alarmou não só à comunidade acadêmica, mas também às elites nacionais e internacionais e atraiu os olhos do mundo para o Brasil, foi conhecida como “O dia escuro”, quando o céu de São Paulo escureceu completamente por volta das 15h. O fenômeno, que durou aproximadamente duas horas, tornou-se, mais que um símbolo, uma vivência real e concreta da crise climática e ambiental. Era a primeira vez que as consequências de anos de projetos desenvolvimentistas na Amazônia, perpetuadas desde o governo de Getúlio Vargas, chegavam no sul do país, causando terror aos moradores que nunca tiveram que lidar com as queimadas e as práticas criminosas que acontecem no Norte. Cinco anos após do céu escuro em São Paulo, o evento volta de novo com maior intensidade, mas com menor atenção na mídia:

Estudos apontam que o desmatamento na Amazônia em 2024 poderá ultrapassar os piores índices dos últimos 15 anos, uma tendência alarmante que requer ações urgentes por parte das autoridades. O cenário de São Paulo, com seu céu coberto por fumaça, é um lembrete da interconexão entre diferentes regiões e da necessidade de políticas públicas efetivas para combater as queimadas e preservar o meio ambiente. (COSTA, 2024)

Como um *deja-vú*, as mesmas razões e causas identificadas em 2019 foram levantadas pelos pesquisadores que estudaram o fenômeno em 2024, lembrando as medidas de contenção, mitigação e prevenção através da necessidade de uma política pública ambiental, que seja efetiva nos territórios amazônicos. A perda de 17,9 milhões de hectares queimados ao longo de 2024 na Amazônia, representou 58% das queimadas deste ano em todo o território brasileiro (MAPBIOMA, 2025). De Janeiro a Agosto do mesmo ano, 24% das queimadas na Amazônia legal¹ foram focalizadas em terras indígenas, com 1.296.272 hectares afetados (ALENCAR *et al*, 2024). Não foi diferente na Terra Indígena Mãe Maria (TIMM) no sudeste do Pará,

¹ A Amazônia legal no Brasil ocupa uma área de 5.217.421 km², correspondendo a 60% do território brasileiro, representado por 9 estados: Tocantins, Maranhão, Pará, Amapá, Mato Grosso, Rondônia, Acre, Amazonas e Roraima, em que os povos indígenas ocupam 405 áreas, equivalente a 1.084.665 km², o que representa 20,7% do território amazônico (GARZÓN, 2014)

território do povo Gavião e lugar da presente pesquisa, que no mês de setembro de 2024 perdeu 10% dos 62.488,4516 hectares demarcados e homologados.

Fotografia 1. Vista aérea e terrestre das queimadas na Terra Indígena Mãe Maria (2024)



Fonte: Fotografia de Kokinire Lima Haraxare

A fumaça entrava nas casas, nos quartos, nas escolas, cobrindo todo o seu passo, como mostrado nas fotografias acima. Dentro da terra indígena não existia um lugar que pudesse ser um resguardo dos incêndios, pelo que as famílias viviam em constante modo de alerta e medo de dormir e acordar no centro do fogo.

Uma força tarefa foi organizada no dia 14 de setembro de 2024, quando após mais de uma semana, os moradores da TIMM receberam orientações e ajuda do exército e dos bombeiros para apoiar a autogestão que vinha sendo feita no combate contra o fogo. A ajuda e o treinamento básico instalou o local de operações

na aldeia K̀yikatêjê, do quilômetro 25 da TIMM, utilizando a Escola Fundamental e de Ensino Médio Tatakti K̀yikatêjê como ponto de encontro para organizar as expedições e rotas de monitoramento e controle. Nesta aldeia foram recebidos não só os grupos estatais para combate ao fogo, mas também os parentes que tinham sido deslocados compulsoriamente pelas queimadas.

Para a contenção do fogo, foram necessárias a improvisação de brigadas voluntárias com os próprios moradores do território, percorrendo longas distâncias no interior da mata sem equipamentos adequados. As jornadas extremas de combate, realizadas tanto por homens e mulheres indígenas que arriscaram suas vidas, protegeram não só a floresta, mas também os moradores dos núcleos urbanos mais próximos (BORDALLO, 15 de outubro, 2024). Após um mês de intenso combate, conseguiram regular o fogo e apagar todos os pontos focais de incêndios no território. Isso deu passo para recolher os estragos e os danos causados, deixando apenas um território cinza, produto de um vínculo que já tinha sido queimado para os não-indígenas, mas que estava tentando ser salvo e protegido pela visão de mundo indígena do povo Gavião.

Fotografia 2. As sequelas do fogo na TIMM (2024)



Fonte: Fotografia de Kokinire Lima Haraxare

No entanto, o terror vivido no território, as mortes e doenças que apareceram com as queimadas, viraram fumaça e cobriram o céu de São Paulo. Apenas duas horas de um céu cinza no sul do país, foram o suficiente para mobilizar toda uma rede de pesquisadores, instituições, brigadistas e órgãos públicos, com o fim de constatar o impacto na qualidade d'água e na atmosfera, segundo as amostras coletadas, rapidamente, pelos moradores da capital paulista, analisadas por duas universidades:

Pesquisadores do Instituto de Química da USP identificaram a presença de reteno na amostra, substância proveniente da queima de biomassa e considerada um marcador de queimadas. O estudo foi coordenado pela professora Pérola de Castro Vasconcellos. Já a análise feita pela bióloga Marta Marcondes, professora da Universidade Municipal de São Caetano (USCS), mostrou que a concentração de material particulado, conhecido como fuligem, foi sete vezes maior do que a registrada na água de uma chuva normal e a presença de sulfetos 10 vezes superior. (PRIZIBISCZKI, 22 de agosto, 2019)

Contudo, os dados levantados sobre a origem do evento e dos efeitos foram rapidamente negados e normalizados pelo ex-ministro de ambiente, Ricardo Salles, como uma expressão da natureza no período seco, segundo tweet compartilhado nas redes sociais. A negação de uma realidade que, por mais de 4 anos, me vi obrigada a confrontar, buscando formas de viver e resistir nesse cenário de crise e desmonte da política ambiental, retratado por Deborah Bronz (2023) como crimes e violações dos direitos sociais em territórios amazônicos, me fez perguntar: Quantas vezes precisamos ficar nos dias escuros? Quantos dias escuros queremos?

Estrangeira do território, incapaz de poder enfrentar a “chuva” de fuligem, aparentemente frequente na cidade de Marabá² como confirmei com o passar do tempo durante cada verão amazônico (junho - outubro), tempo das queimadas, me fiz ainda mais perguntas sobre o meu lugar: Como posso sobreviver ao fogo e a fumaça numa região impregnada de imaginários coloniais e apresentada constantemente como uma zona de guerra na relação homem-natureza? Como enxergar uma forma de pensar a reprodução da vida dentro daquela fumaça?

Para uma economista colombiana criada perto da cordilheira oriental dos Andes e de ecossistemas montanhosos, esse evento climático, apresentou-me como uma turista nas dinâmicas territoriais e sociais da região. Uma turista que não tivesse sobrevivido se não fosse pelo envolvimento com o povo Gavião da aldeia

² Esse céu cinza é encarado, a cada dia nessa época do ano, tanto pelos povos indígenas da região norte, como pelas comunidades tradicionais e moradores que têm que viver na fumaça, deteriorando a sua saúde.

Kyikatêjê, a 40 km do município de Marabá. Foram eles que me ensinaram a prática da resistência e reexistência em coletividade ao “fim do mundo”.

Em palavras emprestadas de Krenak (2019, p. 14): “Vi as diferentes manobras que os nossos antepassados fizeram e me alimentei delas, da criatividade e da poesia que inspirou a resistência desses povos”. São essas manobras que desde 2019 têm inspirado a minha trajetória acadêmica junto com a minha participação no projeto PROCAD-Amazônia³. Primeiro, através da pesquisa sobre a Construção do Plano de vida da aldeia Kyikatêjê, durante a realização do mestrado em Dinâmicas Territoriais e Sociedades na Amazônia (PDTSA) pela Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA). E agora, durante o doutorado em Políticas Sociais (PPGPS) da Universidade Estadual Norte Fluminense Darcy Ribeiro (UENF), na constante luta do povo Gavião pela resistência entre o fogo e as empresas que impactam a terra indígena.

Essa capacidade de autogestão de toda uma força tarefa para defender não somente o seu território, mas também a vida nele e, inclusive, dos outros fora dele, deram forma à presente pesquisa dentro da linha 1 de investigação “Educação, Cultura e Cidadania” do PPGPS da UENF, buscando uma aproximação de estudos culturais, para dar relevância à memória e história social do povo Gavião da TIMM.

Uma história que traz as tensões da participação de comunidades indígenas nos processos produtivos de uma economia capitalista e de um modelo neoliberal; questionando a identidade do que significa ser indígena imerso nas relações do mundo do trabalho ocidental. E assim, abrir caminhos para pensar em políticas públicas que atendam essas realidades desde uma perspectiva econômica-cultural.

Perspectiva que foi aprofundada graças à participação dentro do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE) realizada na Universidade de Sevilha, Espanha, no Departamento de Sociología, e junto com a Escola de Estudos Hispano-Americanistas (EEHA) dentro do projeto HeterQuest: "A heterogeneidade em questão: saberes e práticas entrecruzadas no direito, no indigenismo e no social", com o objetivo de debater questões metodológicas, teóricas e historiográficas relacionadas com a própria configuração do conceito de “trabalho” e

³ O projeto objetiva analisar as políticas desenvolvimentistas praticadas pelo Estado em escala nacional e regional e seus impactos ambientais, culturais e sociais aos territórios e às territorialidades dos sujeitos a eles concernidos. As linhas Estado, Mobilidades Humanas e Políticas na Amazônia; Dinâmicas Sócioambientais, Diversidade, Lutas por Direitos Sociais e pela Terra na Amazônia nortearão as pesquisas em associação entre o PDTSA, PPGSOF e PPGPS

“trabalhador indígena” na segunda metade do século XX. Experiência que me aproximou das metodologias da historiografia social do trabalho e das Pesquisas de Uso do Tempo.

Trilho do problema

A lista de violências, crimes, invasões e violação de direitos é longa dentro da TIMM e a presença do Estado, após a Constituição Federal, tem-se limitado à presença empresarial pública e privada dos três empreendimentos que cortam 22 km da terra indígena: a Transamazônica BR-222, as Linhas de Transmissão de Energia da Eletronorte e a Estrada de Ferro Carajás. Esses cortes são colocados no pensamento do cacique Pëpkrakte Konxarti, Zeca Gavião, da aldeia Kÿikatêjê, como cortes no Hôko (peito), no Krã (cabeça) e nos Ite (pés), correspondendo aos impactos causados pelos três empreendimentos respectivamente (SOMPRÉ, 2021).

Impactos que, ao longo destes 7 anos de pesquisa, observei aos poucos nas interrupções constantes das atividades do povo Gavião, os adiamentos das festas culturais, os cortes das reuniões coletivas e os projetos inacabados de soberania alimentar. Destarte, foi-se construindo um “trilho” de problemas que, dia atrás dia, foram apontando a um mesmo empreendimento: a Estrada de Ferro Carajás e, por conseguinte, à Vale S.A.

Dentro dessas relações construídas, tanto com órgãos do Estado, Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes (DNIT), como com o setor empresarial da Celpa e Eletronorte, foram as relações com a Vale S.A, antiga CVRD, que abriram um novo caminho de entrada na TIMM. Através da assinatura de termos de compromisso, a empresa foi se instalando não só na parte sul do território, mas também no interior das aldeias e na organização política do povo Gavião.

A forma como a Vale S.A tem deslocado compulsoriamente espaços e tempos próprios da cultura Gavião, chamou-me a atenção quando comecei a fazer parte das vidas cotidianas dos moradores da aldeia Kÿikatêjê, e, por conseguinte, também da rotina entre a aldeia e a empresa. A convivencialidade partilhada foi se tornando uma ferramenta social dentro do processo etnográfico, intuitiva das relações humanas, que autores como Ivan Illich (2006, p. 384) apontam diretamente como “ação” das pessoas que participam da criação da vida social para além do processo de produção: “La convivencialidad es la libertad individual, realizada dentro del

proceso de producción, en el seno de una sociedad equipada con herramientas eficaces”.

Ela constrói o ponto de partida desta pesquisa, pois nela estão as vivências e aprendizados do lado da comunidade K̀yikatêjê, mas também é ponto chave de resistência do povo Gavião diante do projeto acelerado do capital que resguarda a participação coletiva: “La productividad se conjuga en términos de tener, la convivencialidad en términos de ser” (ILLICH, 2006, p. 395). Porém, por mais de 30 anos, a Vale S.A também vem criando uma certa “convivencialidade”, alimentando uma relação de dependência econômica e de controle territorial, que fragmentou a TIMM através da ruptura acelerada entre famílias, parentes, grupos e aldeias Gavião.

Quando cheguei ao território em 2019 durante a minha pesquisa de mestrado, encontrei-me com 16 aldeias constituídas na TIMM, mas quando comecei a pesquisa de doutorado, em 2021, existiam no território 23 aldeias. Atualmente, as cisões tem se multiplicado com uma lógica para além da tradicional do próprio povo Gavião, havendo no momento 42 aldeias constituídas⁴. Cada uma delas está sujeita a um processo de introdução de “convênios” e acordos que devem ser negociados e assinados entre as associações indígenas das respectivas aldeias e a Vale S.A; estruturando, assim, a “convivencialidade” na linguagem de gestão empresarial, sendo os “convênios” sua forma concreta como ferramenta de controle.

As preocupações sobre essa relação entre as aldeias Gavião e a Vale S.A, vista através da experiência da aldeia K̀yikatêjê e da sua Associação Indígena Gavião K̀yikatêjê Amtáti (AIGKA), foram apresentando uma série de ações e práticas vindas de fora como necessárias, tal como são sintetizadas na seguinte figura.

⁴ A pesquisa de Ribeiro (2020) sobre a aceleração das cisões e construção de novas aldeias, foi entendido a partir do que o autor denominou “Neoaldeamento”, como uma construção categórica gerada com as cisões de 2012 dentro da TIMM, característico da lógica do tempo presente no qual se insere o estudo, e referenciado como um processo de cisão diferente daquele descrito pelos antropólogos antes do século XXI.

Figura 1. Trilho do problema



Fonte: Elaborada pela autora

O trilho por onde passa o trem da Vale S.A, transportando minério de ferro⁵ proveniente da mina Carajás, deixou no seu passo condições para garantir sua presença dentro da terra indígena: 1) Assinatura de Termos de Compromisso diferenciados por aldeias; 2) Reprodução acelerada de aldeias e associações indígenas; 3) Tipo de natureza jurídica das obrigações assinadas (punitiva, técnica, fiscalizadora); 4) Relação de dependência; 5) Modificação da organização social interna e 6) Ocupação e disposição do tempo e da imagem Gavião para marketing empresarial (green-washing).

Esses “convênios” instalaram uma relação unilateral e jerárquica, evidenciada com maior força, durante a minha estadia, nas ausências dos diretores ou representantes da empresa respeito às invasões e queimadas nas proximidades da Estrada de Ferro Carajás, principalmente, após a duplicação do trilho que ultrapassou os limites demarcados pelo decreto n. 93.148 de 20 de agosto de 1986 e instalou a sua própria linha de energia, desmatando a área da terra indígena.

⁵ Atualmente, segundo investigações de comissões parlamentares de inquérito no Pará, revelou-se que a empresa teria vendido ouro para fora do Brasil sem pagar royalties por pelo menos 10 anos de aproximadamente R\$446,7 milhões referentes à Compensação Financeira pela Exploração Mineral. Esse ouro foi extraído de duas minas de cobre: Sossego e Salobo exploradas pela empresa nos municípios de Canaã dos Carajás e Marabá, no sudeste paraense (PINTO, 2023). Notícia disponível em: <https://amazoniareal.com.br/a-fraude-da-vale/>

Fotografia 3. Invasão no limite sul da TIMM (2024)

Fonte: Foto de Stephen Girault (25 de maio de 2024)⁶

Percebi, então, o aproveitamento dessa relação de “vizinhança” entre a empresa e o povo Gavião. Nela são exploradas as próprias práticas culturais do povo e seus modos de habitar o território, amarrados na linguagem empresarial das cláusulas dos contratos, como parte da obrigação que os Gavião têm com a empresa. Entretanto, a Vale S.A não precisaria se envolver em nenhuma ação conjunta referente ao cuidado, preservação ou proteção do território, embora, na concepção do povo Gavião, também “morasse” na TIMM.

⁶ No dia 25 de maio de 2024 um grupo de famílias de Itupiranga se assentaram no ponto sul da TIMM, dizendo que essa parte da terra tinha sido liberada, por um dos deputados do município, para eles ocuparem. O povo Gavião gerou a situação sem necessidade de envolvimento da polícia, ou de órgãos públicos, pacificamente, apresentando o decreto de demarcação da Terra Indígena Mãe Maria, além de facilitar o ônibus da Associação Indígena Gavião Kÿikatêjê Amtati para retorno das famílias ao município de Itupiranga.

Essas formas de cuidado, ou de “*Haratê*”⁷ do povo Gavião têm sido invisibilizadas tanto financeiramente como simbolicamente. Os acordos assinados trouxeram uma lógica empresarial que ocultaram a mais-valia dessas ações aproveitadas pela empresa, no apagamento das relações do mundo do trabalho envolvido na produção e circulação do capital. Foi a partir dessas observações e da inconformidade das “obrigações” de cumprir com cláusulas que demandam uma série de informações e prestação de contas, que foi concretizada a presente pesquisa nos “extramuros” da cadeia de transformação do capital (ACSELRAD, 2018).

Nesse sentido, após assistir o território sendo queimado, enquanto o trem continuava passando, de lidar com invassões, roubos e caça ilegal nós perguntamos: Como as práticas empresariais da Vale S.A aproveitam-se das relações tradicionais de cuidado do povo Gavião para serem trabalho invisibilizado e não reconhecido? Assim, interessa-nos as formas, acessos e caminhos que mobilizam ou transformam o cuidado em gestão, e a reciprocidade em contrato; propondo, então, uma análise crítica das obrigações do cuidado implícitas nas cláusulas dos “convênios” e das formas contemporâneas de trabalho indígena, segundo a experiência na Aldeia Gavião Kÿikatêjê, situada na Terra Indígena Mãe Maria (PA), afetada diretamente pela Estrada de Ferro Carajás.

Caminhos Metodológicos

Da mesma forma em que são muitos os caminhos pelos quais a Vale S.A tem acesso à cultura do povo Gavião, seu tempo e mão de obra, também são muitos os caminhos de uma pesquisa social que pretende acompanhar a realidade do conflito socioambiental dentro da TIMM, no sudeste do Pará. As transformações constantes da realidade, reorganizações políticas e conflitos sociais no interior do povo Gavião, levaram a presente pesquisa a matizar os métodos empregados e se apoiar na complementaridade, cruzando as fronteiras invisíveis na prática da interdisciplinaridade e interculturalidade (JAPAISSU, 1976; MIGNOLO, 2008).

⁷ A escrita dessa palavra na língua Jê, não segue a morfologia colocada por Leopoldina Araujo (2016) no Dicionário do Parkatêjê-Português, referindo-se à palavra cuidado, no sentido de cuidar de alguém como “*Harte*”, [*har'te*]: *I te ãnxũm mã harte -Eu cuidei do meu pai*; tratando-se de uma escrita própria dos mais velhos da aldeia para o mesmo significado.

Nesse sentido, foram se articulando métodos etnográficos e estatísticos; assim como metodologias qualitativas e quantitativas que ajudaram na interpretação das informações, na leitura do contexto social e na prática da oralidade do povo Gavião durante o trabalho de campo, realizado por mais de 1 ano dentro da aldeia Kÿikatêjê. No entanto, essa combinação de metodologias tem seu fundamento no expressado por Little (2002, p.43) sobre a prática investigativa dentro das relações interculturais e inter-científicas:

Tanto a ciência ocidental quanto as ciências indígenas precisam, portanto, ser renovadas para poderem confrontar os desafios ambientais feitos a todos. É nesse contexto que proponho um verdadeiro diálogo intercientífico, em vez da simples apropriação unilateral, seja por parte das sociedades indígenas, seja por parte da sociedade dominante brasileira.

Esse diálogo intercientífico deu-se naturalmente quando a partir das ferramentas etnográficas como observação participante, diário de campo, entrevistas abertas e semi-estruturadas foi surgindo a necessidade de analisar o conteúdo dos “convênios” (BARDIN, 1977), para depois quantificar o número de obrigações assinadas e sua distribuição entre as partes. No entanto, durante as falas com os interlocutores, jovens-adultos e mais velhos moradores da aldeia, foram aparecendo elementos em relação ao “tempo”, investido nas atividades exclusivas das relações entre o povo Gavião e a Vale S.A, como essenciais na discussão do conflito presente na TIMM.

Segundo Little (2006, p. 92), uma etnografia dos conflitos socioambientais, para a prática científica de uma ecologia política, implica identificar os distintos atores sociais e os recursos ambientais envolvidos no conflito, analisando as suas inter-relações, polarizações, tentativas de resolução e estratégias produzidas durante as negociações: “o mapeamento das interações políticas ajuda ao pesquisador a entender a dinâmica própria de cada conflito”.

Little (2006) aponta como estratégia na prática dessa ecologia política a necessidade de considerar múltiplas escalas temporais. Quer dizer, uma ampliação do marco temporal que significa incluir outro tipo de temporalidades: geológicas, biológicas, sociais, inclusive culturais.

Esta questão do “tempo”, situa-se fundamental para o estudo das transformações das relações de cuidado e reciprocidade em relações não reconhecidas do mundo do trabalho, desenvolvidas a partir do conflito

socioambiental no território. Portanto, considera-se o “tempo indígena” como um tempo socialmente diferente do “tempo do capital”, envolvendo um deslocamento no ordenamento e definição da centralidade das necessidades, desvelando nelas relações de poder ignoradas.

Na exploração das implicações conceituais de problemas sociais, a pesquisa na ecologia política não somente contribui para sua compreensão, mas “visibiliza” atores socioambientais marginalizados e revela conexões e relações de poder antes ignoradas (LITTLE, 2006, p. 98)

Para identificar os mecanismos pelos quais acontece esse controle de tempo, propõem-se dois olhares que implicam concepções de mundos diferentes: um olhar de dentro e um olhar de fora. Esses dois mundos relacionais não estão separados como sistemas binários, mas encontram-se constantemente nas interações entre os dois atores principais e nas formas de resolução de cada um. Neste caso, um ator social físico e outro de caráter “fantasmagórico”. O primeiro, refere-se à aldeia indígena K̀yikatêjê do povo Gavião-K̀yikatêjê, no quilômetro 25 do território delimitado. O segundo, apresenta-se como a empresa Vale S.A, que apesar de ter uma representação física e material manifestada no “Trem”, não possui uma face única e concreta para a interlocução.

Assim, faz-se relevante a “Pesquisa do Uso do Tempo” para a identificação do tempo investido nas atividades relacionadas ao conflito socioambiental, do mesmo modo que permite articular as atividades observadas durante o trabalho etnográfico, segundo as percepções dos tempos dos interlocutores, que se traduzem em horas dedicadas. Através desta via de pesquisa, busca-se, então, aportar insumos para a formulação de políticas públicas no âmbito social e econômico, que tornem visíveis as relações de cuidado no mundo do trabalho. No entanto, este tipo de pesquisa requer certos lineamentos:

A pesquisa deve ser estruturada de forma a obter a informação estatística sobre o tempo **despendido** pelos membros da família e quais as atividades diárias realizadas que podem ser classificadas como trabalho não pago. Os dados são coletados por meio de entrevistas diretas com os membros da família, cobrindo atividades realizadas relacionadas à promoção de alimento, cuidado, segurança e bem-estar dos membros da família, bem como das atividades classificadas como trabalho voluntário, dispensadas a parentes, vizinhos ou organismos comunitários (MELO; MORANDI, 2021, p. 201).

Segundo Melo & Morandi (2021, p. 191), foram as lutas das mulheres e o movimento feminista que colocaram esses questionamentos a nível mundial, para a criação metodológica de uma conta satélite específica desse tipo de trabalho, assim como da pesquisa do uso do tempo, identificando as desigualdades de gênero e étnico-raciais: “elas permitem a análise de setores produtivos específicos de forma coerente aos demais dados, aumentando o detalhamento e o escopo dos setores em estudo”.

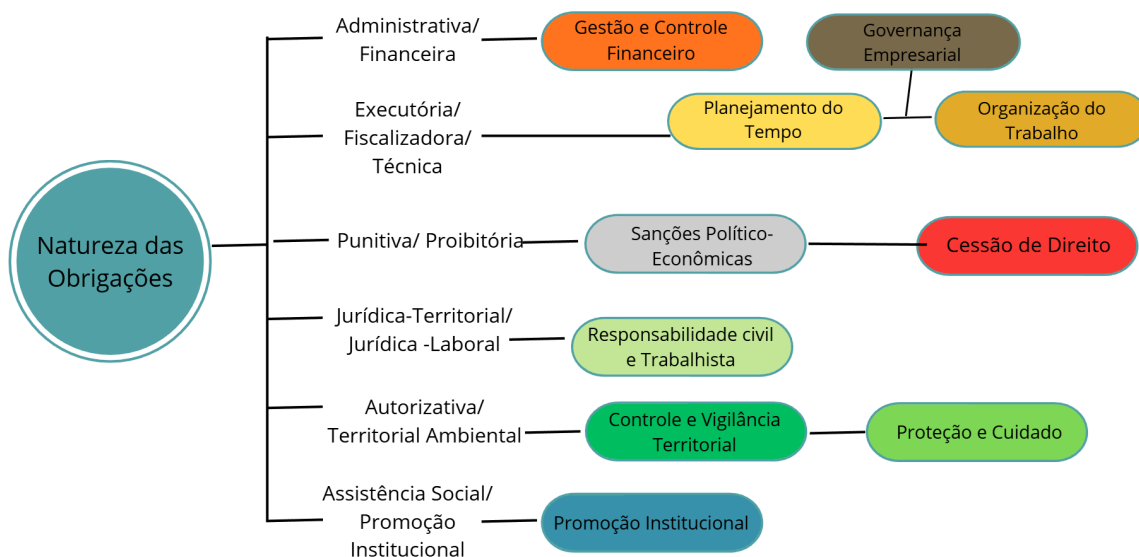
Foi na elaboração da “Pesquisa do Uso do Tempo” aplicada a 10 mulheres e 9 homens indígenas, que são construídas as categorias de classificação das obrigações assinadas com a Vale S.A, rastreando as rotinas de cuidado e os circuitos produtivos invisíveis que sustentam a aldeia Kÿikatêjê. Os participantes foram escolhidos segundo a disposição do tempo deles e as relações de afeto e proximidade construídas no trabalho de campo, para o registro das suas rotinas.

Assim, ao perceber a distribuição dos tempos gastos nas atividades obrigadas pelos “convênios”, observam-se as desigualdades nas elevadas cargas simbólicas, econômicas e jurídicas que recaem, expressamente, na atuação do povo Gavião. Porém, o “uso do tempo” detectado na aldeia Kÿikatêjê contrasta-se, ainda mais, quando a análises de conteúdo dos termos de compromisso assinados, apresentam o tipo de natureza das obrigações: 1)administrativa/financeira, 2)Fiscalizadora/Técnica, 3)Punitiva/Proibitória, 4)Jurídica Territorial-Laboral, 5)Autorizativa Territorial e 6)Assistência Social/ Promoção Institucional; produzindo 10 categorias temáticas como efeitos diretos das obrigações dos termos de compromisso sobre o uso do tempo Gavião.

Essas categorias foram identificadas a partir da distribuição dos tempos observados nos relatos dos interlocutores e das consequências e implicações ao mediano e longo prazo do estipulado no contrato 0.13/2021 da aldeia Kÿikatêjê, segundo as rotas lógicas rastreadas da linguagem de gestão empresarial que construíram um universo semântico específico para a aldeia e seus moradores.

A seguinte figura, apresenta as derivações e conexões lógicas entre a natureza das obrigações e as 10 categorias que foram analisadas, segundo a guia metodológica para a Classificação de Atividade de Uso do Tempo para América Latina e Caribe (CAUTAL); construindo-se o marco analítico do uso do tempo do povo Gavião na aldeia Kÿikatêjê.

Figura 2. Marco analítico da Pesquisa do Uso do Tempo na aldeia Kÿikatêjê segundo o contrato 0.13/2021



Fonte: Elaborada pela autora

Embora este marco analítico seja estabelecido para a experiência de uma das 42 aldeias na TIMM, ele torna-se representativo da prática da gestão empresarial da Vale S.A, vista a partir da história e trajetória do povo Gavião. Não se trata de um caso isolado, mas sim de um padrão de ação recorrentemente utilizado, principalmente, nas prática da política do licenciamento ambiental no Brasil para exploração mineral (BARROS, 2024; BRONZ,2019; JORGE et al 2020; ACSELRAD, 2018). Nele a gestão empresarial dos riscos sociais se instala nas próprias comunidades afetadas, transferindo práticas políticas externas no interior dos territórios, o que alguns autores identificam como “indigenismo empresarial” (COSTA, 2019; BAINES, 2018) e “clientelismo indígena” (ESPINOSA, 2017).

Destarte, apontam-se formas de reconhecer em outros contratos, ou termos de compromissos assinados, as relações de poder mobilizadas nesses instrumentos jurídicos, para serem ferramentas analíticas que contribuam às denúncias de violação de direitos, como de proposições de políticas públicas que transformem a realidade dos territórios indígenas impactados pelos empreendimentos.

Abre-se, então, um caminho para o avanço da diferenciação das relações de trabalho não pago, prestadas pelo que, fora da cultura, se coloca como “amor”, “reciprocidade” e “cuidado” dos povos indígenas para com o seu território, segundo

as discussões sobre os estudos do uso do tempo (MELO e MORAIS, 2021), mas que por dentro da cultura são chamadas de “*Haratê*”.

No entanto, ao estabelecer essa tensão entre um “dentro” e um “fora”, apresentam-se, também, os discursos e as lógicas que vem de cada um dos lados, decifrando as formas de dominação em determinados momentos. Nas quais, a pesquisadora deve, tal e como adverte Little (2006, p. 98), situar-se intencionalmente nos interstícios do conflito para: 1) identificar e diferenciar os variados agentes envolvidos; 2) incorporar os múltiplos pontos de vista e interesses; 3) mapear as relações “transníveis”, que transitam entre o local, regional, nacional ou global, e, 4) documentar etnograficamente a história do conflito com a suas alianças políticas, negociações, acomodações e rupturas. Em decorrência, o lugar da pesquisadora só pode se situar no meio: *entre-olhares*. Contudo, vale ressaltar que, esse “fora” jamais é um fora do conflito, onde seja possível uma visão imparcial.

Estrutura da Pesquisa

Por fim, a estrutura da pesquisa organiza-se em duas grandes partes que refletem os esforços metodológicos entre o qualitativo e quantitativo, próprios dos estudos do “uso do tempo” pouco desenvolvidos nas análises sobre política pública. Aliás, inicia o movimento da análise desde “dentro” para ir intercalando nos demais capítulos as lógicas que subsistem e se entrecruzam no território.

Nessa medida, a pesquisa se divide em quatro capítulos: o primeiro traz a leitura do mito sobre o roubo do fogo, *Hàkti mẽ Kuhỳ* (Gavião real e o Fogo), como um exercício pedagógico, parte do processo etnográfico, para abrir orientações e “chaves” de leitura para as outras narrativas presentes: a histórica, a apreendida e a do cuidado, mostrando as categorias construídas para o disciplinamento dos povos indígenas dentro da figura da “Reserva Indígena”, que marcaram a narrativa histórica dos Gavião e do território.

O segundo capítulo, apresentam-se as formas de trabalho que foram apreendidas pelos Gavião na época do SPI e da FUNAI, durante a atração e exploração dos três grupos *Jê* no período econômico de extração de castanha, definindo as condições de trabalho que seriam naturalizadas para povos indígenas ao longo do território nacional, para depois apresentar a relação etnográfica com a aldeia *Kỳikatêjê* e a discussão entre uma etnografia do cuidado, seguindo os

sentidos do que o povo Gavião chama de “Haratê”, mas que são constantemente levados ao mundo do trabalho.

No terceiro capítulo, apresenta as estratégias do povo Gavião para resistir à territorialidade do circuito de exploração e destruição da Vale S.A, colocando na base a experiência do associativismo indígena para defesa do território. Por último, no quarto capítulo, analisa-se a gestão empresarial das relações do cuidado por parte da Vale S.A. e suas políticas de “responsabilidade social”, a través das obrigações assinadas no Termo de Compromisso n.013/2021, apresentando a análise quantitativa do uso do tempo na aldeia.

Em síntese, esta pesquisa investiga como o cuidado ou *Haratê*, na sua correspondência na língua Jê, é, por vezes, capturado e convertido pela prática empresarial em trabalho invisível ou fantasma, uma forma de exploração que sustenta o poder econômico e simbólico da empresa sobre o território, mas que é reivindicado a partir da prática da cultura e do resgate do tempo Gavião na realização de suas festas e cerimônias tradicionais como: a Festa Safra da Castanha e o Pàn me Håk (Arara e Gavião).

Assim, o estudo busca contribuir, principalmente, para uma crítica antropológica e política das formas contemporâneas de gestão das relações entre comunidade e mineradoras e para a defesa do cuidado como dimensão soberana e inalienável da vida nos territórios amazônicos. Além de contribuir nos estudos do “uso do tempo”, pensados em territórios indígenas impactados pelos conflitos socioambientais.

1. DA NARRATIVA MÍTICA À NARRATIVA HISTÓRICA DE CONTATO: A CONSTRUÇÃO DE UMA CATEGORIA DISCIPLINADORA

Eu lembro quando eu era aquele...
 Mas eu sou outro, eu sou outro agora, deixa.
 Nós já sofremos, nós já sabemos trabalhar, pra nós comermos.
 Pra que isso? Só quando eu precisar, eu quero fazer alguma coisa.
 Eu faço, não quero que vocês me mandem, não!
 TOPRÂMRE KRÔHÔKREHUM JÏPAIPARE (2011, p. 93)

“Não se pode falar do presente sem lembrar do passado” é a máxima que aprendi durante este processo de 7 anos de acompanhar, escutar e caminhar junto com o povo Gavião da aldeia Kÿikatêjê. Ao longo desse percurso, foram as narrativas dos meus interlocutores e interlocutoras que me levaram através do “tempo Gavião” e me envolveram no seus relatos para me explicar o “Agora”. Assim, como aparece na fala acima de Krôhôkrehum, líder indígena dos Parkatêjê, no “Agora” lembramos daquele que éramos para decidirmos o que queremos. Por isso, esta pesquisa não poderia iniciar de uma forma diferente, pois a necessidade de seguir o tempo das narrativas, como pauta metodológica do processo etnográfico, nos leva a transitar entre a narrativa mítica e a narrativa histórica.

Cada uma dessas narrativas estão constantemente nas falas dos entrevistados de formas diferentes, exigindo-nos entender, para além do dito, uma relação simbólica com o mundo, um contexto e tempo histórico específico dos acontecimentos e um aprendizado dessa confluência: “A narração é uma forma de desfecho. Ela constrói uma ordem fechada que cria significado e identidade [...] As narrações criam uma comunidade” (HAN, 2023, p. 12).

Assim, seguindo nossa pauta de falar do presente, lembrando do passado, nos interessamos por realizar uma pesquisa, por um lado etnográfica, por outra analítica, combinando os métodos qualitativos e quantitativos que melhor possam, desde o meu olhar de pesquisadora, explicar a realidade vivenciada pelo povo Gavião, especialmente na aldeia Kÿikatêjê, e sua relação com a gestão empresarial da Vale S.A dentro da Terra Indígena Mãe Maria.

Uma realidade complexa que fui compreendendo na longa rota de eventos narrados e documentados das inter-relações que levaram aos três grupos Jê, Parkatêjê, Kÿikatêjê e Akrâtikatêjê presentes na TIMM, experienciar o trabalho ocidental, como construto base das formas do projeto desenvolvimentista na região.

Um caminho que ainda não acaba e que a cada dia se instala com mais força durante as negociações pelos impactos causados pela ferrovia da Vale S.A, colocando formas de subalternização não reconhecidas, mas normalizadas na cotidianidade pela relação histórica de violência e imposição de formas de trabalho de fora à cultura.

Para entender esse tipo de “subtração” da cultura Gavião dentro de um território demarcado e construído como reserva de mão de obra indígena, iniciamos com o que sempre aparece em primeiro lugar durante as falas: as relações simbólicas, que foram sendo traduzidas da língua Jê para o português como trabalho. Gostaríamos de entender, então, as distâncias que devem ser superadas para recuperar o que está sendo roubado: o espaço e tempo dos Gavião.

Por isso, trazemos em primeiro lugar a leitura do mito sobre o roubo do fogo, Hakti mẽ Kuhỳ (Gavião real e o Fogo), como um exercício pedagógico, parte do processo etnográfico, para abrir o próprio caminho, desde a visão dos Gavião, desse resgate do “fogo”, esperando obter orientações e “chaves” de leitura para as outras narrativas presentes: a histórica, a apreendida e a do cuidado. Pois não se trata de apresentar informações para análises posteriores, mas de mostrar a solidez e os sentidos mais profundos, próprias destas narrativas:

A informação é aditiva e cumulativa. Ela não é portadora de sentido, enquanto a narração por sua vez, transporta o sentido. Originariamente, sentido significa direção. Estamos hoje, portanto, muito bem-informados, mas desorientados. Além disso, a informação fragmenta o tempo em uma simples sequência do presente. A narração, por outro lado, produz um contínuo temporal, ou seja, uma história. (HAN, 2023, p. 14).

Nesse sentido, para pensar no resgate é imperativo a produção de uma história que possa apresentar informações narradas no sentido do ser Gavião e para isso, buscamos criar esse contínuo temporal entre passado e presente. Assim, nos permitimos interpretar as informações históricas através da narração mítica, apontando nela as violências impostas que foram implementadas durante as formações de “Reservas Indígenas”.

Dessa maneira, a segunda parte deste capítulo, visa, então, mostrar as categorias construídas para o disciplinamento dos povos indígenas dentro da figura da “Reserva Indígena”, que marcaram a narrativa histórica dos Gavião e do seu território.

1.1. “Roubo do sentido”: uma leitura estrangeira sobre “Trabalho” na narrativa mítica dos Gavião

“Isso é verdade na nossa vida,
o que os waradzu [estrangeiro, “branco”, não-indígena]
dizem é verdade na vida deles”
Tiuré Tsadzéiro a’uwe -Xavante (apud Falleiros, 2020, p,178)

Falar sobre “Trabalho” dentro de um grupo ou comunidade indígena levanta sérios questionamentos sobre a complexidade deste termo polissêmico, sobretudo quando a palavra em si mesma foi globalizada e popularmente aceita a partir de uma construção social ocidental como centro das relações humanas. A glorificação do trabalho, como bem apontou Hannah Arendt (2005) e Kathi Weeks (2020), significou a sua delimitação em trabalho produtivo e trabalho assalariado, respetivamente. Conceitos pilares para a edificação de uma “sociedade do trabalho” envolta às atividades humanas dominadas pela crença da “necessidade”:

O trabalho, diferentemente de todas as outras atividades humanas, permanece sob o signo da necessidade, a “necessidade de subsistir”, como Locke costumava dizer, ou a “eterna necessidade imposta pela natureza”, nas palavras de Marx (ARENDR, 2005, p. 180).

Mas esse imperativo categórico que criou sujeitos sociais para realizar um trabalho eterno e infinitamente repetitivo, devido a sua condição natural de seguir o ciclo da vida (ARENDR, 2005), e que ainda foi aproveitado para justificar a produção natural da riqueza das nações⁸, não é mais que, em palavras da Kathi Weeks (2020, p. 24), “uma convenção social e um aparato disciplinário do que uma necessidade econômica”. O fato dos indivíduos se converterem em trabalhadores e trabalharem para além da vida não é uma necessidade da produção da riqueza social, mas uma forma de naturalizar, privatizar, individualizar, ontologizar e despolitizar o Trabalho em si.

Por isso, nós encontramos no paradoxo de estudar o trabalho em povos indígenas, sem torná-lo o centro da discussão para não cair no círculo vicioso

⁸ “Não foi por ouro ou por prata, mas pelo trabalho, que foi originalmente comprada toda a riqueza do mundo; e o valor dessa riqueza, para aqueles que a possuem, e desejam trocá-la por novos produtos, é exatamente igual à quantidade de trabalho que essa riqueza lhes dá condições de comprar ou comandar” (SMITH, 1996, p.87).

conceitual e acentuar, ainda mais, o disciplinamento de uma categoria externa, do que analisá-la criticamente desde a cultura dos Gavião. No lugar de aplicar toda essa bagagem teórica que traz consigo as discussões do trabalho nas interações sociais que foram realizadas, tanto na época do contato do povo Gavião como após da instalação dos grupos na TIMM, queremos aqui recuperar os sentidos que foram “roubados” pelos processos de “pacificação” e integração do Estado brasileiro.

Sentidos que, para a Kathi Weeks (2020), referem-se ao “tempo para o que quisermos” e que a Hannah Arendt (2005, p. 179) entende como a real experiência da contemplação: “Pois o verdadeiro evento que caracteriza a era moderna a este respeito era que a própria contemplação tornara-se sem sentido”.

Porém, não buscamos uma leitura desses sentidos dentro do mito Hãkti mẽ Kuhỳ (Gavião real e o Fogo), e sim uma compreensão do mundo mítico-simbólico que envolve as atividades relacionadas com o que foi traduzido como trabalho para a língua portuguesa, mas que é chamado de diferentes formas segundo a sua relação com quem interage com elas, lidas a partir das histórias de criação de mundo.

A nossa abordagem parte, justamente, do evento mítico do “Roubo”, compartilhado não só entre os povos Timbira do tronco Macro-Jê, como adverte as análises de Curt Nimuendaju (1946) e Falleiros (2020), mas também entre a mitologia grega com o roubo do fogo por Prometeu. Cada um destes relatos deram origem a diferentes manifestações no mundo.

Dos Gregos, a sociedade ocidental teve a origem do mito do progresso, retratado, por exemplo, na narrativa literária de Mary Shelly na sua obra “Frankenstein ou o Prometeu Moderno”, enquanto para os povos Jê-Timbira, segundo Silva e Caetano (2025, p. 15): “ essa forma de transporte ou passagem do fogo teria originado o ritual ou jogo da corrida de Tora”⁹.

⁹ Esporte ancestral dos povos Timbira com diferentes variações entre os grupos indígenas do tronco Macro-Jê, que consiste para os “Gavião ocidentais” em fazer relevos com uma tora de árvores (ou palmeiras) seguindo um trajeto específico, seja dentro do pátio da aldeia (para treinamento) como durante as festas culturais, onde a tora é conduzida desde o interior da mata numa competição entre dois grupos até chegar no pátio da aldeia. A tora pode chegar a pesar entre 80 quilos para os homens e 60 quilos para as mulheres (SILVA e SILVA e CAETANO, 2025).

Fotografia 4. Corrida da Tora Grande na Festa Safra da Castanha



Fonte: Fotos compartilhadas por Jakukrê Lima Haraxare e a equipe de comunicação da aldeia Kÿikatêjê.

Existem diversas versões entre os grupos Jê, centrais e setentrionais, da história do Hãkti mẽ Kuhỳ, mas a maioria coincide em quatro aspectos fundamentais deste mito, aqui propostos: 1) O abandono / adoção da criança; 2) A ameaça de morte e medo proferido à criança; 3) O aprendizado e manejo das ferramentas; e 4) O roubo e controle do fogo pelos humanos, que cria uma fronteira inegociável entre o domínio pela humanidade e o domínio pela “onça”.

Apresentamos, então, a versão deste mito realizada por Silva e Caetano (2025), que parte de um trabalho etnográfico no interior das aldeias Gavião da TIMM, colocando, na narrativa mítica, o Gavião real e o Urubu como seres ou entidades primárias nos afazeres e transformação do mundo. Encarregados da reprodução da vida e do cuidado do mundo, eles têm a função de apagar o fogo, como representado no mito de origem dos Gavião, Pyt mẽ Kaxêre (o Sol, e, a Lua)¹⁰.

Nele, Pyt, o Sol, do mesmo modo que o Gavião Real, é o ser habilidoso que “faz direito” às suas funções e tarefas (apagar o fogo, respeitar a natureza, cuidar de crianças que nascem das cabaças que descem no rio, etc). Kaxêre, a Lua, igual ao Urubu, é o ser que sempre dificulta a função do Sol, sem conseguir fazer as coisas do jeito certo, quem ocasionou o grande incêndio da floresta segundo os dois relatos

¹⁰ Para a leitura traduzida deste mito ver Ropre (2018): “Pyt mẽ Kaxêre: criação, história e resistência Kÿikatêjê, organizado por Lucivaldo Silva e Tereza Barboza.

míticos. A versão aqui colocada começa com a aparição dessas duas entidades ou seres e do envolvimento com a criança, representando os humanos.

A floresta, os rios, os animais e demais entidades criadas por Jê tinham necessidade de manter sua subsistência próximos a uma imensa e frutífera árvore, que por seu tamanho se assemelhava a uma sumaúma. No topo da árvore habitavam o Gavião real e o Urubu, seres que tinham a função de apagar o fogo que constantemente caía do céu e ameaçava a vida na floresta. Todavia, dotado de menor habilidade na tarefa, o Urubu finalmente persuadiu o Gavião real que o deixasse fazê-lo sozinho. O Gavião real foi vencido pela insistência do Urubu que, sem sucesso, tentou conter o fogo vindo do céu mas não conseguiu, ocasionando um incêndio terrível sobre o mundo criado por Jê.

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

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

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

Apesar do clamor da Onça, que pediu para que deixassem um pouco do fogo, o menino não lhe deu ouvidos, assim o povo Gavião passou a “dominar” o fogo, o arco e flecha, enquanto a Onça e seus descendentes passaram a caçar com as garras e os dentes, alimentando-se apenas de carne crua (SILVA; CAETANO, 2025, p. 11-12).

A partir da leitura das análises realizadas ao mito por Falleiros (2020) e Silva e Caetano (2025), assim como da recopilação das versões do relato realizada por Nimuendaju (1946), gostaríamos de começar a nossa empreitada no momento do abandono e adoção. O Gavião real, Hãkti, abandona a criança da mesma forma que o Sol, Pyt, decide ir embora do mundo para o céu, já cansado de brigar com Jê, entendido como o seu par (ROPRE, 2018).

O lugar do abandono acontece, justamente, num ninho de araras, Pàn, que dentro da estrutura ritualística do povo Gavião da TIMM é referenciado como seu par, a sua outra metade, representada na festa cultural “Pàn mẽ Hàu” (Arara e Gavião). Não por acaso, a criança encontra-se no ninho de araras, que em outras versões do relato (NIMUENDAJU, 1946; FALLEIROS, 2020) tem a missão de subir e pegar os ovos da arara, mas como não conseguiu cumprir a tarefa, o seu parente o abandona.

Esta parte do relato, ainda se vivencia de outras formas com as brincadeiras durante a festa cultural “Pàn mẽ Hàu”, onde estes dois grupos se enfrentam durante um período de seis meses através de distintos esportes tradicionais. Normalmente, a festa inicia em janeiro/fevereiro e cada grupo escolhe a sua Kwy¹¹, rainha, que no encerramento, no final de junho/julho, dança desde o final da tarde até o amanhecer, acompanhada de seu grupo de pertença devidamente pintado de Pàn, arara, ou Hàu, gavião¹².

Na frente do cantor, cada uma do lado da outra, faz uma fileira na qual as mães das Kwy dançam atrás junto com seus parentes. Quando amanhece, cada grupo se prepara para correr atrás do outro, numa brincadeira de pega-pega, que consiste em pegar os alimentos do outro ou objetos, Gavião (Hàu) versus Arara (Pàn). Entre objetos e comidas tradicionais como o berarubu¹³, mas também com bolacha e doces, se fazem as trocas no momento final da festa¹⁴.

¹¹ Rainha da festa, escolhida pelos anciões de cada grupo para representar orgulhosamente a sua coragem e força. Quando as Kwy são escolhidas, elas são rainhas da festa até casarem, ou até furar o pé na cultura. As Kwy escolhidas para a festa foram Ainoa, do grupo Gavião, filha do cacique Pepkrate e da líder indígena Concita Sompré, e Kawany, do grupo da Arara, sobrinha do cacique, e filha de Hakakwyi, técnica indígena em enfermagem e de Aru Sompré, ex-jogador indígena de futebol profissional.

¹² Para reconhecer alguém do grupo Pàn ou Hàu durante a festa cultural, a pintura corporal é crucial, realizada a base de jenipapo e urucum. A pintura dos Pàn consiste em pintar o corpo da pessoa toda de jenipapo, que na pele escura fica preto, enquanto na pele clara fica um tom azulado, deixando na parte do peito um espaço em forma de “V” que vem desde dentro do ombro, mais próximo ao pescoço e pintada de urucum. A pintura dos Hàu parte também da forma “V” utilizada na parte superior, como no Pàn, é acompanhado de 3 linhas finas que seguem o formato do corpo, que vão da parte superior, descendo pelos braços, porém não preenchem todo ele de jenipapo, os espaços entre os braços e os costados do peito são delicadamente desenhados com apoio de uma varinha aberta em três, como no formato de pé de cabra, criando o que os kupe chamam de “patinha da onça”, pelo seu formato de 3 pontos equidistantes que preenchem todo o corpo, mas que para os Gavião são as presas, garras, dessa ave.

¹³ “Para sua preparação, as mulheres ralam a macaxeira e fazem uma massa que é cozinhada junto com a carne de caça, envolvida e amarrada em folha de guaramã. Após isso, é acendido o fogo e colocado o *kuputi* para ser enterrado e só retirado no dia seguinte, passando a noite inteira sendo cozinhado” (MANTILLA, 2025).

¹⁴ Na prática desta festa que presencie de início ao fim, sendo adiado o encerramento devido às queimadas que destruíram o 10% do território em setembro de 2024 (BORDALLO, 2024), e finalizada

Fotografia 5. Encerramento do Pàn me Håk (2025)



Fonte: Foto da autora que apresenta no centro as duas Kwy (rainhas) de cada grupo, enfeitadas com penas e dançando na frente do cantor enquanto os demais parentes dançam em volta delas.

A criança do relato mítico, que não conseguiu pegar os ovos da Arara, pode ser lida como uma representação do que acontece na festa “Pàn mẽ Håk, pois os papéis se invertem a cada prática da festa, onde os grupos correm atrás dos que pegaram no passado do outro. Quem não consegue pegar alguma coisa, então, fica sem o que levar para sua casa, pois cada um dos integrantes pega o seu. Assim, manifesta-se o abandono como ausência do objeto ou comida. Razão pela qual o abandono do Håk aconteceu no relato e a criança, que tinha sido deixada para trás, começa a ter fome e sede, até que encontra a onça que satisfaz a sua necessidade.

Na língua Jê, desejar e ter fome são sentidos da mesma palavra “prãm”, que combinada com o sufixo “ti”, no caso, “prãm̃ti” significa “faminto”, mas quando acompanhada por outras combinações como “Ipaprãmre” ou “Hòkprãmre” funciona dentro do seu sentido de desejo, vontade referido a o sufixo (re), significando no

só durante a Festa Safra da Castanha em abril de 2025, O grupo da Arara, Pàn, depois do nascer do sol, correu com vasilhas vazias, onde normalmente se guarda a comida, dentro do grande círculo na metade da aldeia; enquanto, o grupo do Gavião, Håk, corria para pegar as vasilhas. Quando os Håk recuperaram todas as vasilhas dos Pàn, seguidamente os Håk começaram a correr com comida.

primeiro exemplo, quem gosta de andar e, no segundo, quem gosta de fazer pintura fininha (ARAÚJO, 2016).

Desse modo a criança que estava na condição de “prãmti” consegue se salvar da morte. Esse cenário geralmente é o primeiro a ser utilizado quando trata-se de definir para que serve aquilo que chamamos de “trabalho” e qual o seu sentido primário. Porém, “fazer que a fome te odeie” foi um dos primeiros chamados/slogans da construção de uma ética do trabalho protestante, onde os homens estavam destinados a escutar o chamado divino para o trabalho, e só através dele poder agradar a Deus e obter a graça divina, refletida na prosperidade do cultivo de terra. Assim, passou a ser rejeitado quem não precisasse trabalhar a terra, pois possuía riquezas que o converteram em ocioso, vinculando ao trabalho o aspecto do “ascetismo puritano” insaciável (WEBER, 2004; WEEKS, 2020).

Na nossa leitura, transformar a fome em motor para o trabalho é roubar o sentido que o Håk deixou para a criança no abandono, após ter cuidado dele e caçado com ele. A criança sabe caçar porque Håk ensinou, ela tem as habilidades de conseguir pegar as coisas porque Håk mostrou. Entretanto, ele não mostrou tudo e pede para criança que descubra o que falta no abandono. Mas, isso precisa ser colocado na forma de trabalho? Não seria outro modo de naturalizar o conceito de trabalho e restringir seus sentidos à condição permanente de se manter com vida?

A adoção da onça após a rejeição do Håk, mostra à criança que existem outras formas que ainda não conhecia para fazer as mesmas atividades que o Håk ensinou: caçar e comer. Segundo Falleiros (2020, p. 177), o encontro com a onça representa o ensinamento do que se come e do que se caça. Ela aparece como benfeitora da criança e a trata como se fosse o filho, em contraste com a relação de afinidade que tinha com Håk.

Agora a criança tem um “pai-onça” e, por conseguinte, uma “mãe-onça” adotiva; ou um avô e uma avó em outras versões do relato (FALLEIROS, 2020). Assim, chegamos no segundo momento do mito, o da ameaça de morte e medo que a criança experimenta na casa do “pai-onça” pela sua “mãe-onça” adotiva. Ela fica incomodada com a presença do garoto, assustando-o e ameaçando-o no momento da comida pelo barulho que faz. Ela o disciplina através do medo e da ameaça de morte, da qual, ao parecer, a criança ainda não está salva e que como Håk, o “pai-onça” tenha deixado para morrer.

No entanto, com o disciplinamento do terror da “mãe-onça” é gerado o movimento que nos leva ao terceiro momento: a doação das ferramentas. Esta transição é crucial para a obtenção do arco e flecha que foi dado à criança, pois existia já uma disposição dele de saber-fazer, saber-usar essas ferramentas para se defender da “mãe-onça”. O disciplinamento, então, fez com que ele procurasse e estivesse apto para se defender.

Este cenário do mito rememora a própria história do contato do povo Gavião, conforme relata Krôhokrehum Jôpaipaire (2011), quando o seu grupo fez contato com o SPI, vindo de um tempo de guerra. Muitos grupos Jê foram reduzidos nessa época tanto pelas doenças e brigas entre os próprios grupos, quanto pelas expedições que procuravam caçá-los, considerados uma obstrução ao progresso, por estarem em territórios aptos para o ciclo econômico da castanha-do-Pará (DA MATTA e LARAIA, 1978; FERRAZ, 1984, 1988; SOMPRÉ, 2021, MANTILLA, 2021).

Essa experiência profunda com a morte, além dos trabalhos de atração do SPI, evidenciados pela lara Ferraz (1998), levaram aos grupos Jê, igual à criança do mito, a procurar ferramentas para a sua defesa. Mas como mostrou a história antiga, o facão não foi páreo para a espingarda, segundo adverte Concita Sompré (2021, p. 29) sobre a morte de um Mãmkatêjê, os primeiros Gavião:

A história transmitida a Krôhokrenhũm da morte de um Mãmkatêjê pelas mãos de um kupê [homem branco] com uma espingarda, não só anunciava o futuro das relações entre ambos lados, mas também refletia a chegada da indústria no Brasil, onde a espingarda foi a bandeira da República e da constituição do Estado brasileiro diante dos povos originários.

O Estado brasileiro tomou posse dos territórios tradicionais dos grupos Jê, construindo barracões próximos das roças e das aldeias indígenas. Abrindo caminhos e deixando “brindes”. Elas foram dadas pelos SPI através de uma trilha que seguia até um posto de atração indígena:

Ele tinha deixado o facão, que eu peguei e guardei. Nós fomos andando na pinicada e fomos vendo as coisas que estavam penduradas, perto do rumo da aldeia. Eu continuei a caminhar. Mas minha mãe disse para eu não seguir aquela trilha. Eu disse a ela que se acalmasse, que eu ia ver primeiro. Então fui atrás dele. Eu vi tanta tesoura, tanta tesoura pendurada, machado, enxada. Era kupe mesmo. Eu nem olhava mais pras coisas e convidei o povo pra irmos atrás deles! Eu corri atrás deles, até que cheguei! (JOPAIPAIRE, 2011, p. 63).

A disposição e o desejo de ir atrás das ferramentas, sobretudo, no contexto onde elas não só eram importantes para facilitar os afazeres do dia a dia, como roçar, fazer arco e flecha, fazer artesanato, caçar; mas também, pelo seu uso para se defender de outros grupos; além da sua atitude para a briga, deu a Krôhôkrehum o reconhecimento da sua mãe pelo seu primeiro nome “Toprãre” (JOPAIPARE, 2011; ARAÚJO, 2016).

Como visto anteriormente, “prã” quando acompanhado por outras combinações tem o sentido de desejo. Agora “Toprãre” é entendido no português como “brigão”, alguém que gosta da briga, lembrando que a briga anteriormente referia-se diretamente à guerra. No entanto, existe na língua Jê a palavra “Toprãnti” que refere-se a “trabalhador”, segundo o dicionário Parkatêjê-Português (ARAÚJO, 2016), mas que segundo Jujamarka Horakraktare Toprãnti (2024), filha de Toprãnti, significa que o padrinho dele gostava de tudo organizado, no caso, alguém que gosta ter seus “bagulhos” em ordem.

Embora não seja de nosso interesse fazer uma análise sociolinguística dessas palavras, seguimos as orientações dadas pelos estudos linguísticos sobre as particularidades da língua Jê para entender melhor a diferença entre as duas palavras (ARAÚJO, 2016; COSTA et al, 2016; VALE, 2016). Entendemos que os sufixos “re” e “ti” são referidos ao tamanho, sejam diminutivo e aumentativo nos nomes e atenuante e intensificador nos verbos, respectivamente¹⁵.

Nesse caso, tanto “Toprãre” como “Toprãnti” são nomes que evocam um “gosto” ou “vontade de”, e que podem assumir referências físicas das pessoas nomeadas. Embora os dois nomes parecem desconexos de seus respectivos sentidos, existe um ponto de relação na forma como é descrita a força e vontade de briga de Krôhôkrehum, e, o significado dado a “Toprãnti” pela Jujamarka (2024). A forma como ele era forte de briga, ensinando e mandando as coisas serem feitas, é lida aqui como outra forma de organizar o “bagulho”, seja na época da guerra ou só na aldeia¹⁶.

¹⁵ “O primeiro [re] indica tamanho pequeno ou tudo que é fino e/ou frágil, como mulher, criança e velho; e o segundo por sua vez, refere-se ao tamanho grande ou a tudo que é grosso e/ou forte, como homem e jovem” (VALE, 2016, p. 79).

¹⁶ Na memória de Mahiti (Kakrytyti), o Krôhôkrehum era baixo, mas forte de briga: “Em Praia Alta, Kôkrenu era fortão; era baixo, mas forte, cabelo comprido. Forte ele. Era ele que mandava lá, aí qualquer coisa nós íamos atrás, ele ensinando, ensinando” (JOPAIPAIRE, 2011, p. 178).

Em decorrência, considerando os apontamentos das pesquisas etnográficas realizadas sobre o sentido da outra-metade cerimonial, onde cada parte tem o seu par (DA MATTA e LARAIA, 1978, p. 164), entendemos que os exemplos do par na prática cultural e nas brincadeiras também estão presentes na língua, pelo qual propomos a leitura de “Toprãmre” e “Toprãmti” como pares entre si, onde a definição dada como “Trabalhador” afasta por completo essa dupla relação, isolando as palavras e tirando o sentido delas na autopertença.

O mito, justamente, nos apresenta no sentimento da criança, e na sua vontade de se defender da “mãe-onça” com o arco e flecha, a sua forma “Toprãmre”, por ainda ser pequeno. Mas, a criança torna-se forte e um líder para o seu povo, conduzindo eles até a toca da onça para roubar o fogo, como o fez, no seu tempo, Krôhôkrehum, quando levou o seu grupo até o barracão do SPI para pegar todas as ferramentas que tinha lá junto com a farinha.

No lugar de relacionar o uso das ferramentas e o disciplinamento da criança à formação de um trabalhador, propomos aqui ler essa vontade e desejo da criança de defender a sua própria existência e reagir diante uma situação, como um dos sentidos roubados quando só se olha do lado da onça: benfeitor (pai), disciplinário (mãe). Em outras palavras, figuras de coerção passiva e ativa, indireta e direta, ligadas à filiação proclamada pela onça desde o primeiro encontro com a criança, retratando o próprio contato quando trocamos “pai-onça” pelo Estado e “mãe-onça” pela Igreja, outras figuras de relação com o mundo. A primeira pretende disfarçar o direito através de uma dádiva e a segunda amedrontar o caráter combativo.

Perguntamos, então: Por que a onça escolheu adotar a criança? Ela não precisava levar a criança para a casa nem ensinar nada a ela. Qual era a verdadeira intenção da onça? E, sobretudo: Por que queria ter um filho adotivo, ou neto segundo outras versões, se a onça-fêmea estava grávida?

Segundo Silva e Caetano (2025, p.18), a “desgraça” que veio para a onça refere-se à atitude dela de não comer logo a criança e ficar conversando com ele. Segundo o Aianã, interlocutor dos autores: “se ela tivesse comido, a história seria outra”. Mas esta advertência realizada pelo interlocutor não caracteriza necessariamente a onça como pouco cuidadosa com o estranho ou com a cultura do outro.

Pelo contrário, refere-se ao entendimento da criança sobre a estratégia de conversa da onça. A criança aprendeu e aguardou o momento oportuno para flechar a pata da “mãe-onça” e fugir para a sua aldeia. Um momento no qual nenhum dos dois tinha definido seus papéis enquanto “caçador” ou “caça”. Antes de que fossem decididos os papéis de cada um, o menino entendeu a conversa da onça e revelou-se caçador, voltando para roubar o fogo.

Assim, o interlocutor dos autores analisa o porquê a onça perdeu, com o fim de entender como é possível ganhar sempre dela, como o fez a criança do mito. Mas, qual era a conversa da onça da qual a criança saiu vitoriosa? Segundo os interesses que aqui nos propomos a elucidar, a nossa leitura interpreta, na estratégia da onça e nas representações já dadas, o antigo pacto social para o reconhecimento do Estado, e dentro do mito, o reconhecimento da onça como pai da criança.

A partir do “favor” ou “ajuda” seria legitimado o pacto entre Estado e cidadão, que na realidade do contato Gavião, seria colocado entre a figura do discurso estadonovista brasileiro (1940) e os futuros trabalhadores. Nesse pacto, a dádiva funciona como: “Uma lógica política que combina crenças e interesses tanto dos dominantes quanto dos dominados, embora com evidente desequilíbrio de poder entre eles” (GOMES, 2004, p. 176). Poder representado no mito através do fogo da onça.

Este vocabulário construído foi tornando-se categórico, no que diz respeito à práxis do Estado. Portanto, lemos o mito como uma encruzilhada desse discurso, e nele se apresenta cenários de fácil relação com a história do contato do povo Gavião, onde por um lado, as onças ensinavam à criança a fazer parte do mundo deles junto com as suas regras, e por outro, a criança sempre soube que não queria ficar do lado das onças, mas que se sentia atraído por aquilo que a onça possuía: o fogo.

Assim, chegamos no último momento do mito: o acontecimento do roubo e a ruptura da relação entre a onça e a criança. Neste momento, ocorre o retorno da criança à casa da onça como um caçador, guerreiro, *Toprãmre*, guiando o seu povo para pegar o fogo, enquanto a onça vira caça. A grande ruptura acontece não com o roubo do fogo em si, mas com a escolha do menino de rejeitar o pedido da onça, como o rejeitou Håk no início do relato, é igual a ele, deixou a onça para trás.

Em outras versões do relato (FALLEIROS, 2020), quando Håk abandona a criança no ninho de araras, ele joga fora o pedaço de árvore que foi utilizado como escada para subir, impedindo a volta da criança para o mundo, do mesmo jeito que a criança nega deixar uma centelha de fogo para onça, fazendo-a voltar a comer carne crua e impedindo sua interação com os Gavião: “[...] a subtração do fogo indica a subtração da língua” (SILVA e CAETANO, 2025, 19).

O roubo do fogo, na nossa leitura, é só o evento procurado, o meio, onde acontece a rejeição e ruptura: o fim. Pois, é através dela que se dá sentido ao roubo e pela qual a criança sai vitoriosa e se posiciona como *Toprãmre*. Em outras palavras, a rejeição no mito é outra forma de entender a tese clastressana: “sociedades indígenas contra o Estado”. No final, como advertem Silva e Caetano (2025, p. 14): “[...] o fogo não é propriedade da Onça nem do Gavião, o fogo é a representação da transformação cujo efeito é capaz tanto de destruir como de melhorar a vida daqueles que o possuem [...]”.

Então, o que acontece quando se rouba o fogo? O que verdadeiramente implica esse roubo? Na análise de Falleiros (2020, p. 181), mostra que a onça não possuía o saber-fazer do fogo, pois quando o fogo foi roubado, não consegue mais reproduzir ele. Isso significa que durante o roubo, os Gavião descobriram o saber-fazer para reproduzi-lo. Esse saber-fazer foi o método que utilizaram para levar o fogo até a aldeia, correndo e passando de um para o outro a brasa acesa no jatobá. A saber, o que já foi apontado anteriormente como a origem da corrida de tora.

Nela encontraria-se o segredo para a reprodução do fogo segundo a leitura do mito aqui proposta. Pois só quando a brasa do jatobá passa de mão em mão, ela consegue se reproduzir, deixando na pessoa que passou para a outra uma parte dela, seja uma centelha, ou um tição, que torna-se maior com a própria reprodução do método: “passar para o outro até chegar”.

Junto com o roubo do fogo vem uma diversidade de alimentos que podem ser comidos, quando cozinhados através do saber-fazer fogo. Na língua Jê, existe a palavra Pên e Pênprãmti, traduzidas na língua portuguesa como trabalhar e trabalhador respectivamente, além de Japênprãmti que também foi traduzido como trabalhador (ARAÚJO, 2016). Mas quando lemos estas palavras no contexto com o

relato mítico, podemos propor um outro sentido que esteja vinculado mais diretamente à cultura e cosmologia do povo Gavião.

Como foi apontado anteriormente, “prāmti”, está relacionado à intensidade do maior desejo: a fome. Se formos ler, “Pên**prāmti**”, considerando este sentido, e pensando o tipo de relação que teria para que pudesse acontecer o “salto linguístico” na tradução para trabalhador, lemos a palavra Pên, como saber-fazer, que acompanhada do prāmti, indicaria um saber-fazer “algo” para comer e, segundo a interpretação no contexto do mito, esse “algo” estaria relacionado com o fogo para cozinhar os alimentos.

Em outras palavras, trata-se da reprodução do fogo com o fim de comer. Porém, o fogo não só serve para cozinhar, como apontado anteriormente, é a transformação em si das coisas/seres/entidades que interagem com ele, pelo que o segredo da sua reprodução está oculto no Pên, como o saber-fazer em si. Igualmente, a palavra **Japênprāmti** participa do mesmo sentido, na forma de nomear a pessoa que encontra-se nessa situação ou estado no momento. Assim, seria entendida como aquele que está-fazendo algo para comer, ou está-fazendo fogo para cozinhar.

A tradução desses sentidos, que correspondem às formas mítico-simbólicas da cosmologia Gavião dentro das formas do “trabalho” no português, significaram o “roubo” desse saber-fazer transformado e entendido sob um outro sistema de relações¹⁷. Em consequência, aceitar a tradução de Pên por “trabalhar” seria aceitar a antiga tese da economia clássica do “trabalho primitivo” como categoria interna de uma sociedade que não se rege por esses símbolos, nem tem como matriz cultural a necessidade da acumulação.

O denominado “trabalho de subsistência”, como aquele metabolismo entre homem e natureza apontado por Marx (2013), não pode ser colocado aqui como expressão do que acontece no interior das relações do povo Gavião, pois seria condicionar a sua própria existência e vida a ela, caindo nas definições da “condição natural” do homem como trabalhador. Tampouco, adianta utilizarmos a palavra “trabalho” e dizer que é um trabalho diferente com outros componentes culturais.

¹⁷ Cuja raiz linguística vem do “Tripalium”, termo utilizado para designar um instrumento de agricultura feito de três paus aguçados, com o qual os agricultores batiam o trigo e as espigas, mas que era também utilizado como instrumento de tortura e ligado ao verbo “Tripaliare” que significa torturar (ALBORNOZ, 2017; RIBEIRO e LÉDA, 2004).

Pois, a nosso modo de ver e para os interesses desta pesquisa, só estaríamos levando os nossos próprios marcos conceituais para arranjos dentro da cultura do outro sem participar verdadeiramente dela, nem produzir espaços interculturais de consenso de sentidos.

Porém, a necessidade de criar uma “língua comum” implica, num determinado momento, revelar os papéis, como apontado anteriormente, de ser caça ou caçador, concordando assim, com Silva e Caetano (2025) quando referem-se a mítica função político-predatória da língua, como uma “língua de caça”. Nesse exercício da língua, cada povo indígena teve que passar, durante o período de contato, pela difícil tarefa de conseguir, quando era possível, explicar para o outro a sua cultura. Quando se explica a cultura em vez de participar dela, só pode se gerar uma tradução que não corresponde ao que é. Mas que pode beneficiar os povos indígenas, no sentido de conseguir salvaguardar suas mais profundas tradições nas categorias que os outros pretendem arrancar deles.

Muitos povos para poder se proteger e conservar sua cultura durante a “pacificação” e “colonização”, foram obrigados a chamar de trabalho, na sua acepção ocidental, suas tradições como o canto, a dança, a função de seus chamanes; inclusive, poderíamos aqui colocar a própria corrida de tora, pois nela está o segredo do saber-fazer. Mas isso seria cair no círculo vicioso do “roubo de sentidos” e, como adverte Clastres (2004, p.136), instalar marcos externos de compreensão do mundo, centrados implicitamente e primeiramente na esfera econômica criando uma etnologia da miséria.

Economistas formalistas e antropólogos marxistas mostram em comum o fato de serem incapazes de refletir sobre o homem das sociedades primitivas sem incluí-lo nos quadros éticos e conceituais oriundos do capitalismo ou da crítica do capitalismo. Seus irrisórios empreendimentos têm o mesmo lugar de nascimento, produzem os mesmos efeitos: ambos praticam uma etnologia da miséria.

A dura crítica do antropólogo francês aos pressupostos da antropologia e economia faz refletir sobre os possíveis erros de interpretação no movimento de toda pesquisa científica, sobretudo quando se trata de um choque cultural sobre visões do mundo. Isso coloca uma questão importante: como devemos estudar as sociedades indígenas e suas relações com os valores capitalistas do ocidente, hoje em dia? Qual será o movimento adequado para entender as transformações históricas do trabalho no mundo indígena?

Embora nos servimos do mito para orientar a análise aqui proposta, fazendo o exercício pedagógico da alteridade, esta pesquisa não pretende definir o que é o “trabalho” nem na língua Jê, nem dentro da cultura dos Gavião, pois isso corresponde a eles. O nosso objetivo é apenas analisar como aqueles roubos do sentido foram se instalando na cultura Gavião e transformando, paulatinamente, as relações culturais existentes até levá-las aos marcos teórico-práticos do sistema-mundo das relações de trabalho ocidental.

Os caminhos, aqui apresentados, não são para achar a origem mítica do trabalho por meio da leitura do Hãkti mẽ Kuhỳ, pois isso seria buscar uma forma de ontologizar num mito de um povo indígena uma categoria, aqui entendida como estrangeira. Mas, compreender as diferenças entre uma lógica estrangeira do trabalho e os acontecimentos enunciados no mito, relacionados às traduções da língua Jê, considerando a sua trajetória histórica-política. Assim se faz evidente que sem o marco teórico-ocidental sobre o trabalho, as relações seriam outras.

O mito do Hãkti mẽ Kuhỳ repete-se em vários momentos da história do povo Gavião. Por exemplo, quando Krôhôkrehum chegou com seu grupo no Posto de Atração do Tenente Hilmar e do Frei Gil (o casal de onças) para pegar as ferramentas e a comida. Sem saber se o encontro ia ser ou não amistoso, o tenente do SPI falou na “língua comum” para acalmar as hesitações e maus-entendidos. Os dois conversaram até entrar na barraca, onde o grupo de Krôhôkrehum já tinha pegado tudo, e foi aí que aconteceu o pedido da onça nas palavras do tenente Hilmar:

O tenente Hilmar gritou, falando na língua dos Kaiapó, ele estava distante da barraca, na beira do rio Cametaú, e eu entendi o que ele falava, então eu conversei na língua com ele, nós nos abraçamos, choramos. Então o pai do Pedro junto com o Kêtihyti foram na barraca pegar os facões. Eu vinha chegando na barraca, junto com Tenente Hilma e Padre Frei Gil, o pai do Pedro e Kêthyti aproveitaram e bagunçaram, derramaram leite, sal, arroz, açúcar e pegaram toda a farinha. **O tenente Hilmar disse na língua dos Kaiapó pra eu deixar um pouco de farinha pra ele. “Mẽ i mã kãm hõm kwy xá ware mẽ kukre, wa xy mẽ jiotore (Deixa um pouco de farinha pra nós comermos), porque nós tínhamos pegado tudinho as coisas deles. Eu respondi: “Wa a pê kãmpanã, nã kãm wa ka mu a mã kãm hõm kwy xá” (Eu te entendo, vou deixar um pouco de farinha para ti, sim),** aí nós saímos, porque já estava escuro e o Tenente Hilmar e o Padre Frei Gil, na mesma hora, pegaram o motor e atravessaram pro rumo de Itupiranga. (JÓPAIPARE, 2011, p. 66).

Na cena do contato vivido pelo Krôhôkrehum o “roubo do fogo” não aconteceu. Embora eles tenham pegado as ferramentas, a farinha, e todas as demais coisas, elas não foram roubadas nem recuperadas, mas cedidas e dadas pelo Tenente Hilmar e o Frei Gil, quem guardou um pouco para si, mantendo o controle e domínio do “fogo”. Foi assim que a língua em comum foi mantida e aos poucos deslocada à língua portuguesa. Sem lugar à rejeição nem à ruptura, o Gavião passou a ser a caça e o SPI o caçador, tal e como aconteceu durante a exploração da castanha no território, submetendo os Gavião ao trabalho escravo. Em relação ao mito, os Gavião foram colocados na posição de “desgraça” da onça, enquanto o SPI ficou na posição do “domínio” do Gavião, invertendo os sentidos: a onça virou gavião e o gavião virou onça no resultado final.

Esta inversão mantém-se ainda durante as negociações com a Vale S.A. onde os Gavião tratam de recuperar a sua posição do Gavião do relato mítico, como foi analisado por Silva e Caetano (2025), apresentando o exemplo do “corte da comunicação”, quando durante uma negociação, os caciques reunidos ficaram falando na língua Jê por mais de 3 horas, enquanto a equipe de negociadores da Vale S.A aguardava. Porém, as constantes negociações, fazem com que as estratégias passadas que definiram em diversos momentos quem era caça e quem era caçador, voltem a ser redefinidas constantemente.

Através dessa relação predatória da linguagem foram demarcando-se territórios, separando a “caça” do “caçador” e criando formas de manter o domínio sobre o outro, transpassando o mundo mítico-simbólico e materializando-se na política de construção do Estado brasileiro. As traduções das palavras Jê em “trabalho” e “trabalhadores” ajudaram marcos lógicos estrangeiros a serem instalados no seio da cultura, para designar o que seria tratado como “trabalho Gavião”, segundo veremos na seguinte seção com a formação de “Reservas Indígenas”.

Mas essa tradução só teria correspondência do lado de fora do mundo mítico-simbólico Gavião. Do lado de dentro, ainda fica a pergunta pelo sentido do “trabalho”, resgatando nele sua dimensão política para poder abrir um caminho diferente desde a visão dos Gavião. Ele deve permitir a produção de uma história da comunidade, situando-a numa continuidade temporal para visibilizar as relações por trás do tempo de “saltos” acelerados do capital: “É verdade, o tempo que nós

vivemos é outro. Tudo tem que ser pensado com calma. Tem que pensar no trabalho total, não pode pensar em si, tem que trabalhar em conjunto” (JÕPAIPAIRE, 2011, p. 150).

No entanto, a narrativa histórica criada desde fora para os Gavião, dificultou a continuidade temporal e espacial da narração mítica, colocando formas de coerção e disciplinamento para a criação de um novo sujeito identitário: portador de direitos e de uma subcidadania após os “limites” do vasto território Gavião, subtraído durante as demarcações de “reservas”.

1.2. Categorias instaladas na figura de “Reserva Indígena Mãe Maria”.

O “país Timbira”¹⁸, onde moravam os grupos Timbira Oriental do tronco linguístico Macro-Jê, foi duplamente reduzido para os grupos moradores da margem direita do rio Tocantins. Primeiro, através da demarcação de só uma gleba do território de 62.488,4516 ha, e, depois, na legalização do apossamento das empresas e empreendimentos público-privados na TIMM.

Por meio do artigo 3, do decreto de homologação n. 93.148 de 20 de agosto de 1986, foi excluído aproximadamente 60 km de terras contínuas, correspondentes a: linha de transmissão da Eletronorte, a Estrada de Ferro Carajás e a faixa da Rodovia BR-222 (SOMPRÉ, 2021, p. 46).

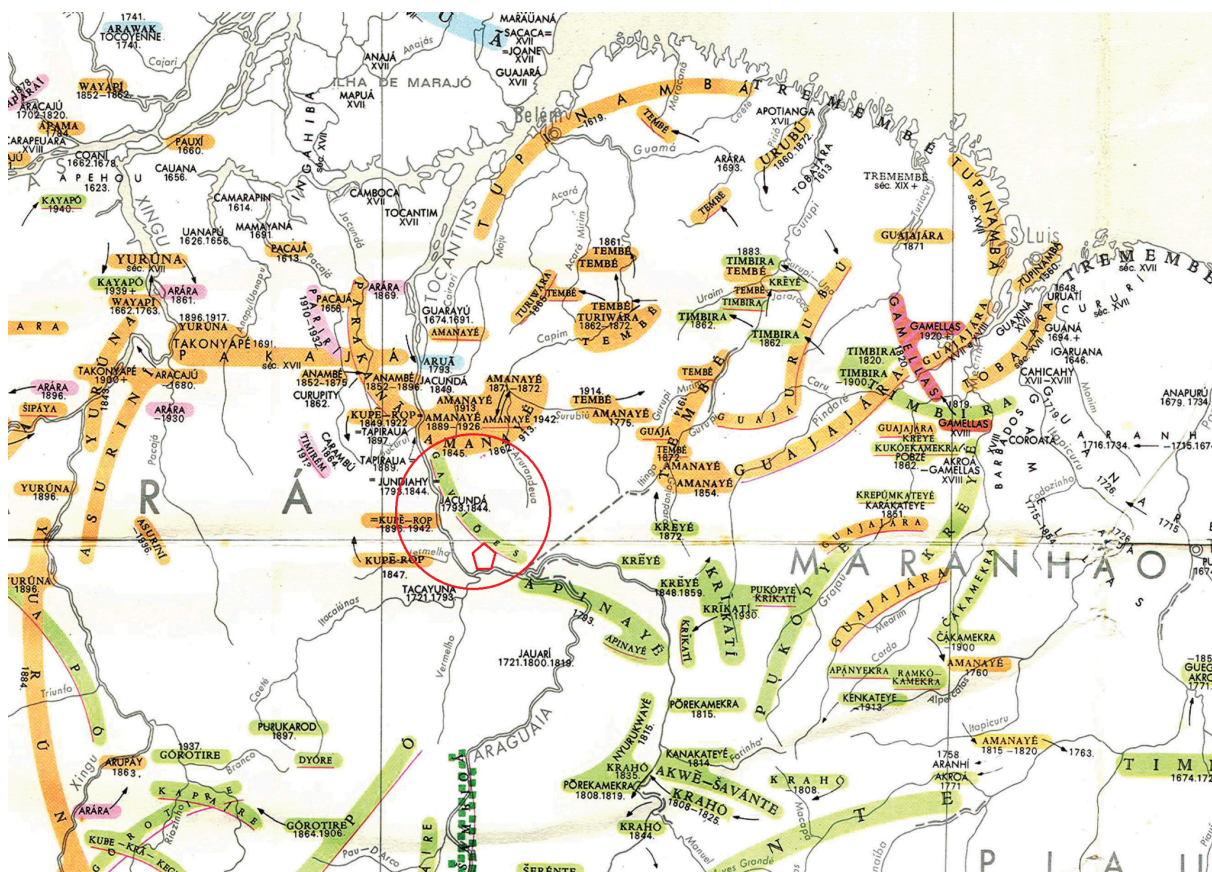
Segundo Concita Sompré (2021), líder indígena da aldeia Kÿikatêjê na TIMM, essa redução deixou, do lado de fora, os rios Flecheira e Jacundá, amplamente usados pelos grupos para realização da suas atividades tradicionais e festas culturais, como a pesca de um tipo de peixe endêmico das afluentes, afetando também a festa cultural do Tép (peixe). Do lado de dentro, encerrou três grupos indígenas Jê, diferenciados entre si pelas cisões e guerras antes do contato com os brasileiros, relatadas pelo Krôhôkrehum Jõpaiare (2011), entre os Párkatêjê, Akrâtikatêjê e Kÿikatêjê, tendo que se adequar ao ordenamento territorial implementado pelo Posto de Atração durante a Ditadura Militar.

Em palavras da autora indígena: “O país Timbira foi absorvido aos poucos pela rainha dos axun [saúva] para fazer parte daquilo que chamaram de “Brasil”, onde a TIMM concentra a memória dos Gavião daquela antiga nação indígena”

¹⁸ Expressão etnográfica descrita pelo Curt Nimuendaju (1946) como a vasta região entre Maranhão e as margens orientais do rio Tocantins entre os estados do Pará e do Tocantins.

(SOMPRÉ, 2021, p. p. 44 - 45). Dessa forma, um grande território foi cercado e reduzido a ocupação próxima da margem inferior direita do rio Tocantins, como representado na seguinte figura, marcando no círculo vermelho o território Gavião, e no polígono apenas a terra demarcada.

Figura 3. Recorte do Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendaju sobre o País Timbira



Fonte: Editado pela autora do texto de TALARICO, 2020, p. 180¹⁹.

A metáfora da formiga de cabeça grande, ou saúva/axun, refere-se à memória imagética presente nos relatos de Krôhôkrehum, do grupo dos Parkatêjê e da Ronoré, Mamã Grande do grupo dos Akrätikatêjê (da Montanha). Neles, os axun aparecem constantemente para explicar a destruição da natureza pelos não-indígenas, ou kupe. Eles “chegam para pegar a folha dos outros”, abrindo um “caminho de pedras”, segundo autora, associado no pensamento do Krôhôkrehum às trilhas abertas pelos castanheiros para exploração da castanha e pela Mamã Grande, às escavadoras que da Hidrelétrica de Tucuruí seguiram o caminho até a

¹⁹ O mapa aponta as ocorrências históricas das culturas indígenas autóctones ao longo da Estrada de Ferro Carajás, onde são ressaltados em amarelo as nações Tupi e em verde as nações Jê, apresentando no círculo vermelho por onde os Gavião transitavam.

TIMM, com a abertura da Estrada de Ferro Carajás (JÕPIAIRE, 2011; SOMPRÉ, 2021, SOMPRÉ et al, 2023).

Compartilhando a metáfora dos “axun”, não só foram pegas as folhas, abordada pela autora indígena como as riquezas do território Timbira, mas também os próprios “Gavião”²⁰, como ficaram conhecidos indistintamente os três grupos Jê aldeados na TIMM. Aqueles caminhos não teriam sido possíveis sem as comissões técnico-científicas que instalaram as linhas telegráficas, assim como pela comissão da “Marcha para o Oeste” em 1937.

E a rainha desses “axun”, portanto, não podia ser outra, além do Marechal Cândido Rondon. “Herói” e construtor das bases empíricas do Estado brasileiro, desde o Mato Grosso ao Amazonas, promovendo, ao longo da linha telegráfica, a formação de colônias de índios vizinhas às estações. Um território triangulado militarmente entre o Acre, a capital de Mato Grosso, via Cuiabá, e Manaus.

A TIMM já era um desses caminhos, inclusive antes da remoção dos Gavião nela. Desde sua criação como “Reserva Indígena” em 1943, o arrendamento de seus castanhais durante 15 anos (1949 -1964) pelo SPI à família de João Anastácio de Queiroz²¹ e a instalação conveniente do “Posto Indígena de Atração Mãe Maria” em 1964, a chamada “Reserva” converteu-se numa terra controlada pelos militares, onde, após dois anos, conseguiram atrair o primeiro dos três grupos Gavião, instalado em 1966 (MIRANDA, 2015; FERRAZ, 1984; 1998; SOMPRÉ, 2021; RIBEIRO, 2020).

A criação de “Reservas Indígenas” não foi um ato “nobre” de bom agrado do governo, mas parte da estratégia militar para extensão do domínio pela ocupação definitiva dos “brancos”. Inspirada nas colônias agrárias e na ideia de obter a mão de obra necessária para preparação das terras não colonizadas, como tática herdeira da época colonial e dos ideais de Couto de Magalhães, a demarcação das Reservas indígenas significou a normalização de um mercado de terras para as regiões, através dos arrendamentos realizados pelo SPI (LIMA, 1990; OLIVEIRA, 2016).

²⁰ Segundo a literatura etnográfica, este nome foi dado pelo uso aparente das penas desta ave de rapina nas flechas e pelo seu caráter belicoso e violento, apenas diferenciados dos outros grupos Timbira como “Gavião ocidentais”/ “Gavião do Oeste” ou “Gavião da mata”(NIMUENDAJU, 1946; DA MATTA e LAREIRA, 1978; ARNAUD, 1984; FERRAZ, 1984).

²¹ Coronel envolvido na consolidação do município de Marabá, foi intendente entre 1923-1930, além de Deputado Estadual. Foi governador de Marabá entre 1943-1945, ano da sua morte.

Como figura de ocupação territorial, pensada para ser a primeira frente de expansão econômica-militar, não só ordenava e preparava um território considerado vazio (MORBACH, 1997) para a chegada das demais frentes de expansão (agropastoril, extrativista, mineira), mas também foi o elo para a instalação de uma fronteira de exploração do capital internacional, com os grandes projetos que a partir da década de 70, deram início junto à construção da Transamazônica, ou, BR-222 (HÉBETTE, 2004). Assim, segundo Lima (1990, p.63): “Realizar-se-ia o duplo movimento de conhecimento/apossamento dos espaços grafados como desconhecidos nos mapas da época, e a transformação do índio em trabalhador nacional”.

Este movimento de conquista colocou durante o tempo da atuação do SPI e posteriormente da FUNAI, a questão indígena nas discussões dos ministérios da República brasileira. O Decreto n. 8072 de 20 de junho de 1910 que criou o Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) e que, posteriormente, sentou as bases para o Decreto n. 5484 de 27 de junho de 1928 pelo qual se regula a situação dos índios nascidos no território nacional, foi a primeira referência aprovada por lei federal sobre uma “categorização relacional” dos indígenas no Brasil, tal como adverte Lima (2005; 2002).

Nela, definiram-se quatro “categorias” de indígenas e estágios de civilização diferente, segundo a sua ocupação do território: 1) índios nômades (os que estão corrompidos); 2) índios arranchados ou aldeados (os que ainda o são) ; 3), índios pertencentes a povoações indígenas (os que deixaram de sê-lo) e 4) índios pertencentes a centros agrícolas ou que vivem promiscuamente com civilizados (os transformados em sertanejos).

Foi invalidada qualquer tipo de ocupação que não tivesse como referência os marcos evolucionistas, considerando o sedentarismo como única via de acesso ao processo civilizatório dentro do ideal de “proteção oficial”. Dela surgem três relações entre indígenas e a terra, identificadas por Lima (2005, p. 32): uma de posse referente às “terras atualmente ocupadas” (terras onde foram fixados), uma outra de domínio referente às “concessões de terras” (terras garantidas para os não-indígenas/posseiros/militares/empresários) e, por último, uma relação de controle do Estado referente às “terras devolutas...necessárias às povoações indígenas” (atual estágio dos povos indígenas no Brasil).

As quatro categorias falam não apenas de etapas num processo de transição do “índio” ao “trabalhador nacional”, como abandono progressivo de sua etnicidade às expensas da proteção oficial (categoria 3 e 4: índios pertencentes a povoações indígenas; índios pertencentes a centros agrícolas ou que vivem promiscuamente com civilizados), mas também de uma relação com o espaço, fruto do estágio evolutivo em que eram classificados (categorias 1 e 2: índios nômades; índios arranchados ou aldeados) (LIMA, 2005, p. 36)

A meados dos anos 60, o grupo de Krôhêkrehum que ocupava a margem direita do rio Tocantins, desde as cabeceiras dos rios Moju e Capim ao norte, e que desceram por essa rota até o rio Praia Alta, no município de Itupiranga, formando a aldeia Krytytykrekrô (aldeia da fonte d’água preta), foi atraído, contactado e aldeado (FERRAZ, 1998, p. 47). Vinculados inicialmente à categoria de nômades, considerados, portanto, primitivos e “Gavião”, devido aos relatos dos navegantes²², foram atraídos pelas técnicas de contacto do Frei Gil Gomes Leitão e o tenente Hilmar Kluck, agente do SPI, em 1955.

Durante 10 anos foram preparados para a sua “pacificação”, passando a terem status de “silvícolas”, depois de ter sido constatado o sistema agrícola do grupo mantido na aldeia Krytytykrekrô. A sua “pacificação” foi completada quando em 1966 foram procurados pelo sertanista Antônio Cotrim e Jaime Pimentel para ocuparem com urgência a “Reserva Indígena Mãe Maria”²³, colocando-os na terceira categoria da lei federal, assimilados, então, como indígenas do povo Gavião:

Nós viemos de Praialto de barco, com o Jaime, o finado Jaime que era sertanista, e amigo do Frei Gil, o padre que amansava nós, junto com o Tenente Hilmar [...] Quando Jaime tomou conta, Frei Gil largou de nós; como ficamos aqui, nossa terra ficou essa mesmo (JÖPAIPARE, 2011, p. 77).

Consolida-se, então, com a atuação do SPILTIN conformado em 1910 durante o governo de Nilo Peçanha, transformado após 1918 em SPI, e desde 1967 na Fundação Nacional do Índio (FUNAI), a invenção militar da “pacificação” pelo Marechal Cândido Rondón (LIMA, 1990), como conceito chave no discurso estatal,

²² As pesquisas de Miranda (2015) e Ribeiro (2020) apresentam como os “Gavião” foram aparecendo na história do Brasil como povos descritos pela sua selvagemia, concebidos como selvagens que roubavam aos navegantes durante o sono, e os últimos Timbira a viverem livremente pelo território.

²³ Atualmente, “Terra Indígena Mãe Maria”, devido aos processos de luta social do movimento indígena e a mudança de base conceitual que trouxe os direitos dos povos indígenas na Constituição Nacional de 1988. Utilizamos ao longo do texto o nome “Reserva Indígena Mãe Maria” como marcador histórico do tempo, referido à Ditadura Militar, anterior à Constituição Nacional do Brasil e “Terra Indígena Mãe Maria” após 1988.

onde os militares seriam, pelo seu treinamento, disciplina e devoção à Pátria, os pacificadores por excelência ante os hostis gentios:

Amparado e dirigido por chefes militares adquirirá o índio facilmente a convicção de que é, acima de tudo, um servidor de sua pátria tanto nos labores cotidianos da paz, como nas horas em que porventura se vier a exigir dele sacrifícios maiores (TÁVORA, 1933, apud LIMA, 1990, p. 66).

Contudo, os regulamentos do SPILTN guardariam a ideia de que mesmo catequizado e “educado” para o trabalho, o “indígena” seria inferior evolutivamente em função do contato. Nesse sentido, tentou-se criar um trabalhador nacional consciente do dever para com a Pátria, diferente do trabalhador indígena que já existia desde meados do século XVIII, inclusive nas mesmas fileiras do exército e, principalmente, da marinha. Negando, assim, as próprias formas de existência e vivências que foram subalternizadas pelos militares, em estados como Rio de Janeiro, tal como apresentado por Cunha (1992) e Ribeiro (2019) nas suas investigações sobre a captação de mão de obra indígena através das conhecidas “guerras justas”²⁴. Um marco teórico colonial que persiste ainda nos estudos de revisão sobre a questão do “trabalhador indígena”, sobretudo para regiões amazônicas (GARCIA MANTILLA, et al, 2024).

A quarta categoria chegaria na medida que as “Reservas Indígenas”, depois de serem convertidas em “terras devolutas”, cumprissem com a missão do SPI e o projeto civilizatório. Pelo qual, devia ficar garantida a sua transformação em fazendas pecuárias de gado, onde os denominados indígenas poderiam finalmente concluir seu estado de transição, para serem parte da massa de trabalhadores nacionais, colocados como “sertanejos”.

Essa última categoria não ditava apenas as orientações e disposições da “renda indígena” recebida e obtida através das atividades econômicas das Reservas pelo próprio trabalho indígena; mas também criava uma configuração espacial em sua volta que logrou consolidar o cerco de sertanejos/ ex-militares, no qual o povo indígena estaria no centro. Assim, o envolvimento entre mercado de terras e gado por parte do SPI foi denunciado numa reunião da Comissão Parlamentar de Inquérito para apurar as irregularidade no Serviço de Proteção aos Índios em 25 de abril de 1963, pelo depoente Edison Garcia, apresentando a preferência ineficiente

²⁴ Política da colônia, onde a guerra aos “índios” era sempre defensiva, benéfica para os próprios “índios” pois com elas acessaram à sociedade civil e ao cristianismo (CUNHA, 1992)

dos postos de atração em destinar recursos para gado, além de baixar os preços dos mesmos:

[Sr Depoente] Mas a reserva Calduéus [em Mato Grosso] está quase toda ela arrendada. Dentro da reserva há cerca de 60 ou 70 fazendeiros que criam de 70 a 80 mil cabeças, das quais pagam 3% ao SPI. Esse gado é criado pelos índios na área mais próxima aos postos indígenas. [...] O gado das reservas indígenas é o que menos rende e o que mais morre. Nunca vi, Sr. Presidente, tanta peste com gado indígena. Se a Comissão puder verificar a quantidade de baixas havidas no rebanho indígena, acredito que isso vai ser verificado, porque é objeto de um pedido de informações, vai ver que é um despropósito (COMISSÃO PARLAMENTAR DE INQUÉRITO, 1968, p. 114).

O Sr relator - Houve venda de gado na 5a Inspeção? Tem V. Exc conhecimento de alguma venda de gado? O Sr Depoente - É comum. Todos os anos se fazem vendas, duas a três vezes por ano, de gado indígena, gado adulto. Da renda, porque esta é paga em tourinhos. O Sr. Presidente - Com permissão do nobre Relator; os compradores são sempre os mesmos? O Sr Depoente - Não posso informar, mas há muita procura, porque o preço é bem em conta. V. Exc. chamou-me a atenção para uma coisa. Há denúncia, não sei bem se é isso, de que os arrendatários teriam sido solicitados a pagar a renda em dinheiro, ficando com o gado que deviam entregar ao SPI. O Sr. Presidente - Aumentando sua fazenda, conseqüentemente, por preço muito abaixo daquele que o mercado comum podia oferecer. O Sr. Depoente - Exatamente (COMISSÃO PARLAMENTAR DE INQUÉRITO, 1968, p. 120).

O apontado pela comissão constitui um dos projetos-chaves do SPI, baseado na configuração territorial a partir da consolidação de fazendas de gado ao longo do território brasileiro, onde a base de operação e controle estariam nos postos de atração instalados nas Reservas. Desde 1963, já existiam 9.169 cabeças de gado e 914 cabeças de cavalos distribuídas pelas nove Inspeções do SPI através dos contratos de arrendamento de terras. Na 1a. Inspeção²⁵, concentrava-se entre as Fazendas São Marcos e Barbosa Rodrigues, com 2.345 cabeças de gado e 194 cabeças de cavalo; enquanto a 2a. Inspeção²⁶, encarregada da região do Pará e Amapá, concentrava apenas 81 cabeças de gado e 32 cabeças de cavalo distribuídas em 3 postos de atração: Tembé, Uaca e Pedro Dantas (COELHO, 1968, p. 59). A relação entre “indígenas” e a terra, advertida por Lima (2005), teria sua

²⁵ Concentrava os postos de Amazonas, Acre, Rio Branco -Sede em Manaus, chefiado por José de Melo Fiuza em 1963.

²⁶ Sede em Belém, chefiada por João Fernandes Moreira em 1963.

própria expressão e conceitualização durante a administração do SPI, nela reunindo a posse, o domínio e o controle do que significa “terras devolutas”:

Em suma, a tese defendida pela atual administração consiste em que, do ponto de vista econômico, as terras dos índios não pertencem exclusivamente a esta ou aquela tribo. Constituem, isso sim, um patrimônio integral e homogêneo [homogêneo] que o SPI pode utilizar em proveito da totalidade das populações indígenas. Tal conceito, equilibrando os recursos, impede que venham a existir índios ricos e índios famintos (COELHO, 1968, p. 62)

Esse projeto vinha dos objetivos de Rondón sobre a realização de um “grande cerco de paz”, analisado por Souza Lima (1995) como estratégia de conquista e implementação do poder tutelar. Como resultado, em volta daqueles territórios “pacificados”, o cerco converteu-se na sua forma de latifúndio, onde os ex-militares iriam se instalar para a proteção dos interesses do Estado, sendo o braço informal do SPI para a organização do trabalho indígena e militarização territorial.

Encarregados não só de educar o “índio” por “fora” do seu território para estabelecer o comportamento esperado do imaginado “Trabalhador Nacional”, também assumiram tarefas de consolidação de centros econômicos e cidades nas proximidades das terras demarcadas, para garantir uma rede de integração completa do “índio” ao projeto de nação. Eles foram os heróis das respectivas cidades conformadas em volta, como pode ser observado na participação do Coronel João Anastácio de Queiroz, ressaltado como grande prócer da história da cidade de Marabá, a 40 km da “Reserva Mãe Maria”, e seu filho, João Anastácio de Queiroz Filho²⁷, como pessoa respeitável, para quem os Gavião trabalharam nos castanhais da família do coronel, sem saberem que era parte da própria Reserva (SOMPRÉ, 2021, p. 32).

A verificação dos limites da Reserva só aconteceu em 1980 pela FUNAI, a partir do conflito ocasionado na parte extrema da zona sul do território, chamado de “Corredor dos Índios”, que permitia acesso direto ao Rio Tocantins. A invasão dos posseiros e assentamentos de inúmeras famílias pelo Grupo Executivo de Terras de Araguaia Tocantins (GETAT) nessa zona permitiu o corte da relação dos Gavião com os Queiroz, implicando a posse da fazenda e do gado do quilômetro 15, além do conhecimento dominial sobre a demarcação realizada; como apontado pelas

²⁷ Conhecido também pela imprensa como o “grileiro João”, envolvido nos conflitos das invasões pelos grupos de famílias assentadas pelo GETAT, tendo ameaçado 40 lavradores e contratado “pistoleiros” para apropriação ilegal das terras dos próprios Gavião, que segundo ele não estavam dentro da demarcação da Reserva Mãe Maria.

pesquisas etnográficas e antropológicas sobre a chegada dos três grupos à TIMM e os conflitos no tempo da exploração de castanha realizadas por diversos autores (SOMPRÉ, 2021; FERRAZ, 1984, 1988; MIRANDA, 2015; FERNANDES, 2010, RIBEIRO, 2020).

Muitos outros embates se deram justamente no limite sul, o que acelerou a chegada dos demais grupos Gavião para a defesa da Reserva. Mas nesta seção, não pretendemos fazer todo o percurso dos grupos Gavião até a TIMM, apenas apontar as relações que durante e após sua chegada serviram para alimentar as categorias de “indígenas” e “trabalhador nacional”, respectivamente, contribuindo para a adaptação de um marco conceitual próprio do século XX, vivenciado pelos três grupos.

Nesse sentido, o aldeamento dos Gavião precisa ser entendido a partir dessa aposta de construção de “cerco” dentro e fora do território, concretizado nas grandes fazendas de gado e nos empreendimentos público-privados que chegaram ao território em 1970. O agronegócio e o neoextrativismo como modelo econômico do neoliberalismo seriam duas grandes frentes de expansão que vieram junto com a realização do “cerco de paz” e a frente agropastoril.

Prova disso, é a atual participação do estado do Pará como um dos três estados mais representativos no avanço da pecuária, do lado do Mato Grosso e Goiás, onde a cidade de Marabá²⁸, com 1,5 milhões de cabeças de gado em 2021, é um dos três municípios com maior produção de rebanho bovino no estado (OLIVEIRA, 2023). Os lindeiros do cerco foram se fechando aos poucos, como bem aponta a análise de Hébbete (2004, p. 23), e paulatinamente os latifúndios foram assumindo suas formas mais empresariais do capital estrangeiro:

Latifúndios se espalharam em toda a Amazônia: Jari, Volkswagen, Bradesco. Minas e garimpos reviraram o solo; rios foram represados para formar lagos imensos e gerar energia elétrica; fábricas poluidoras surgiram na selva. O grande capital penetrou nas áreas indígenas, cortou as reservas, lavrou o subsolo, alagou aldeias; a cultura tradicional dos índios foi ferida, a sua liberdade ancestral ameaçada. O latifúndio engole as roças, mas o camponês resiste à expulsão, recusa a proletarianização, luta contra o cativo e defende sua autonomia. Um cordão de isolamento junta as extremidades dos dois imensos braços: o Projeto Calha Norte fecha o cerco.

²⁸ Vale a pena ressaltar que a extensão territorial de Marabá é de 15 mil quilômetros quadrados, com uma densidade populacional de aproximadamente 288.500 habitantes, significando que por quilômetro quadrado existem 100 cabeças de gado, o que implica 5 cabeças de gado por cada habitante.

E dentro do cerco foram colocados pela política indigenista tanto gado como “índios”, pois os dois serviram aos propósitos da expansão do progresso e desenvolvimento. O primeiro como representação da unidade territorial, uma pecuária extensiva do território nacional e intensiva nas microrregiões. Entretanto, os segundos seriam a comprovação direta da integração das populações díspares do Brasil, que ocupariam o território em nome de uma soberania nacional como guardiões da bandeira “ordem e progresso”, seguindo a “tradição sertanista” adaptada aos princípios nacionais da época:

Explorar e determinar os contornos de espaços geográficos desconhecidos, assimilando-os ao "mundo conhecido" do explorador, estabelecendo conhecimentos com valor estratégico, em termos geopolíticos e econômicos, que possam ser usados como fontes de informações para a exploração comercial; esboçar uma descrição das populações autóctones, mantendo contatos e trocas, embora preparando uma guerra de conquista: eis algumas das práticas próprias da "tradição sertanista" (LIMA, 2002, p. 16).

Dessa forma, junto com as categorias de civilização linear, conformava-se a identificação de povos indígenas como parte do processo republicano gestado na primeira metade do século XX. Esse movimento analítico é corroborado pela conformação de um quadro conceitual, que consolidou-se notoriamente a partir desse século pelos indigenistas, onde o termo “índio” ou “indígenas”, tornou-se uma categoria continental (GIRAUDO, 2019).

Pelo lado dos intelectuais, essa categoria abarcou os povos que aqui já estavam quando chegaram os europeus, e foi utilizada para identificar populações nativas em territórios específicos com comportamento e tradições particulares, adscritos a um tempo e relato histórico. Segundo Giraudo (2019, p. 73), criou-se uma categoria singular e abstrata, mas genérica do “índio” da América, definida e defendida como colonial, embora fosse produto de uma conceitualização da contemporaneidade:

[...] no sería el resultado de una continuidad colonial, sino que habría sido posible sólo con la quiebra del Antiguo régimen, y, más en general, con el surgimiento, desde finales del siglo XVIII, de una forma inédita de percibir la historia y la temporalidad, en la que la diversidad cultural se define mediante la noción de progreso, lo que hace posible su ubicación en un orden secuencial, situando diacrónicamente lo que aparece sincrónicamente, pudiendo coexistir fases temporales y evolutivas diferentes.

Assim, o “índio” ou “indígenas” poderia existir em pleno século XX como uma figura do passado, propensa a evoluir do lado dos “civilizados”, onde a marcação

temporal da colônia só correspondia aos primeiros, enquanto os “colonos” entrariam no tempo presente e seriam chamados de construtores da Pátria. A autora no seu texto faz uma diferenciação entre o colonial como tempo histórico e o projeto colonial da modernidade. Nesse sentido, questiona a herança da situação colonial dentro da categoria “índio”, que condiciona os sujeitos definidos nela ao passado imediato, ou, incluso a uma pré história ou atemporalidade: “De esa manera, lo indígena no sólo estaba asociado a una geografía determinada, sino también a una época histórica, que sólo se habría mantenido para este grupo humano” (GIRAUDO, 2019, p. 80).

Essa determinação do tempo histórico marcou e objetivou povos indígenas como seres carentes de personalidade, “propenso e adaptável” a situações de servidão e escravidão, produto das formas da colônia. Aparecem, então, grupos humanos definidos como “índios” ou “indígenas”, *necessariamente* incapazes, escravos ou servos como parte de uma “natureza indígena”, advinda de uma causa histórica, mas não racial segundo Giraud (2019), que os indigenistas do século XX interiorizaram em uma explicação histórico-biológica dos efeitos de uma herança continuada de opressão, e que o governo brasileiro traduziu na prática através do poder tutelar.

Essa categoria do “indígena continental” entraria em discussão nas reuniões da Comissão Parlamentar de Inquérito às denúncias do SPI, debatendo o nível de civilização, desta vez, pela sua condição para o trabalho e não pela sua ocupação, pois já em 1963 existiam 105 postos indígenas em normal funcionamento, segundo as informações do Tenente Coronel Moacyr Ribeiro Coelho prestadas no informe do Ministério da Saúde do Relatório Figueiredo²⁹ (1968, p. 48). Na discussão entre o depoente Edison Garcia e o deputado Sr. Antônio Brezolin durante uma reunião da comissão é possível apreciar as divergências entre as concepções da categoria:

O SR. Antônio Brezolin -[...]Não acha que seria oportuno, não para, digamos, prejudicar propriamente o indígena -já que estamos diante de um problema que se agrava cada dia, que se desse parte dessas terras àqueles que trabalham e produzem e usar o dinheiro proveniente da venda dessas terras em benefício do índio? O SR Depoente [Edison]- Nobre deputado Antônio Brezolin, sou contra o sistema até então vigente no SPI de considerar o Índio um espécime da nossa fauna. O índio é homem como outro qualquer, adaptável à

²⁹ O relatório resultou em mais de 7 mil páginas, distribuídas em 30 volumes, e documentou atrocidades em diversas regiões do país — sobretudo na Amazônia, no Centro-Oeste e no Nordeste. As denúncias levaram à extinção do SPI e à criação da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) em 1967. Devido ao um incêndio suspeito, o relatório desapareceu e foi encontrado somente em 2012, com 29 volumes.

civilização como qualquer um. Haja vista o fato de, nas reservas indígenas do Sul do Estado, eu não encontrar um só que não produza como qualquer outro trabalhador (COMISSÃO PARLAMENTAR DE INQUÉRITO, 1968, p. 119).

Colocava-se, então, um aparente debate entre a “condição natural do índio” e a necessidade de fazer desta categoria apenas uma condição temporária diante da consolidação do Estado brasileiro. Porém, ela era baseada ainda na ideia de “preenchimento”, tanto do território como do sujeito “indígena”, preenchido dos valores nacionais e da aptidão para o trabalho. Embora o projeto civilizatório do “indígena” parecesse contrário a sua categoria continental, na prática do SPI e da FUNAI, nunca foi reconhecido o desejado estágio de civilização para os povos indígenas. O poder tutelar, como forma histórica da conquista militar (LIMA, 1995), é ainda vigente no Estatuto do Índio de 1973, adaptado às novas práticas estatais e mantendo a concepção generalizada de “indígena”, sem ser uma categoria completamente superada em pleno século XXI.

Pelo contrário, ela foi concretizada durante a política indigenista do SPI e da FUNAI, que valia-se da imagem violenta, pré-histórica e atemporal dos povos indígenas para expandir o domínio e controle territorial dos Postos de Atração e retirar invasores nacionais e estrangeiros, vindos com a grande “promessa de terras” abertas pelas estradas e pelos interesses econômicos que levantaria a Segunda Guerra Mundial:

Durante a 2ª Guerra Mundial, os índios da Inspetoria do Pará sofreram as pressões econômicas da intensificação da produção da seringa, além das inúmeras indústrias extrativistas e do início de atividades garimpeiras na região. Nessa época, Malcher viu americanos fazendo prospecções em várias regiões da Amazônia, e comprando terras ricas em minério, próximas às áreas indígenas. Concentrando seus esforços no aumento da produção econômica dos índios aldeados, a IR2 [2ª Inspetoria Regional] utilizou o ensino rural para ampliar a área plantada e a produtividade do trabalho indígena (FREIRE, 2005, p. 69).

A prática dessa política teve então duas missões principais que inclusive continuaram após 1945. Por um lado, pretendia-se fazer produtivas as terras demarcadas, mas o pedido de expansão só aconteceria se tivesse comprovação da produtividade do “trabalho indígena” aldeado, referente às atividades agrícolas. Por outro lado, era necessário ter um domínio e controle absoluto das terras, cumprindo com a bandeira “Integrar para não entregar”. Essas duas táticas levantaram críticas para o SPI, como apontadas pelos trabalhos da Comissão Parlamentar de Inquérito.

Na denúncia do depoente Edison Garcia, pode-se observar os meios empregados pelo SPI para seus objetivos, mas também a concepção dos próprios membros de uma ideia sobre a “natureza incapaz” do Indígena de tomar uma postura frente ao sentido de “propriedade”. Pelo qual, eram colocados rapidamente numa situação de servidão e escravidão, da qual o SPI estava se aproveitando, tergiversando a sua missão de “pacificação” na atração dos indígenas às Reservas:

O SR Depoente- O SPI, disse-o de início, atualmente está num trabalho de aumento ou ampliação da reserva, e todos quantos estavas em regiões que o Serviço considera parte da reserva -discutível, é verdade, mas para eles parte da reserva foram objetos de ataque dos índio. Êstes chegavam dizendo assim -e são informações que constam do processo à disposição da Delegacia Especial de Campo Grande, **“Ou vocês abandonam estas terras, ou vão morrer todos, porque os índios estão dispostos a botar para fora os portugueses que se apoderam de suas terras”** Se os índios não defendem o que é seu, como irão fazê-lo em seu nome? O Sr Relator -Razão pela qual o SPI armou os índios, segundo suas informações? O Sr Depoente -Inclusive com fuzis, O Sr, Relator -bastante grave essa afirmação. O Sr Presidente -Arma militar? O Sr Depoente - Sim. Dizem que é desde o tempo do Coronel Horta Barbosa. As pessoas abordadas por eles contam vários casos. Uma deles, o Sr, Alceu, que estava a caminho, na reserva, para verificar a área que lhe seria arrendada, encontrou 10 índios, com 10 fuzis novos. [...] O Sr Relatos -Militares? O Sr Depoente - Sim. (COMISSÃO PARLAMENTAR DE INQUÉRITO, 1968, p. 120).

Segundo o relatado, a suposta defesa dos “índios” pelas terras que foram demarcadas era apenas uma ação de disciplinamento militar por parte do SPI, mas não uma causa própria dos “indígenas”, guardando a ideia de que o “indígena” era constantemente utilizado para os propósitos de controle territorial dos diretivos do órgão público, sem estarem “esclarecidos” para tomar suas próprias decisões. Apesar de que a retirada dos “invasores”, seria uma ação estratégica para o aproveitamento econômico das atividades produtivas do posto, ela também foi a prova do caráter próprio de luta dos povos indígenas. Mostrando-se aptos para a defesa das “fronteiras”, no interesse militar, mas também, na luta pela terra e demarcação de seus territórios, colocaram-se pela primeira vez como donos das terras em relação aos kupe, não-indígenas.

Essa foi a primeira missão que teve o grupo de Krohôkrehum quando chegou na “Reserva Mãe Maria”, como condição para o usufruto dos castanhais que lhes foram prometidos pelos membros do SPI. Através dessa ação, foi reapropriado pelo próprio Krôhôkrehum aquela “identidade indígena” construída como narrativa para

afugentar os castanheiros: “Eu não fiz nada, eu sou, como gavião, só abre a asa, o caboclo não tem coragem para mexer conosco e morre por ele mesmo” (JÕPAIPARE, 2011, p. 51).

Segundo Iara Ferraz (1984, p. 51) o estereótipo de “bravos” foi aproveitado conscientemente pelos próprios Gavião, que se valiam do seus elementos culturais, como a pintura corporal, e das espingardas dadas pelo SPI, para manipular e dominar a ocupação da Reserva Indígena, rompendo com a ideia do “índio incapaz de defender o que é seu”.

Armar militarmente aos grupos indígenas era uma prática generalizada pelo SPI, implicando a desviação dos recursos nacionais de assistência ao “índio”: “Em novembro do ano passado [1963], cerca de 1 milhão de cruzeiros foram desviados da verba de assistência ao índios, para aquisição dos armamentos na Casa Nasser [...]” (COMISSÃO PARLAMENTAR DE INQUÉRITO, 1968, p. 112). Os Gavião, atraídos por meio de tesouras e facões, passaram a receber diretamente na Reserva Indígena Mãe Maria carabinas e armas especializadas de uso militar.

Segundo Miranda (2015, p. 122-123) o projeto das milícias nos territórios indígenas seria concretizado para os Gavião a partir da transição entre o SPI e FUNAI, sobretudo na gestão de José de Queiroz Campos como presidente da FUNAI entre 1967-1970, durante a qual foi criada a Guarda Rural Indígena (GRIN). Foi nessa época que dois membros do grupo dos Akrätikatêjê, da montanha, Parkrejimõkre e Jõnxarti foram enviados para receber instrução militar na Polícia de Minas Gerais, na 1a. Turma da GRIN. Segundo o pesquisador, esta ação seria uma forma de punição para indígenas “revoltados” contra o sistema opressivo da FUNAI, como foi denunciado pelo sertanista Antônio Cotrim, que trabalhou para o órgão público do lado dos Gavião nas turmas de atração dos demais grupos Jê, como os Kÿikatêjê da região de Frades.

De uma forma ou outra, o manejo de armas militares, a instrução recebida e as formas de interação entre os agentes tanto do SPI como da FUNAI foram cumprindo a missão de “preencher” o indígena com a vontade de servir à Pátria e se sacrificar por ela como a mais grande honra que poderia receber, tal como relata Pëpkrakte Konxarti³⁰, conhecido como Zeca Gavião (2024) e atual cacique da aldeia Kÿikatêjê na TIMM: “Era um grande orgulho poder fazer carreira militar, sempre tive

³⁰ Chegou no território quando tinha 10 anos com um dos grupos dos Akrätikatêjê guiado pela Ronoré, Mamãe Grande.

a vontade de servir no exército”. Zeca foi inscrito no exército e entrou no comando de serviço alimentar, mas teve que retornar ao território devido à gravidez da sua primeira esposa, desistindo da sua carreira militar.

Devido à falta da contabilidade e prestação de contas da renda indígena, considerado orçamento público, os dados referentes ao Relatório Figueiredo no volume 1 não apresentam informações específicas aos gastos em matéria militar. A destinação da receita aprovada para os postos era utilizada no pagamento de salários e diárias das pessoas que trabalhavam neles (geralmente comandantes, tenentes, coronéis), na aquisição de matéria prima, medicamentos, combustíveis, entre outros (COELHO, 1968, p. 55).

No entanto, para tornar produtivo o trabalho dos indígenas aldeados, os postos foram estruturados segundo os objetivos econômicos que Rondón tinha definido para a construção das Reservas Indígenas: 1) construção e instalação da agrovila; 2) formação, aperfeiçoamento, emprego da mão de obra indígena, assim como o envolvimento tecnológico em novos métodos de cultivo do solo; 3) organização cooperativista e extensão da prática cooperativista a todos os setores da economia e da vida social; e, 4) apoio na construção e manutenção dos estabelecimentos nas Reservas (LIMA, 1990, p. 73).

A materialização desses objetivos, seriam então: “[...] Uma boa oportunidade de melhorar o índice de civilização do índio, através desse trabalho ordenado, racional, de aproveitamento das terras e não deixando que o índio continue pescando e caçando, como na época do descobrimento do Brasil” (COMISSÃO PARLAMENTAR DE INQUÉRITO, 1968, p. 119). Embora procurassem desestimular a caça e a pesca tanto pelo SPI como pela comissão de Inquérito, a 2a. Inspeção não podia negar o peso econômico que estas atividades aportaram para os Postos de atração. Por um tempo, a caça e a pesca foram vinculadas à estrutura interna, como ocorreu no Posto Indígena Pedro Dantas, onde representaram 100% e 92% da renda indígena, respectivamente, entre 1960 e 1961; enquanto no Posto Indígena Trocará, representaram 53% da renda em 1960 (SPI, 1968, p. 133).

Porém, em 1961 e 1962 houve uma redução consideravelmente suspeita, tanto no aparente apagamento de dados sobre Postos de Atração, como na produção da renda indígena da 2a. Inspeção, investigada como corrupção e desvio do orçamento público (FREIRE, 2005). Uma forma de demonstrar a orientação

econômica dos postos, onde o extrativismo se consolidava como modelo econômico regional, segundo apresenta o resumo das atividades produtivas da 2a Inspeção de 1959 a 1962:

Quadro 1. Resumo das atividades produtivas da 2a Inspeção entre 1959-1962.

Atividade Produtivas dos Postos de Atração	1959 (Cr\$)	1960 (Cr\$)	1961 (Cr\$)	1962 (Cr\$)
Caça e Pesca	258.230,30	265.865,00	115.090,00	0
Produtos Agrícolas	23.050,00	19.820,00	19.000,00	43.850,00
Produtos Extrativos	533.274,30	443.938,60	270.360,00	396.130,00
Produtos Industriais	3.318,00	0	50.380,00	18.800,00
Pecuária	73.840,00	157.120,00	9.350,00	0
Eventuais	0	200.000,00	0	0
Produtos de origem Animal	0	0	0	3.750,00
Total	891.712,30	1.086.743,60	464.180,00	462.530,00

Fonte: Dados organizados pela autora e coletados do Volume 1 do Relatório Figueiredo (1968).

No quadro 1, é interessante observar como a “Caça e Pesca” era uma das atividades produtivas que estava no mesmo nível de: “Produtos Extrativistas”. Se considerar o fato da produção extrativista ser informada em 8 dos 9 Postos de Atração descritos desde 1959 a 1962, além da política de desincentivo realizada pelos SPI, a “Caça e Pesca” ainda continuou contribuindo entre 30% e 25% do valor total da renda indígena entre 1959 e 1961, sustentada apenas por dois postos de atração, até que foi completamente retirada. Escolha que, do ponto de vista econômico, foi completamente ineficiente, mas que, do ponto de vista militar, era necessária para a integração do país.

Nesse sentido, não bastava demonstrar que o “índio” categorizado poderia obter uma renda inclusive maior à atividade extrativista proposta pelos agentes do SPI, mas a concepção de progresso das elites brasileiras do momento colocariam estas atividades no passado colonial, delimitando assim o que poderia ser considerado ou não como “trabalho civilizado”. Os “indígenas” precisariam, então, de tutoramento para diferenciar as atividades consideradas primitivas das civilizadas e

fazer parte do Estado brasileiro como um orgulhoso “Trabalhador Nacional”, pensado na sua forma de sertanejo, extrativista, silvícola e patriota.

Essa condição para a definição do “indígena” segundo o tipo de atividade desenvolvida, colocou o povo Gavião em situação de trabalho escravo e compulsório durante o regime de exploração de castanha na Reserva Indígena Mãe Maria pelo SPI e FUNAI. Embora o Posto de Atração de Mãe Maria só tenha sido instalado oficialmente em 1964, encontram-se registros da renda produzida nele em 1959 e 1960, com valores obtidos da exploração da castanha por Cr\$120.000,00 e Cr\$ 60.000,00, respectivamente, para além dos arrendamentos dos castanhais à família Queiroz (SPI, 1968, p. 88; 94). A importância econômica dos castanhais de Mãe Maria sempre foi cobiçado, pois o lucro era grande, considerando propostas pelo triplo do arrendamento da época de 6 mil cruzeiros ao ano, segundo o que foi relatado pelo agente do SPI, Teles, para Antônio Cotrim Soares (1983, p. 12).

Essa situação começou a sair de controle quando iniciaram as construções da estrada PA-70, atual BR-222 ou Transamazônica por volta de 1965, onde o próprio João Anastácio de Queiroz Filho, ao ver a ocupação da área Mãe Maria por posseiros e castanheiros sem contratos de arrendamento que poderiam também invadir os castanhais sobre o seu controle, concordou em destinar recursos para a atração do grupo de Krôhôkrehum. Segundo Cotrim Soares (1983, p. 18):

A verdade é que a expansão da ocupação chegaria lá no castanhal dele. Ele prá se proteger concordou com o que eu disse - que o negócio é trazer o índio. Então ele me arrumou motor e gasolina.

A quebra do tempo Gavião com as rotinas de trabalho instauradas pelos encarregados do posto de atração fez da exploração da castanha uma atividade intensiva que ocupava o espaço e o tempo de atividades como a caça e a pesca. O grupo do Krôhôkrehum percebeu rapidamente que tinham que reaprender tudo o que já sabiam, mas do “jeito kupe”, porque se encontravam no meio deles:

Mas eles disseram que tinha que trabalhar, porque o Presidente (da FUNAI) estava achando ruim. “Eu quero que vocês trabalhem primeiro, eu quero que vocês mostrem o trabalho de vocês”. Mas eu disse que nós tínhamos que aprender primeiro, não podia ser assim não. Então ele me convidou e eu entrei, eu trabalhei, mesmo adoidado [doente]. Mas eu ajudei. Nós apostamos quem pegava arroz ligeiro [...]” (JÕPAIPARE, 2011, p. 88)

Fazer roça, catar castanha, fazer farinha, colher milho são atividades que eram realizadas desde sempre, desde o tempo dos Mamkatêjê, porém agora elas

teriam dono e tempo marcado para serem feitas. Em troca das suas próprias terras, os Gavião teriam que dar seu tempo e força vital à disposição do chefe do posto, como apontara Francisco Meirelles, chefe da 2a. Inspetoria:

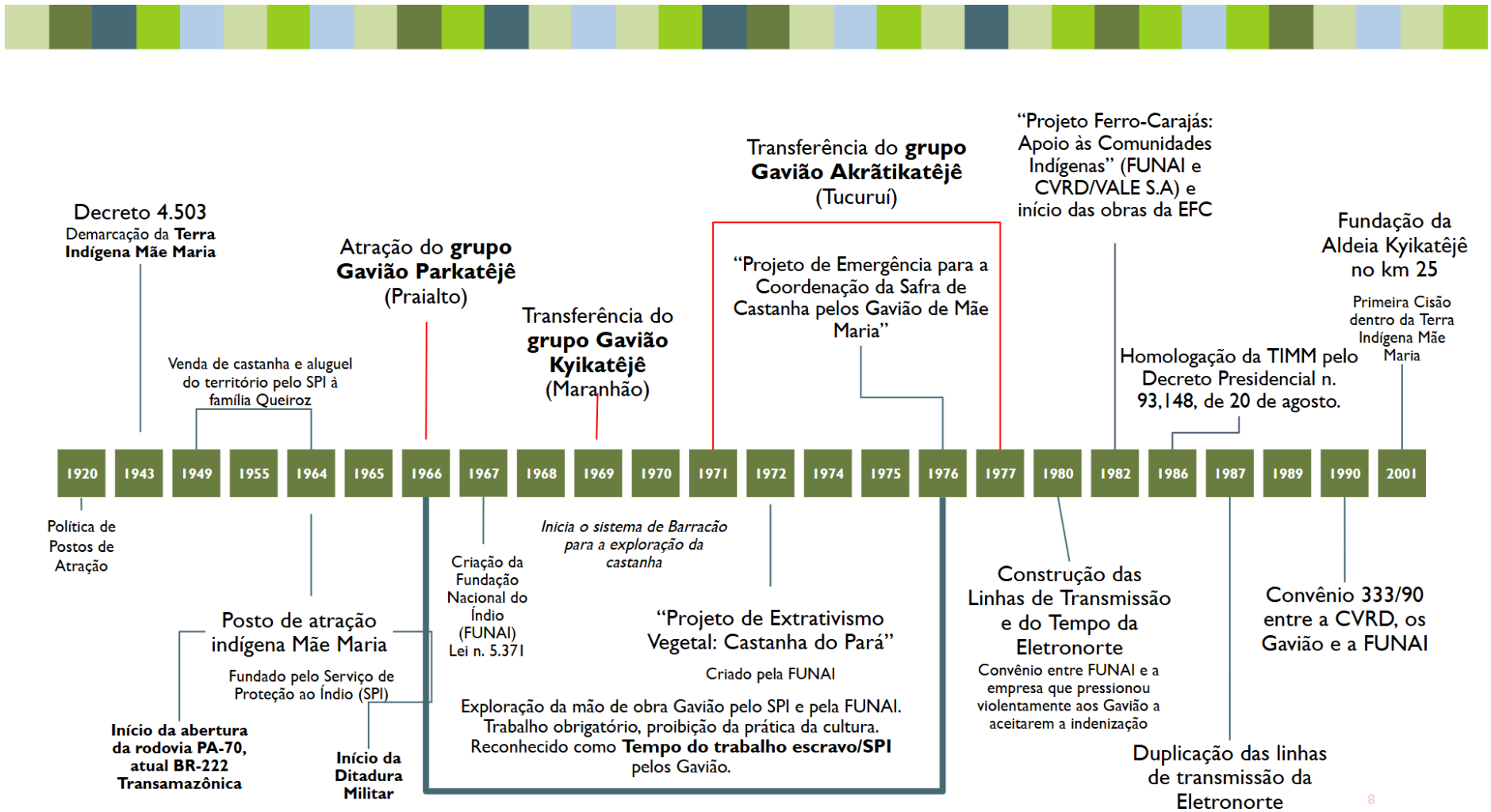
[...] ou se prepara o índio para fazer parte desta sociedade competitiva, dentro da qual ele passa a viver desde o momento que entra em contato conosco, ou, do contrário, ele vai ficar marginalizado, transformado em mendigo (Jornal do Brasil/RJ, 27/05/1973 apud FREIRE, 2005, p. 86).

Esses acontecimentos, para além da narrativa histórica criada pelos militares, ajudaram a produzir o atual cenário de conflito socioambiental e criar a passagem entre a tutela militar à tutela empresarial. Assim, de Itupiranga, subindo até Tucuruí e descendo de novo até o Maranhão, os grupos que ali estavam foram alcançados pelas agentes do governo e missionários, criando uma rota de “pacificação” que interceptava os caminhos dos Gavião pelo país Timbira.

Cada um dos três grupos Gavião teve que sair de seu território para contribuir ao desenvolvimento do país que chegou na região através dos projetos de ocupação empresarial e militar, com o fim de preencher o território com uma população útil: “se puder, ser convertida em formação produtiva e usada na criação de uma base industrial que propicie, por sua vez, o surgimento de uma corporação militar de primeira ordem” (MIYAMOTO, 1990, p. 52).

A síntese desta nova ordem nos apresenta um outro tempo, o tempo ocidental se impondo na sua sequência lógica à vida do povo Gavião, dividendo o tempo da cultura e da natureza em: “tempo do SPI”, “tempo do trabalho escravo”, “tempo da Eletronorte” e, hoje em dia, no “tempo da Vale S.A”, como apresentado no seguinte gráfico.

Figura 4. Linha do Tempo Ocidental na TIMM



Fonte: Elaborado pela autora a partir da literatura documental sobre o povo Gavião da TIMM

Os Kÿikatêjê tiveram que deixar suas terras tradicionais, próximos do igarapé de Frades, no estado do Maranhão, por causa dos violentos conflitos com os grileiros da zona e com a Companhia Industrial da Amazônia (CIDA) que resultou no quase extermínio do grupo (ARAÚJO, 2010, FERNANDES, 2010). Local, que após sua partida converteu-se na cidade de Cidelândia, em 1969, expressão concreta do controle territorial da empresa; Cid (Companhia Industrial da Amazônia) e lândia (terra de).

Desse modo, no mesmo ano que os Kÿikatêjê foram removidos para o interior da TIMM, foi proclamado no seu território tradicional a aparição de uma cidade empresarial, apagando a memória da presença dos Kÿikatêjê na história da cidade pelos pioneiros/invasores. Situação similar aconteceu com o grupo da montanha, os Akrãtikatêjê. Expulsos de suas terras, para serem inundadas na construção da Hidrelétrica de Tucuruí pela empresa Eletronorte, chegaram à TIMM em pequenos grupos entre 1974 e 1977 (FERRAZ, 1984, p. 48-56).

Os Parkatêjê tiveram um contato diferenciado, porém não mais favorável ou em melhores condições que os outros grupos Gavião. Com a promessa de “enricar”³¹ do extrativismo vegetal, do “bom trato” do SPI e da sensação de fartura nas roças que viram quando foram inspecionar o local - tática de trabalho do posto para a atração dos indígenas -, além de outros fatores, o grupo Parkatêjê aceitou se instalar no território, em 1966. Em 1974, já se encontravam os três grupos atraídos, aldeados e cercados no mesmo pedaço de terra, sem condições de poder sair e sob o “cuidado” da equipe técnico-militar do SPI (FERRAZ, 1984).

Em decorrência, evidenciamos uma construção social, em andamento, de um sujeito disciplinado para ser trabalhador que, além de ter um determinado status de cidadão moderno, é indígena. Pelo que questionamos, neste primeiro capítulo, as categorias, traduções instauradas e pensamos outros caminhos para recuperar nas narrativas indígenas, os seus sentidos “roubados” historicamente das palavras na língua Jê, assim como as suas representações simbólicas.

³¹ Enricar teve muitos significados, para o SPI significava fazer dos Gavião moradores das terras para expulsar o extrativismo ilegal como mostra os estudos de Lara Ferraz (1984) e Roberto da Matta e Laraia (1978); enquanto para os Gavião “enricar” significava boas terras para a caça, para coleta, para pescar, para comer sem ter mais conflitos com os demais grupos regionais, tal como afirma o líder do grupo do Cocal, Krohôkrehum: “Ele nos serviu, colocou comida no prato, pegou colher, pôs comida na minha boca e na boca de todo mundo que estava comigo. Eu achei bom demais! Eu pensei que ia ser daquele jeito o tempo todo” (JÓPAIPARE, 2011, p. 39).

2. SOBRE UMA ETNOGRAFIA DO TRABALHO GAVIÃO: UMA OUTRA FACE DO CUIDADO

Para des-cobrir o circuito do capital da Vale S.A que impacta a vida dos Gavião no território, não podemos somente partir da chegada da empresa em 1982. Antes dela, já existia um caminho aberto para a instalação desse circuito, como política indigenista da construção do Estado brasileiro, sob o gerenciamento militar dos territórios amazônicos. Um projeto que levou às relações predatórias com a natureza para dentro do território Gavião, através do disciplinamento militar do “trabalho”, visto como elemento integrador dos povos indígenas à identidade brasileira. Ele foi “apreendido” para subtrair suas práticas culturais, colocando uma relação de “trabalho civilizado” onde antes estavam as relações de cuidado dos modos de vida Gavião.

Portanto, no lugar de fazer uma etnografia do cuidado, propomos partir do esforço de tornar visível a lógica externa que tenta manipular e controlar as formas simbólicas de dentro da cultura do povo Gavião; a fim de achar e compreender os meios pelos quais se coloca o “trabalho” no centro das relações da construção identitária do “indígena”, como projeto político do Estado, mas não como sujeito político de direitos.

A necessidade de falar sobre “trabalho” para tratar do “cuidado” aparece mediado pelos conflitos socioambientais do território numa dupla invisibilização; pois embora o “trabalho” seja um sistema ocidental que invadiu o território e a vida dos Gavião no projeto civilizatório de integração do Estado brasileiro, só sua versão colonial consegue ser visibilizada e aceita em pleno século XXI. Limitando assim o que poderia ser colocado como “trabalho indígena” no agora. Por exemplo, as próprias relações de cuidado mobilizadas na ocupação do território e aproveitadas empresarialmente.

Dessa maneira, apresentam-se as formas de trabalho que foram apreendidas pelos Gavião na época do SPI e da FUNAI, durante a atração e exploração dos três grupos Jê no período econômico de extração de castanha; definindo as condições de trabalho que seriam naturalizadas para povos indígenas ao longo do território nacional. Na segunda parte, discutem-se as formas como, após a constituição da aldeia Kÿikatêjê, tem-se experienciado a transformação deste trabalho ocidental, a

partir dos impactos dos empreendimentos, mais especificamente, das negociações jurídicas tanto com os não-indígenas como no convênio com a Vale S.A que criaram outra percepção do sentido entre trabalho e cuidado, desenvolvendo atividades que anteriormente não existiam como “obrigações” do cuidado.

Este capítulo traz a pesquisa bibliográfica e as entrevistas realizadas para demonstrar um dos primeiros aspectos dentro dos quais foi se materializando a entrada do capital estrangeiro na construção, por parte do Estado, de um trabalho genericamente associado ao “trabalho escravo”. Símbolo do processo de modernização da nação brasileira no início do século XX.

2.1. Trabalho aldeado: “A terra tem dono e o trabalho também”

Historicamente, tal e como mostra Cunha (1992, p. 149), existia desde a época imperial uma disputa pelo trabalho indígena seja ele forçado, compulsório ou remunerado em casos particulares, mas não uma concepção de um “trabalhador indígena” como consequência lógica dos ofícios e trabalhos exigidos. Separando o “trabalho” do “indígena”, mantido no status de subalterno, dependente e incapaz:

As conclusões que se tiram de tais análises são que, se se quer sujeitar os índios ao trabalho, deve-se ampliar suas necessidades e restringir simultaneamente suas possibilidades de satisfazê-las. Diminuir seu território e intrusá-lo, “tirar-lhes os coutos”, ou seja, confiná-los de tal maneira que não possam mais subsistir com suas atividades tradicionais, é, como vimos quando tratamos de terras, uma das medidas preconizadas. Além da dependência que assim se cria, o desejo de instrumentos de ferro, quinquilharias, roupas - sem falar da proscrita mas onipresente cachaça - inicialmente oferecidos para criarem os hábitos e posteriormente vendidos, devem induzi-los ao trabalho e ao comércio.

Esta medida do período colonial que continuou no século XIX, comentada por Cunha (1992), inspirou as ações de Rondón na política indigenista da República, com o objetivo de finalizar a transição do indígena para o trabalhador nacional sob a assistência e proteção do militar. Razão pela qual Rondón insistiu tanto na organização dos povos indígenas em pequenas porções de terras, pois o contrário seria permitir a prática e reprodução de seus padrões culturais e “caminhar no sentido oposto dos interesses nacionais” (LIMA, 1990, p. 72). O aldeamento dos “índios” no meio dos não-indígenas seria a condição para que fossem trabalhadores nacionais, acostumando-se com as próprias necessidades do brasileiro, sem ter espaço nem tempo suficiente para viver segundo às suas tradições.

Itens como sal, café, tabaco, arroz, açúcar, botas, calças, sapatos, entre outros tornaram-se necessários no dia a dia dos Gavião, quando chegaram na Reserva Mãe Maria. A mudança na alimentação foi uma das primeiras formas de sujeitar a subsistência dos Gavião às necessidades dos não-índigenas, numa dinâmica de “dar” para depois “tirar”, ampliando suas necessidades e diminuindo as formas de satisfazê-las. Por isso, as táticas de atração dos postos implicaram ter à disposição uma roça farta para coleta antes da chegada de qualquer grupo indígena, assim como cozinhar, dar comida e acompanhar nas tarefas como parte da política de assistência e proteção.

Eles mandavam: “Rapaz, vai trabalhar! Só vive jogando flecha? Vão trabalhar, índios vagabundos! Nós falávamos: “Rapaz, faz comida pra nós, como vocês faziam primeiro, como vocês faziam pra nós; vocês botaram colher na boca da gente! Nós ainda não aprendemos a comer, rapaz!” (JÕPAIPARE, 2011, p. 91).

A fala de Krôhokrenhum acima mostra essa relação entre trabalho e comida que foi colocada na TIMM pelos membros do SPI como forma de aderir às estruturas de trabalho de fora, os modos de vida dos Gavião. A naturalização da condição de trabalho iniciava-se através das necessidades de “coisas” que tornaram-se primárias. Aprender a usar colher, prato, e os demais utensílios relacionados a uma atividade realizada anteriormente com as mãos, significaria entrar nas relações que condicionaram seus modos de vida daqui em diante, segundo adverte Aiãna Kutapti (2025), indígena Akrâtikatêjê, numa entrevista sobre a chegada na “Reserva Indígena”: “[...] comprar calçada, calção, sabonete, tudo precisava, não é, como já tava no meio do kupe, tudo isso precisa”.

Arnaud (1975, p. 50) mostra os diferentes atritos que surgiram dessa relação como produto da política paternalista que foi implementada pelo agente do posto. Antes de dar o seu trabalho para os encarregados, o líder dos Parkatêjê questionava sempre o próprio trabalho do SPI, pois eram cientes que os agentes do posto eram “pagos” pelo governo para trabalhar em benefício dos “índios”. Mas compartilhar o usufruto da produção gerava tensões, pois como expressaram num dos desentendimentos pela produção de farinha: “[...] além de haverem participado do trabalho eram ‘os donos das terras’”.

A prática do discurso assistencialista para converter os Gavião em “trabalhadores nacionais” deu-lhes as ferramentas para se posicionarem, também, como donos tanto das terras como de seu trabalho, empreendendo diferentes

estratégias para declarar sua autonomia e recuperar sua propriedade: “Caboco dizia para nós tomarmos a farinha, que farinha não era dele, porque ele não tinha feito” (JÕPAIPAIRE, 2011, p. 92).

Porém, essas dinâmicas simbólicas de “recuperar” ou “pegar” a produção, realizada pelos próprios Gavião, dos agentes do posto foram cortadas quando, da política paternalista do SPI, foi colocada uma política empresarial. Iniciou-se, o que foi conhecido como o “tempo da FUNAI” e do “trabalho escravo”: um período de 10 anos de trabalho em condições precárias. Segundo Beltrão (2018, p. 79), este tipo de organização da mão de obra indígena foi entendido, desde o Relatório Figueiredo (1968), como “associado a não remuneração e a péssimas condições de trabalho que gerava vidas precarizadas pela operação de poder desfechada pelo Estado”.

Como apontam Ferraz (1984;1998), Arnaud (1975), Miranda (2015) e Sompré (2021) foram os objetivos empresariais dos postos indígenas que levariam em 1967, com a transformação do SPI na FUNAI, a implementação do sistema de “barracão” ou “aviamento” e às formas de controle territorial através da utilização de “capitães” e “fiscais” indígenas dentro dessa lógica de trabalho. Este sistema além de naturalizar as condições precárias, também mantinha um “mercado cativo”, pois tudo o que era preciso para a exploração da castanha era dado a crédito, descontado dos valores da produção, que nunca cobriam a totalidade da dívida do trabalhador no “barracão”. Segundo Arnaud (1975, p. 14), o aviamento padrão do coletor de castanha consistia em: “1 espingarda de cartucho, 1 lanterna, munição de caça, pilhas, 1 farol, 1 ou 2 pares de botas, café, açúcar, sal, feijão, arroz, fumo, fósforos, querosene, papelinho, cachaça e sabão”.

Nesse sistema foram atraídos e inseridos os grupos Kÿikatêjê em 1969 e Akrâtikatêjê até 1975. Pois, para além dos conflitos que cada grupo enfrentava antes de chegar na Reserva Mãe Maria, a sua remoção era necessária para aumentar a mão de obra indígena, aumentando, assim, a renda indígena aproveitada pelos postos de atração, segundo o estipulado no estatuto da FUNAI. Os trabalhos apreendidos desse sistema educaram toda uma geração jovem dos grupos atraídos, como adverte Pepkrakte, Zeca Gavião (2019), quando lembra a sua chegada em Mãe Maria, onde no km 25, a castanha era lavada e medida em caixas-padrão:

Aí quando eu vim para cá, pro mãe maria, eu tinha uns 9 a 10 anos , comecei a observar o pessoal trabalhando aqui também, e era do mesmo jeito que era lá, só que aí já tinha carro para cá. Aí nós vimos, os jovens, a **obrigação deles era trabalhar, era lavando a**

castanha e carregar o caminhão para mandar para Belém . Aí eu trabalhava de carregar os caminhões, só os jovens. Aí nós trabalhava, mandava para Belém, só que a gente nunca ganhou nada, só comida mesmo [...] Aí que era o problema, era o pessoal da SPI [FUNAI], só fumo, tabaco. Ele fazia assim: Eles colocavam o rancho, mas se a comunidade consumia é como se nós estivesse pagando o rancho que nós comemos. Era assim que eles trabalhavam com nosso pessoal, faziam de escravos, né.

A figura do “capitão” foi essencial para a integração desses grupos ao sistema de trabalho escravo. Krôhôkrehum, que tinha sido já reconhecido como “Capitão”, desde seu contacto com o tenente Hilmar e o Frei Gil, depois reafirmado como tal na Reserva Mãe Maria por Antônio Cotrim e Jaime Pimentel, era o encarregado de “pacificar” os “caboclos brabos”, como foram considerados os Kÿikatêjê. A integração dos demais grupos Gavião às rotinas de trabalho significava o aumento dos ganhos tanto dos agentes da FUNAI, como do Krohôkrehum, pois as “responsabilidades” e poderes conferidos lhe permitiam ganhar pela produção dos outros indígenas para “pagar” a sua administração (FERRAZ, 1998; ARNAUD, 1975).

Este vocabulário militar já apreendido dentro da própria atividade extrativista, chamando de “capitão” quem organiza a “tropa” para o trabalho na extração de castanha, passou a ser parte das relações clientelistas durante o tempo da FUNAI, beneficiando os agentes do posto e garantindo a exploração do trabalho dos grupos indígenas pelas suas próprias chefias.

O pagamento das “comissões” aos “capitães” passou a se constituir em uma prática usual dos agentes tutelares regionais nas aldeias da bacia do Xingu, onde o sistema de exploração econômica de castanha (substituída depois pelas madeiras-de-lei), tinha estabelecido relações clientelistas com as chefias tradicionais ou não, instituídas como mediadoras; a “comissão” pelo papel do “capitão” de incentivar e organizar, na aldeia, o trabalho para a extração da safra, era estipulada previamente pelos agentes tutelares regionais, em geral, mediante intensa negociação (FERRAZ, 1998, p. 90).

A gerência empresarial realizada no interior do território, colocou a administração indígena no circuito oculto de traspaso de valores, agora recebidos pelo “capitão” que não precisava se submeter às jornadas intensivas de trabalho de extração da castanha. Krôhôkrehum podia continuar se dedicando à prática da sua cultura na caça, pesca e confecção de artesanatos, enquanto recebia 40% dos valores da produção da castanha, para garantir, segundo Arnaud (1975, p. 51), as

munições de caça, querosene, sal, entre outras coisas para os grupos sob sua chefia.

O “capitão”, entretanto, não concordava com o poder tutelar da FUNAI, pois sempre apresentou reclamações sobre a desnecessária captação dos lucros do trabalho Gavião pelos agentes do posto. A aplicação desses recursos em assistência sanitária e escolar, veículos e construção de imóveis, obtidas como necessárias aos serviços de assistência, não deveria ser gerenciada por externos, nem sair do próprio trabalho indígena, mas do Estado diretamente e da sua política de conversão do indígena em “trabalhador nacional”. Assim, o “dízimo da renda líquida anual do patrimônio indígena” era parte constitutiva do patrimônio da FUNAI, utilizado para “emancipar” economicamente os povos indígenas sob sua tutela (ARNAUD, 1975). Mas, a aplicação dessa medida implicava retirar das mãos dos Gavião todo e qualquer produto de seu trabalho.

O trabalho escravo não era a única forma de exploração. Muito adotado também era a usurpação do produto do trabalho. Os roçados laboriosamente cultivados, eram sumariamente arrebatados do miserável sem pagamento de indenização ou satisfação prestada. Tudo - repetimos sempre - como se o índio fosse um irracional, classificado muito abaixo dos animais de trabalho, aos quais se presta, no interesse da produção, certa assistência e farta alimentação. A crueldade para com o indígena só era suplantada pela ganância. No primeiro caso nem todos incorreram nos delitos de maus tratos aos índios, mas raros escaparam dos crimes de desvio e apropriação ou de dilapidação do patrimônio indígena (FIGUEIREDO, 1968, p. 4914).

A FUNAI absorveu totalmente a produção Gavião em relação à castanha, assim como promoveu a entrada de não-indígenas no território para exploração dos castanhais. Sem contrato de arrendamentos, mas através do mesmo sistema de “barracão” e “aviamento” imposto para os Gavião, os regionais ingressaram também nas fileiras do trabalho análogo ao escravo que imperava no território. Diferenciando entre os preços para regionais e para os grupos Gavião, disfarçaram os interesses empresariais em acréscimos das porcentagens dados à produção indígena, pagando até 50% a mais por hectolitro de castanha, daquele pago para os não-indígenas (ARNAUD, 1975; SOMPRÉ, 2021, FERRAZ, 1984; 1998).

As vitórias que por vezes eram dadas ao “capitão” por ter conseguido uma participação e negociação mais “justa” no mercado de castanha de Marabá, servia para manter a lógica de usurpação do produto do trabalho indígena (FERRAZ,

1984). No final, a FUNAI precisava valorizar mais o trabalho indígena do que o trabalho regional, pois assim engrossava seu próprio patrimônio.

Como apresenta Arnaud (1975, p. 51), a FUNAI aproveitava 100% dos valores da venda da castanha, destinando uma parte à reprodução do trabalho escravo e outra parte a “assistência comunitária”, muitas vezes questionada pelos Gavião que tinham que aceder aos serviços da cidade de Marabá por falta de saúde e educação no território.

A FUNAI reinveste 45% do líquido obtido no mesmo projeto, destina 45% para a assistência comunitária aplicando o saldo de 10% na construção de casas padronizadas para os habitantes da aldeia próxima do Posto. Verbas para a construção da escola, hospital, poço e reservatório estavam sendo fornecidas através dos fundos da FUNAI (ARNAUD, 1975, p. 51).

Mas, Como ressalta Ferraz (1984, p. 64), do 45% dos valores obtidos na comercialização da safra, destinados à “assistência comunitária” dos Gavião, eram uma fachada dos agentes tutelares para aprofundamento da cadeia produtiva do trabalho escravo.

[...] só o Posto se beneficiava com a instalação de benfeitorias, em geral construções em alvenaria com vistas à maior racionalização da administração e da produção das safras seguintes (sede, escola e o “hospital” que acabou por se transformar em depósito de castanha).

Dez anos desse sistema, empreendido formalmente através do “Projeto de Extrativismo Vegetal: Castanha-do-Pará” em 1972, não deixaram hospitais, escolas nem sedes como resultado da aplicação do recurso vindo do projeto. Apenas construções que servissem como depósitos. Foi em 1972 que o grupo dos Kÿikatêjê foi vinculado à exploração da castanha, tendo como “capitão” o Kinare, indígena do grupo dos Akrâtikatêjê, vindo de Tucuruí. Embora tanto Krôhôkrenhum como Kinare tenham sido os responsáveis por motivar os grupos Gavião para o trabalho, também tinham que responder ante as demandas dos bens industrializados exigidos pelos seus grupos: “do Trinta” e do “Maranhão”, como eram chamados pelos agentes do posto.

Continuando ainda com os preceitos militares do SPI, os Gavião e os kupe, regionais, trabalharam lado a lado nesse sistema “naturalizado” dentro da própria atividade extrativista da castanha (FERRAZ, 1984), apreendendo o “trabalho civilizado” com os próprios regionais como objetivado pelo órgão para sua integração. O trabalho análogo ao escravo reconhecido pelo levantamento de casos

apresentados pela Comissão de Inquérito (1968), foi estruturado somente como tal no código penal, no artigo 149, a partir da sua reforma em 2003, colocando 4 elementos que por si só são suficientes para o reconhecimento deste trabalho: 1) trabalho forçado, 2) jornada exaustiva, 3) servidão por dívida e 4) condições degradantes.

Esses quatro elementos foram vivenciados pelos três grupos Gavião, inclusive pelo próprio Krôhokrenhum, pois nem o capitão foi salvo dessa cadeia de exploração, como relatado a Lara Ferraz (1984, p. 53): “Aí ele deu cada um 200 cruzeiro para todo mundo, descontaram com rancho! ...ele me deu espingarda, aquele rifle que eu tinha ..22.. aí me deu, descontou com dinheiro, tanto dinheiro que foi perdido”.

Segundo Concita Sompré (2021), o trabalho indígena na exploração da castanha é o mais qualificado pelo conhecimento tradicional que envolve saber “andar na mata” carregando mais de 70 kg por pessoa, assim como a resistência para fazer longas caminhadas. Como aponta a autora indígena, através da corrida de tora, os Gavião já tinham a preparação física dentro da sua cultura para realizar as atividades de um “bom castanheiro”. Esse saber-fazer dos Gavião foi tirado de seu contexto cultural e colocado à disposição dentro do contexto empresarial de lucro pelos encarregados dos “barracões”: a FUNAI, criando jornadas que colocavam no limite a preparação física dos Gavião.

Os patrões exploratórios disfarçados de uma falsa “tutela”, submetiam os Gavião a uma jornada de trabalho de mais de 12 horas, durante todo o período da colheita que chegava a durar mais de três meses, sem direito a uma alimentação digna e horas de descanso (SOMPRÉ, 2021, p. 38).

No entanto, se por um lado o trabalho escravo foi a cadeia produtiva da castanha envolvendo os homens e garotos de 10 anos em diante, as mulheres e meninas não participaram diretamente dela, conseguindo paralelamente criar outras formas de saída dos produtos do território, tanto castanha, como peles, caça, artesanato e frutos silvestres. Com jornadas extensivas para os homens e garotos, só as mulheres conseguiriam ter o tempo necessário para criar excedentes das outras atividades e ainda comercializar sem interferência dos encarregados do Posto nem do “capitão”.

As transações comerciais presenciadas pelo Arnaud (1975), com viajantes dentro da própria aldeia ou nos centros urbanos de São Félix e Marabá, mostravam

uma rota de saída tanto de artefatos como arco, flecha, colares; assim como de alimentos. Entre eles, a castanha que por vezes poderiam recuperar próxima à aldeia, ou que seus esposos conseguiam guardar sem que o fiscal percebesse, para poder comprar bens industrializados e comida nos finais de semana, dias de repouso dos trabalhadores indígenas.

Além do “capitão” que se ocupava como caçador no tempo da safra para a subsistência das mulheres e crianças que permaneciam na aldeia, as próprias mulheres também desenvolviam trabalhos nas roças e procuravam alimento para as suas famílias. Foram elas que conseguiram segurar e sustentar a própria família, pois a remuneração pelo trabalho era dada só aos “capitães” e aos “fiscais”, além de ser pagas anualmente, 6 meses após a safra, com valores calculados em Brasília para encobrir o desvio do dinheiro (FERRAZ, 1984; 1998).

Segundo a pesquisa de Ferraz (1984, p. 69), embora os regionais fossem “contratados” nesse sistema para a extração de castanha das grandes “colocações”³², sendo os responsáveis pela maior produção de castanha da Reserva Mãe Maria, as inconformidades presentes na distribuição da renda líquida foram materializadas estrategicamente na baixa da produção dos indígenas: “Nas safras de 1974 e 1975, por determinação de Krohokrenhum, deixaram de extrair toda a produção estimada pelos agentes tutelares locais, enquanto uma forma de manipulação pelo grupo das relações ali implementadas”.

O controle armado que por vezes praticavam os agentes do posto, para “acordar” com tiros os indígenas e encher o caminhão da FUNAI nas madrugadas (SOMPRIÉ, 2021), foram aos poucos criando as rupturas necessárias entre os capitães e os agentes do posto. Assim foi possível perceber as relações de coerção e submissão por trás do “trabalho civilizado” apreendido com a FUNAI, tal e como relata Ferraz (1984, p. 71-72):

“Não falar”, “trabalhar calado”, ou seja, “sem reclamar”, era a conduta sancionada pelos representantes regionais da agente tutelar, que remetia à coerção implícita no sistema de produção da castanha, de caráter semi-servil, como se verificava. A “submissão” pretendida só seria legítima, como afirma, Krohokrenhum, no caso de relações envolvidas num sistema de atitudes bem definido, como entre “pai” e “filho” ou entre “patrão” e “empregado”.

³² Lugar dentro da floresta aberto para a extração de castanha.

“Eu não sou teu filho não, eu também sou empregado de vocês não” foram as palavras de Krôhokrehum, escritas por Ferraz (1984, p. 71), que em 1976 deu início ao rompimento dessa relação imposta pela FUNAI, e da obrigatoriedade do trabalho para os Gavião. Foi nesse ano que decidiram não trabalhar mais para a FUNAI, mas para a comunidade através do “Projeto de emergência para a coordenação da safra de castanha pelos índios Gavião do Posto Indígena Mãe Maria (PA)” com a ajuda da antropóloga Iara Ferraz (1984, p. 87): “Agora ninguém me manda! eu faço!”.

As relações de poder instauradas dentro do trabalho escravo revelam as formas como foi pensada essa dependência entre “indígena” e “trabalho”, para criar um “eterno subalterno” vinculado ao projeto de sociedade. Essa subalternidade seria específica de um novo processo tanto político como econômico de produção de espaços e de ordenamento do capital, sobretudo para territórios amazônicos (HARVEY, 2005). O trabalho escravo foi colocado, então, como um trabalho compulsório na margem ambígua da legalidade pelo próprio Estado para a integração dos Gavião à sociedade nacional. Nele, procurava-se o reconhecimento do Estado como “pai-patrão” numa relação de adoção, mas não de afinidade, que pudesse entrar no centro das relações sociais dos próprios Gavião e que foi recusada inúmeras vezes por eles.

No entanto, os Gavião demonstraram ser inclusive melhores patrões do que o próprio Estado durante a safra da castanha de 1976, tendo sido reconhecidos pelos regionais que continuaram trabalhando nesta atividade, mas sem sofrer descontos de imposto no “barracão”, segundo relatório realizado pelo Kruwa Gavião:

[...] os proprio índios botaram os civilizados para cortar castanha para os índios e os índios pagava trinta e dois cruzeiro para os civilizado. NÃO tinha desconto emposto [imposto] de renda - era livre os índios pagava os kupem, aí kupem ficou muito satisfeito com os indios (KRUWA apud FERRAZ, 1984. p. 76).

Interessante ressaltar que, embora os Gavião tenham recusado o sistema de trabalho escravo e se revelado contra a coerção dos agentes do posto, os regionais que precisavam continuar trabalhando na safra, para pagar suas dívidas obtidas das safras passadas, não acompanharam a recusa a esse sistema. Os Gavião foram aceitos como “patrões” mais civilizados do que os anteriores chefes do posto.

As figuras de “capitães” e “fiscais” já estavam instaladas no território e foram mantidas para o gerenciamento dos trabalhos, que passaram da esfera individual para o trabalho coletivo dentro do grupo indígena, enquanto os regionais

continuavam com o sistema de controle individual naturalizado. Porém, a fiscalização realizada pelos Gavião desempenhava-se na esfera administrativa-financeira, pois agora a motivação para o trabalho era comunitária, sem precisar a estrita vigilância para “pegar peão” como no tempo da FUNAI: “[...] naquele tempo, se pegasse um peão também tá valendo 100, tem que pegar um peão, prender, que estavam roubando as coisas” (AIÃNA, 2025).

Segundo Ferraz (1984), os bens industrializados eram distribuídos tanto antes como depois da safra, recolocando na frente as relações tradicionais. Essa ação implicou o retiro da “obrigatoriedade” ao trabalho, vindo junto com o acesso a arroz, feijão, sal, açúcar, café, óleo, sabão, fumo e munição. Foi, então, desenhando-se a própria adaptação dos trabalhos realizados num sistema empresarial de exploração de castanha que agora era reapropriado pelos Gavião. O fato de poder ser autônomo de seu trabalho no seu território retirou a influência do órgão tutelar, pois demonstraram que não precisavam de disciplinamento para obter os lucros dentro do sistema de “trabalho civilizado”.

O saber-fazer sempre foi valorizado dentro da cultura do povo Gavião, e sua submissão ao disciplinamento do trabalho foi apenas uma desculpa para dominar e controlar a mão de obra indígena aldeada nas figuras de Reserva Indígena pelos militares do SPI e da FUNAI. A política indigenista, então, não tratava de converter o indígena em trabalhador nacional, pois como trabalhador seria sujeito de direitos, mas manter nele o status colonial defendido dentro de sua própria categoria relacional, para assim poder ter propriedade e usufruto do seu trabalho.

A empolgação expressa nos relatórios realizados pelo Kruwa Gavião, reproduzidos pela Iara Ferraz (1984), sobre a sua experiência de trabalho em diferentes domínios, demonstra o início de novos cenários de ocupação para os indígenas dentro das relações com os kupe, não-indígenas. A satisfação de ter realizado o trabalho que, geralmente, faziam os kupe, mostra a capacidade dos Gavião de poder competir, lembrando as palavras de Francisco Meirelles, contra os não-indígenas, e ainda ganhar deles quando não são subalternizados.

[...] trabalho de conta corrente - então eu gostei demais, então foi serviço melhor que eu encontrei, tinha que fazer estoque de quantos mercadorias chegava e quantos saia de uma cantina para outras tinha que receber todas mercaduria que chegava e quando mercaduria acabava eu fazia a lista do que não tinha para poder compra, quando enchia as folha ia presta conta com os civilizado. E OUTRA COISA, SENDU ENCARREGADU DU DEPOSITO DE

CASTANHA recebia castanha dos castanheiro e dos tropeiro, fazia vale dos tropeiro e dos castanheiros. ENCAMINHAVA OS CAMINHÃO PARA BELEM, carregado de castanha, todus esses serviço e este indios fazia [...] (KRUWA GAVIÃO apud FERRAZ, 1984, p. 77-78).

Em decorrência, os Gavião desempenharam não só os trabalhos de “cantineiro”, encarregado do depósito da castanha, mas também de representantes da chefia interna e mediadores face às negociações com regionais, além de conselheiros internos da cultura nos processos decisórios do projeto. Foram também administradores, que junto do novo chefe do Posto, um “novato” nos interesses da FUNAI segundo as exigências de Krôhôkrenhum, faziam controle financeiro da safra através da elaboração de livros-caixa. Operações de registro de débitos e créditos que eram esclarecidas pela auxiliar de ensino na escola do Posto.

Como mostrado por Lara Ferraz (1984), a independência e autonomia no projeto da safra gerenciado pelos Gavião precisava de intervenção externa para poder realizar a comercialização da castanha diretamente com os exportadores. O trabalho concatenado dos Gavião com o chefe do Posto Indígena Mãe Maria, a auxiliar de ensino, os indígenas alfabetizados, e a própria Lara Ferraz como coordenadora do projeto, provou o seu reconhecimento aos regionais como “produtores indígenas”. Os Gavião abriram o seu próprio espaço de inserção tanto na economia da região como na sociedade nacional, conhecidos como “índios ricos” e não mais como “índios bravos”, donos dos castanhais de Mãe Maria.

Esse prestígio lhes proporcionou acesso também a créditos bancários e financiamento privado, cada vez que a FUNAI fazia uma retenção dos recursos para a inviabilização da extração da castanha, assim como daqueles recursos destinados às atividades programadas nas áreas de educação e saúde. O financiamento externo envolveu outras relações propensas de manipulação e aproveitamento por parte dos regionais sobre a nova situação dos Gavião, criando um outro processo de endividamento que legitimaria de novo o poder tutelar da FUNAI.

Não seria mais através de “barracões”, mas de bancos e empréstimos privados que seria ativado o jogo político de manipulação para fazer retornar os Gavião ao seu estado de “tutelados” e de trabalhadores escravos. Porém, como ressaltou Krôhôkrehum, eles já tinham superado esse estágio, adaptando-se aos novos tempos: “Agora eu sou outro! Agora eu acordei” (FERRAZ, 1984, p. 85).

Assim como Kruwa, Aiãna desde seus 12 anos procurou saber-fazer diferentes trabalhos, transitando constantemente nas relações entre os Gavião e não-indígenas. Essas relações foram complexificadas no modelo econômico de desenvolvimento proposto para territórios amazônicos e nos projetos de empreendimento de empresas privadas e nacionais que cortam o território.

Comecei entrando na SPI, fui na diarinha para ganhar roçando, ou limpando, ou varrendo, ou capinando, já comecei por aí. Depois fui pra fiscal [...] trabalhei dois anos, mas não é para mim não, não dá. Aí eu voltei para roça, foi experimentar a broca na roça, também não foi para mim não, a roça é muito pesada. Mas era novo ainda, fui começando, se destacando em alguma coisa [...] Fui fiscal [agente de atração da FUNAI], voltei de novo para comunidade para trabalhar em castanha [1976], depois saí fui trabalhar para kupe. Experimentei tudo, de tudo eu aprendi. Fui trabalhar pra kupe, aí não dava certo, trabalhar para os outros, ser mandado pelos outros, não é para mim, aí voltei. [...] eu adoeci em 79, porque eu tava trabalhando nessa rede aqui, da Eletronorte de Motosserra. Trabalhei de motoqueiro, derrubando pau. Aí pegava sol, chuva, eu adoeci demais. Quando terminou em 80, eu saí da Eletronorte e fui para CELPA, trabalhar também. [...] Eu mesmo fui pra cobrar serviço, correr atrás para arrumar serviço (AIÃNA, 2025).

Começou, então, um movimento interno para apreender os diferentes “serviços” que surgiram tanto com o contato com o kupe, como no contexto econômico no qual se desenvolveria a região, educando as novas gerações no território e as lideranças que, nesta pesquisa, emprestaram a sua memória e suas histórias para serem escutadas.

A Reserva Indígena Mãe Maria delimitada e demarcada para atração dos três grupos Gavião converteu-se num ponto estratégico de atração de grandes empreendimentos públicos e privados, assim como de não-indígenas que acabaram por se “agregar” à “Comunidade Parkatêjê”³³, como foram reconhecidos após 1976. Em menos de 5 anos (1977-1981), o “capitão”, *Krôhokrenhũm*, líder dos Parkatêjê, teve que negociar com os empreendimentos impostos pela Eletronorte e a Vale S.A, sem que os três grupos pudessem ter uma margem de tempo para processarem as conquistas obtidas, as transformações das relações com os não-indígenas e a sua própria junção em 1980 na “nova” aldeia do Trinta, construída nessa nova dinâmica empresarial (FERRAZ, 1984; 1998; SOMPRÉ, 2021; MANTILLA, 2021; MIRANDA, 2015).

³³ Nome estratégico que proporcionou suporte político e institucional para fazer a diferença entre os produtores regionais de castanha e os indígenas, como mostra Iara Ferraz (1998).

Uma dinâmica que passou, literalmente, por cima dos interesses dos Gavião, de seu ordenamento territorial, da sua cultura e de seus mortos, pois a construção da linha de Transmissão de Energia da Eletronorte atravessou também o cemitério e obrigou a fazer uma nova recolocação dos grupos na “nova” aldeia do Trinta. Como lembra Aiãna (2025) durante a entrevista, os serviços que foram desprendidos dessa dinâmica empresarial não podiam seguir outra lógica além da colocada pelas empresas, que adoeceram os corpos de quem trabalhava para elas. Essa situação deu lugar a um outro processo de relação entre os Gavião e as empresas atraídas que foram, também, se “agregando” ao território. Por meio do estabelecimento de contratos, foram negociados os direitos, deveres e obrigações do povo Gavião, marcando assim outra “era” da política indigenista.

2.2. “Não é trabalho, é necessidade”: os circuitos de reciprocidade das relações de cuidado

A revitalização da cultura, das festas cerimoniais, da retomada dos esportes e das atividades tradicionais, que aconteciam dentro de um movimento de independência e autonomia, no gerenciamento do projeto de castanha pelo povo Gavião, como observa Arnaud (1975) e Ferraz (1984), foi atravessado pelas negociações que seguiram com a entrada dos grandes projetos. A aldeia Kÿikatêjê foi a primeira aldeia a ser criada em 2001 dentro do processo de negociações e contratos que organizaram, sutilmente, o tempo, os espaços e os modos de vida dos Gavião.

Durante os últimos 30 anos, a assistência à comunidade realizada anteriormente pelo órgão tutelar, foi aos poucos transferida para as empresas que seriam as fornecedoras de eletricidade, saúde, educação e projetos de desenvolvimento no interior do território. A partir da criação da aldeia Kÿikatêjê, marcou-se uma trajetória histórico-política do povo Gavião dentro de um cenário de financeirização do território amazônico (SILVA; OLIVEIRA, 2023), sendo a primeira aldeia em iniciar processos de negociação diferenciados com a Vale S.A. a respeito da distribuição do recurso e das suas formas de acesso a ele.

Uma luta que implicou valer-se do discurso científico dos antropólogos para se fazerem existentes para a VALE S/A, gerando uma nova negociação na qual conseguiu-se um aditivo ao convênio

0333/90, que já existia com os Parkatêjê. Isto, deu à comunidade estabilidade e segurança econômica (MANTILLA, 2021, p. 56).

As pesquisas de Fernandes (2010), Ribeiro (2020) e Sompré (2021) mostram o marco de relações conflituosas no qual aconteceu a cisão entre os Kÿikatêjê e Parkatêjê principalmente. A partir desta primeira cisão começou uma luta pelo reconhecimento da heterogeneidade do povo Gavião, que tinha sido homogeneizado dentro da denominação “Comunidade Parkatêjê”. Os Kÿikatêjê tiveram que provar a sua existência tanto para o Estado que tinha atraído eles, como para a empresa Vale S.A com quem as relações de “assistência” comunitária estavam interrompidas devido ao não reconhecimento dos três grupos Gavião no território: Parkatêjê, Akrâtikatêjê e Kÿikatêjê.

Nessa lógica de re-existência e validação da própria cultura, assistimos a entrada do século XXI de uma política indigenista completamente empresarial, aplicada não mais pela FUNAI, mas pela Eletronorte e a Vale S.A. como novos agentes encarregados do “patrimônio indígena” e do “usufruto” do território e do trabalho Gavião. A aldeia Kÿikatêjê, lugar da pesquisa, revela-se, então, como um espaço sociocultural recuperado das antigas colocações de exploração da castanha, onde era carregado o caminhão da FUNAI, que saía para Belém; assim como de plantios das roças e desenvolvimento de projetos agropecuários.

Construída no quilômetro 25 da Terra Indígena Mãe Maria, é uma aldeia conformada, atualmente, por 40 famílias, com 142 pessoas, entre mulheres, homens, crianças e idosos. Foi dentro do círculo desta aldeia, o *kajipôkre*³⁴, que aprofundi os laços afetivos entre os meus interlocutores, experimentei as relações de cuidado e fiz parte do circuito tradicional de reciprocidade. Nele presenciei pela primeira vez a corrida de tora e participei da cultura Gavião através da pintura corporal e das festas culturais: Pán me Hák (Arara e Gavião) e Parxôhy Ituwa Kaxuwa Amjikin (Festival Safra da Castanha).

³⁴ Característico dos povos Jê-Timbira como lugar de festividades, brincadeiras, tomada de decisões e encontros interculturais.

Fotografia 6. Vista aérea da Aldeia K̀yikatêjê (2023)



Fonte: Foto realizada por Kokinire Lima Haraxare

Muitos outros pesquisadores já passaram e presenciaram as formas que o povo Gavião, da aldeia K̀yikatêjê, utiliza para se relacionar com os não-indígenas, resultando nas pesquisas de Nascimento (2022), Silva (2021), Ribeiro Junior (2020), Rezende (2019), Sarmiento (2018), Brito (2015), Araújo (2014) e Fernandes (2010) sobre as formas sociais, culturais e políticas que envolvem a dinâmica desta aldeia no território, assim como os processos de autonomia, luta e resistência presentes nela. Pela minha parte, a convivência na aldeia que desde 2023 significou uma estadia quase que permanente na “casa dos professores”³⁵, com algumas ausências³⁶, me introduziu num sistema de relacionamentos, no qual não era só uma pesquisadora, mas também alguém que começou a se tornar uma parente e que, na visão de Donna Haraway (2016), fez do povo Gavião da aldeia K̀yikatêjê os seus parentes.

³⁵ Lugar construído para acolher os professores não-indígenas, com quartos para a estadia prolongada dos professores, assim como de visitantes. A casa conta com áreas comuns para cozinhar, tomar banho, lavar roupa e uma sala para jantar.

³⁶ Em setembro de 2023 saí da aldeia para realizar o meu doutorado sanduíche na Universidade de Sevilha, em Espanha por um período de 6 meses, no qual fez divulgação da pesquisa e adotei a metodologia sobre uso do tempo, com a qual tive contato a partir da troca de saberes com os professores e pesquisadores tanto da universidade como da Escola de Estudos Hispano-Americanos, sob o projeto de pesquisa Heterquest. Após cumpridos os créditos, mudei-me para a aldeia K̀yikatêjê até final de 2024.

A minha presença foi sendo colocada nos formatos culturais de divisão de espaços e momentos de partilha entre homens e mulheres, que cada vez abriam um lugar para apresentar a minha fala e com ela minha própria cultura; tornando-me útil para os interesses da aldeia, na medida em que aprendia os “códigos sociais” e entendia o meu lugar numa grande família que acolheu uma estrangeira colombiana. Ser não falante da língua portuguesa, em vez de significar um impasse, foi um elemento promotor da interação entre os membros da comunidade, que situou o diálogo de forma horizontal entre a pesquisadora e os moradores da aldeia; assim como, permitiu uma disposição constante de escuta para tentar compreender as falas do outro, até chegar no ponto meio.

A partir dessas relações de parentesco que eram estendidas aos não-indígenas fui conhecendo a distribuição das atividades na aldeia. O meu olhar interessado inicialmente na identificação dos “trabalhos” foi questionado pelas próprias ações de cuidado e de pagamentos simbólicos que aconteciam diariamente. Na medida em que ia me adentrando mais na cultura Gavião, percebia a estreita linha de quem se tornou parente e de quem continua sendo estrangeiro, *kupe*, mas morador da aldeia *Kyikatêjê*.

Os sentidos das atividades, a organização do dia e os planejamentos das ações são, então, atravessados pelas lógicas do “pagamento simbólico” e do “pagamento em dinheiro”. Duas formas completamente diferentes de “receber” pelo esforço e pelo tempo do outro, que no interior da cultura Gavião significa a própria reprodução social de outras atividades tradicionais, tal como apresenta Concita Sompré (2021, p. 39):

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

Eles são a cadeia pela qual se autorreproduz a cultura Gavião em um ciclo de trocas simbólicas infinitas, diferente do “corte” de relação que vem através de um pagamento em dinheiro por um serviço realizado. Os chamados “favores”, “ajudas” ou “presentes” são parte do circuito de reciprocidade das relações de cuidado em

oposição direta às relações comerciais, como estudado amplamente pela antropologia econômica (SAHLINS, 1983; GODELIER, 1974; CLASTRES, 2004).

O sentido de “você cuida de mim ou dos meus”, que em vários momentos foi colocado como “Haratê”, por Jarakore Anjikenti Wyntyre, pai da Jokakure Aikrekrati Jarakore Parkatêjê, e posteriormente transmitido por ela e por Aiaña Kutapti, professores bilíngues, foi presenciado constantemente durante o trabalho de campo desta pesquisa. Mas só foi reconhecido no último momento, quando após o envolvimento na prática da cultura Gavião, principalmente no encerramento da festa Pàn me Hàk, consegui entender o que jamais foi explicado para mim, mas transmitido de fato nas brincadeiras. Sem pretender definir e caracterizar os elementos que envolvem o Haratê, pedimos ao leitor disposição para aprender sem explicar o sentido oculto desta palavra, pois como apontado por Han 2023(p.19): “O narrador não informa nem explica. A arte de narrar exige que as informações sejam retidas: ‘metade da arte de narrar está em evitar explicações”.

Um dos registros destas relações para a construção de uma narrativa do Haratê, deveu-se aos trabalhos de Iara Ferraz (1984; 1988), constatando nas diferentes amostras de “generosidade” do Krôhokrenhum durante sua chefia, o sentido de “cuidar dos meus”. Por exemplo, durante as divisões nos alimentos, Krôhokrenhum sempre considerava as necessidades dos casados e dos solteiros; ou no resgate cultural e nas formas de transmitir o sentido da coletividade dentro de um contexto atravessado pela chegada dos não-indígenas e dos empreendimentos. Krohokrenhum estava preocupado com a aspiração do “padrão branco” de virar funcionário como aqueles do SPI: “Parece que tinha vinte funcionários do SPI, trabalhando aqui no Mãe Maria. Antes de nós chegarmos, não faziam nada, só pra ganhar dinheiro” (JÕPAIPAIRE, 2011, p. 90).

A geração que cresceu no território assistindo esse cenário entre o relacionamento dos Gavião e dos não-indígena conseguiu manter a distinção cultural dos dois “pagamentos”, o simbólico e o do dinheiro, graças ao fortalecimento cultural dos três grupos. Numa entrevista com o Zeca Gavião, liderança indígena da aldeia Kÿikatêjê há mais de 20 anos, sobre as organizações das atividades na aldeia e o sentido da coletividade, lembra do momento em que essa distinção foi evidente para ele durante a sua juventude, quando ainda morava na aldeia do Trinta:

Olha, quando eu trabalhava como motorista, o cacique mais velho, que é o capitão, eu ia deixar ele lá no mato. Aí eu deixava no mato e

pegava a P-20, D-10 e deixava o pessoal na saúde. Aí quando ia buscar, o pessoal da saúde, deixava e ia buscar ele lá no mato. Quando chegava lá, estava filhinho de jaboti, viado, porco, aí eles dividiam. Eu ficava quieto, ficava com vergonha porque não fui caçar, e também não ganhava nada como motorista. Mas eu achei interessante que o capitão foi e contou todo: “então divide do Zeca, passa logo do Zeca”. Tirou o meu. Isso é coletividade, entendeu? Ver que meu companheiro não tá indo, mas ele foi e guardou. Mesmo porque, quando vou buscar, não vou buscar só o capitão, vou buscar todo mundo. Coletividade é nesse sentido, se eu vou caçar com alguém, mesmo que não seja o meu parente, e eu mato um bicho grande... se eu matei uma caça grande, vamos dividir no meio (GAVIÃO, 13 de agosto de 2024).

O fato relatado pelo Zeca sobre o “pagamento simbólico”, dado através da divisão da caça pelo seu trabalho de motorista, mostrou na visão dele a essência indígena Gavião: “o respeito, consideração, confiança e reciprocidade” (GAVIÃO, 2024). Em outras palavras, trata-se de uma valorização e prioridade da cultura para além das relações econômicas mobilizadas no dinheiro.

Embora o Zeca reconheça como seu “trabalho” ser motorista, termo estrangeiro aprendido na TIMM, rapidamente adverte que não tratava-se de uma relação mercantil, nem de uma obrigação, pois não tinha um compromisso contratual, nem recebia dinheiro pela sua atividade. A retribuição oferecida pelos seus parentes era mais do que suficiente para valorizar o tempo gasto nessa atividade, configurando um circuito em que o “trabalho” é significado a partir de noções nativas como “ajuda”, “cuidado” e “respeito”. Nele, como advertem Guimarães e Vieira (2020, p. 10-11):

Sustentam-se em (e se reproduzem a partir de) relações sociais assentadas na reciprocidade, grupal ou comunitária. O dinheiro pode jamais por ali circular como forma de retribuir o trabalho efetivamente desempenhado, muito embora, uma vez existindo (o que é raro como fluxo regular) ele seja sempre bem-vindo para quem cuida, dada a privação social a que estão sujeitos, tanto provedoras quanto beneficiárias do cuidado como “ajuda”.

Assim, quando tentamos entender as ações por trás dos “pagamentos simbólicos” percebemos uma extensa cadeia de atividades que foram se significando no contínuo fluxo dos sentidos de cuidados dados e recebidos. Nelas envolvem-se também as relações de parentesco que vão se afixando através destas ações que, como frisa Lévi-Strauss (1982 *apud* CLASTRES, 2004), representariam guerras silenciosas pacificamente resolvidas, mas quando mal-sucedidas, desencadeariam de fato as brigas que viraram guerras.

Nesse sentido, a própria prática da pesquisa social só pode acontecer quando envolvida nessas relações de reciprocidade, como uma atividade que depende da coexistência e do relacionamento com o outro; onde o pesquisador só leva da pesquisa o que os interlocutores dão para ele, enquanto o que o pesquisador acha na sua “jornada” não pertence a ele, mas a seus interlocutores. “Caçar”, representa aqui uma analogia para as trocas que aconteceram durante o trabalho de campo, segundo a fala do Aiãna (2025):

Se a senhora foi comigo e eu matar uma coisa, a senhora vai levar e eu não posso levar nada, só vou levar se a senhora matar [...] o outro que vai me dar, é outra coisa, me diz o que vai levar: [eu]-nada! Aí vai me dar uma coisa, aí se eu pegar esse aqui, aí eu vou trocar com outro já, aí daquele vai trocando até...[...].

Tanto na caça, como no “pagamento simbólico”, a pessoa que cuidou da outra ou deu seu tempo e habilidade para a realização de alguma tarefa não recebe o pagamento diretamente nem fica com o produto da sua atividade, mas a família dessa pessoa ou seu par durante a atividade. No próprio pagamento se cuida o coletivo e não o indivíduo, pois o usufruto é para o outro e jamais para si mesmo, onde a reciprocidade acontece, como afirmam D’Angelis e Veiga (2001, p. 13) de forma espontânea e não coercitiva:

Mas não há um cálculo de reciprocidade que faça o sujeito deixar de ir à caça porque ainda estão lhe devendo “da última vez”, ou que decida caçar apenas um animal pequeno, porque foi isso que lhe presentearam no dia anterior. Logo, a reciprocidade se impõe e se realiza por uma regra social, que coloca a sociedade acima do sujeito, o coletivo antes do indivíduo.

Em decorrência, quando falamos sobre um circuito da reciprocidade, fazemos referência a todas as práticas envolvidas que se autorreproduzem nesse ciclo de trocas infinitas. Godelier (1974) entendeu a reciprocidade dos grupos caçadores-coletores australianos como aquilo que permite conectar as relações individuais às relações grupais para garantir a própria reprodução como processo social de longo prazo. Um esforço do autor para trazer as próprias formas de criação de “mundo”, de “sociedade”, nas análises da antropologia econômica, a partir da prática simbólica e que, aqui, nos orientam para a leitura etnográfica desse circuito no interior da organização Gavião.

De forma similar, o campo da economia feminista e da sociologia econômica tem conceitualizado, também, as formas de reciprocidades, levantando questionamentos a respeito da configuração de fronteiras das relações sociais

significativas, através do “trabalho de cuidado”. Inspirada nas concepções dos “circuito de trocas”, os cuidados também apresentam seu próprio circuito adaptado à realidade social no qual é inserido. Nessa medida, Guimarães e Vieira (2020, p. 8-9) pensam operacionalmente a estrutura por trás desse circuito, definida pela confluência entre 4 dimensões relevantes: (a) certas modalidades de relação social de cuidado, (b) caracterizadas por certos significados atribuídos, (c) às quais correspondem certas transações e (d) certas formas de retribuição.

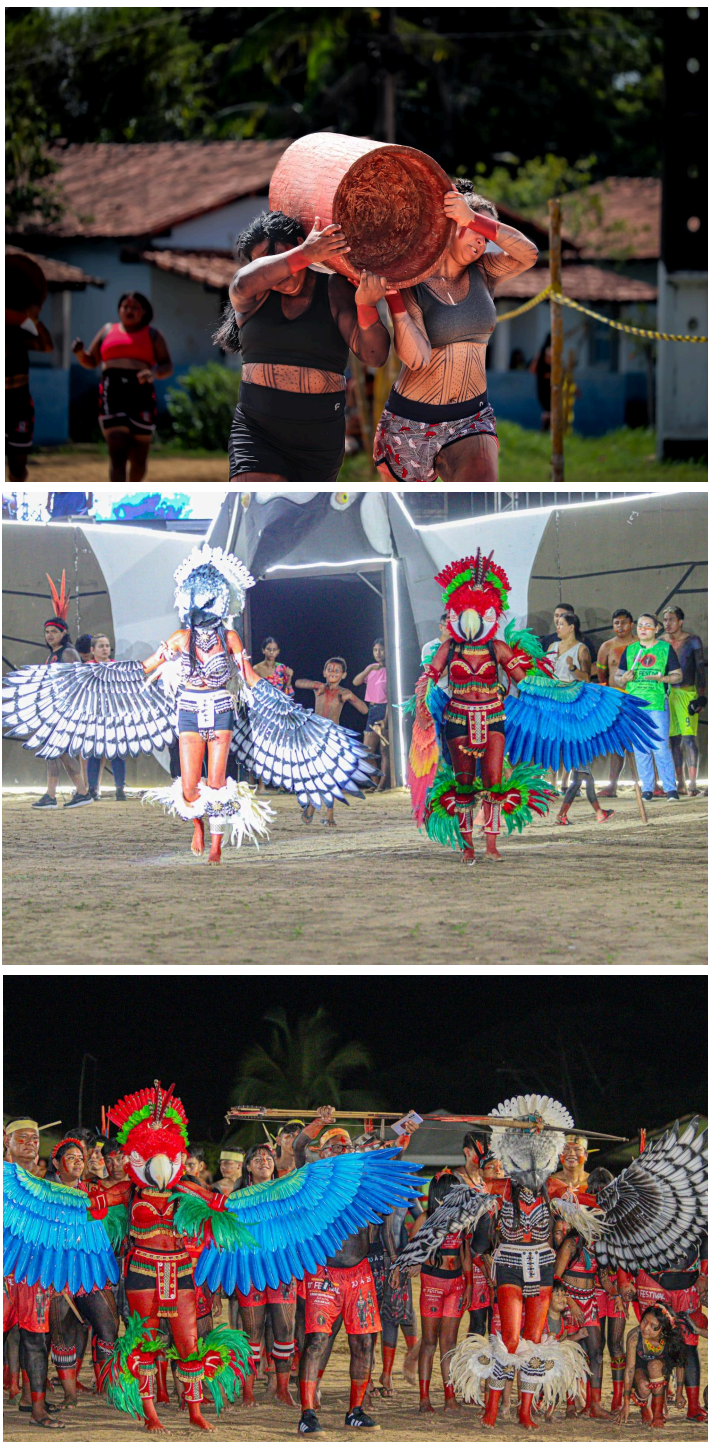
Por exemplo, no contexto da *Parxôhy Ituwa Kaxuwa Amjikin* (Festival Safra da Castanha), ocorrido em 2025, durante a competição de corrida de tora feminino entre o grupo das mulheres da aldeia Kÿikatêjê e o grupo das mulheres de Krijôhere, esse circuito da reciprocidade foi ativado a partir da caída de uma das corredoras do grupo adversário. No momento da competição, onde dois grupos estão disputando o título de melhor corredor, o fato de uma das corredoras da aldeia Kÿikatêjê “ajudar” a levantar a sua adversária, praticar o *Haratê*, para que pudesse continuar a corrida, foi visto como uma ação de grande significado para a família da corredora de Krijôhere.

No dia seguinte aconteceu o pagamento simbólico no meio das demais competições indígenas do festival. A família da corredora que caiu pagou à família da corredora dos Kÿikatêjê com um grande saco de vasilhas vazias, que foi colocado no meio da arena, no centro do círculo. As vasilhas, um bem de estima para o povo Gavião, referenciam a cabaça de antigamente. Nela é guardada tanto comida como água, mas devido à dificuldade atual de achar cabaça, as vasilhas são o bem industrial substituto, onde a sua utilização implica a realização de outros pagamentos como: dar caça já cortada, preparação de uma comida, seja ela tradicional ou não, ou inclusive dar açaí pronto para consumir. Dentro das casas, é um dos bens materiais que está constantemente em circulação.

Quando assisti essa cena durante o festival, percebi que as coisas que tinha “ganhado” eram parte dessas expressões dos pagamentos simbólicos, assim como do circuito de reciprocidade do qual já fazia parte, pois como ressaltado por Guimarães e Vieira (2020, p. 14): “para cada relação e arranjo de cuidado, havia um tipo de contrapartida”. Durante a minha participação na equipe da coordenação do festival, comecei a enxergar as corridas de tora, de varinha, os jogos de arco e flecha e as preparações da festa cultural dentro desse extenso sistema de relações

de cuidado. Assim, a arena das competições indígenas, dentro do *kajipôkre*, foi se transformando no lugar de ativação e manifestação destes distintos circuitos de reciprocidades mobilizados em cada jogo ou apresentação cultural.

Fotografia 7. Collage da Festa Parxôhy Ituwa Kaxuwa Amjikin (2025)



Fonte : Fotos compartilhadas por Jakukrê Lima Haraxare apresentando a corrida de tora feminina e a festa cultural “Pàn mẽ Hàk (Arara e Gavião)

Fotografia 8. Apresentação cultural da kwy do Pàn na Festa Parxôhy Ituwa Kaxuwa Amjikinwa (2025)



Fonte : Fotos compartilhadas por Jakukrê Lima Haraxare apresentando a corrida de tora feminina e a festa cultural “Pàn mẽ Hâk (Arara e Gavião).

Assistindo as competições e ajudando no apoio das preparações da festa cultural, percebi os diferentes tipos de tempo no qual se movimentavam essas relações de cuidado, fortalecendo a essência Gavião numa cadeia de ajudas, como advertido pelo Zeca Gavião (2024), numa das suas falas sobre coletividade: “Não existe interesse por trás disso, vocês estão se ajudando para me ajudar”. Segundo as entrevistas com os professores da cultura, bilíngues, da aldeia Kÿikatêjê, Aianã (2025) e Jokakura Aikrekrati Jarakore Parkatêjê (2023), conhecida como Juka, e

atual moradora da aldeia, existem diferentes tempos na cultura Gavião, cada um determina o movimento do coletivo.

Nosso tempo, tinha tempo de corrida de tora, de brincadeira, tinha tempo, que o capitão [Krohokrenhum] dava para descansar. Aí tinha um tempo que todo mundo ficava quieto, só acordava e fazia os fazeres: quem ia caçar, quem tinha roça. E nosso tempo, nossos pais, meu marido, também ia para o mato caçar. Aí quando chegava em casa: descansar, dormir. Aí pronto, aí tinha tempo. Quando o capitão via que tava bom, que todo mundo já descansou bem, aí chegava o tempo de fazer roça. Aí quando tinha roça plantava banana, abóbora, milho, e quando o milho ficava verde, aí tinha a “brincadeira do milho verde”: corrida da tora, pegar, jogar peteca, dançar, o pessoal se pintar, cortar o cabelo, era assim (JOKAKURA, 18 de maio de 2023).

Em cada um desses três tempos, “tempo das brincadeiras”, “tempo de descansar” e “tempo de fazer roça”, acontecem os circuitos de reciprocidade dessas relações de cuidado, alinhando contrapartidas e significados diferenciados. Desse modo, as “ajudas” recebidas no tempo das brincadeiras são vistas como de alta estima, pois é nesse tempo que a reprodução dos valores Gavião e a transmissão da cultura acontecem. O respeito e a consideração, como colocados pelo Zeca, são praticados, por exemplo, durante as brincadeiras de *Menjê* e *Amtê*: “Nós [mulheres] virava homem. Tinha essa brincadeira do Menjê, tinha brincadeira do Amtê. Menjê era assim: dava comida para os parentes que eles faziam, depois eram homens que dava para as mulheres” (JOKAKURA, 18 de maio de 2023).

Nela, o pagamento simbólico acontece na troca das tarefas entre mulheres e homens, onde as mulheres correm tora, jogam flecha, enquanto os homens fazem e levam comida para as mulheres e os demais parentes, invertendo a divisão sexual das atividades, tanto no âmbito comunitário como doméstico. Trata-se, então, de um circuito de relações recíprocas que promovem o reconhecimento das “ajudas”, como cuidados, principalmente na cena familiar.

Destarte, as atividades geralmente realizadas pelo outro são valorizadas, visíveis e reconhecidas para serem estendidas na coletividade durante os encontros da brincadeira, iniciada ou finalizada com uma corrida de tora. Outro exemplo da definição do circuito de reciprocidade dado neste tempo se dá através da festa do *Pemp*, que marca o passo da adolescência para a juventude, e ajuda a introduzir os jovens adultos numa relação de respeito para além de seu círculo familiar:

Com os pemps [gavião no rito de passagem] fica em volta assim, aí tem só uma Pepkwyi que é rainha do Pemp. Apãnxá é aquela pessoa

que entrega comida, não é a mãe, são outras pessoas que assumem como se fosse parente ou família. Por exemplo, tem meu filho Kuwe e tem minha filha Ainoa. Se eles forem entrar no pemp, aí alguém vai dar comida para minha filha, para meus filhos. Mas quando ele chega da mata, ele não fica de frente como nós tamos aqui não, já sabe que é hora da comida, eles já chegam, vem banhados, já ficou de frente para a parede, de costas para a comida. Essa responsável da comida vem, não entrega para ele assim: toma, não, ela bota lá no cantinho a comida dele, mas se ele trouxe caça, ele pendura aqui a caça, jaboti, ela pega. Calado [o pemp] vai embora. E essa é a preparação da adolescência para juventude, questão de respeito (GAVIÃO, 21 de agosto de 2024).

As Apãnxá, na festa do Pemp, são apreciadas aqui como a personificação desse cuidado na cultura Gavião, retribuído com o respeito dos jovens materializado na caça. Em outras palavras: um cuidado pago exclusivamente com cuidado (GUIMARÃES; VIEIRA, 2020).

Agora, no tempo de descansar, ou ficar quieto, “parado”, são significadas de formas diferentes as rotinas internas das famílias: sejam de trabalho doméstico ou cuidados dos filhos, parentes, avós e país. Durante este tempo, o pagamento simbólico pelas “ajudas” são materializados em presentes, industrializados ou perecederos, como comida, ao igual que, em saídas e viagens curtas com a família: visitar parentes distantes, ir para à praia ou fazer celebrações familiares.

Nesse tempo, a reciprocidade do cuidado possui outras contrapartidas ligadas principalmente à dimensão doméstica e que podem influenciar as relações de afeto e afinidade nos circuitos mobilizados pelos outros tempos. Assim, o movimento presente nele é de uma resignificação tanto das relações, como das atividades, que pode abrir espaço para formas diversas de retribuição, sem precisar o envolvimento financeiro, nem imediato da contrapartida. Dessa maneira, os pagamentos simbólicos dentro do tempo deste circuito podem acontecer tanto a médio como a longo prazo, diferente do tempo das brincadeiras, ou da festa cultural, onde o pagamento é quase que imediato.

O fortalecimento (ou não) dos vínculos e das relações de parentesco são observados, também, no “tempo de fazer roça”. Um tempo de atividades produtivas, mas comunitárias que envolve o trabalho coletivo, segundo os projetos da comunidade: criar peixe, fazer roça, planejar a próxima festa cultural, guardar os alimentos para as preparações tradicionais, ou, inclusive, estudar. Em todo caso, adverte-se como um tempo para a preparação e planejamento de atividades que

possam sustentar os demais tempos, além de envolver as relações com os não-indígenas e com o tempo ocidental.

Essa situação foi se delineando, cada vez mais, com as ocupações das famílias dentro da aldeia e as atividades realizadas tanto pelas crianças como pelos mais idosos, participando ativamente no calendário da Escola Estadual de Fundamental e de Ensino Médio Takakti K̀yikatêjê, do Clube profissional de futebol Gavião K̀yikatêjê, assim como tendo que reorganizar o seus tempos para as negociações do convênio com a Vale S.A. Aqui, as contrapartidas podem assumir formas mercantis ou não, dependendo de quem realiza a ação. Dentro desse tempo circulam as duas formas de pagamento já observadas: o simbólico e o do dinheiro, assim como as relações diferenciadas entre os Gavião e os Kupe, moradores (ou não) da aldeia.

A relação paralela e, muitas vezes, híbrida entre essas contrapartidas desvelam três circuitos de cuidado específicos, que Guimarães e Vieira (2020) sistematizam em: “cuidado como profissão”, “cuidado como obrigação” e “cuidado como ajuda”. No primeiro, refere-se ao cuidado reconhecido como um trabalho remunerado, qualificado e profissional, desde as atividades ligadas à saúde e enfermagem, trabalho doméstico remunerado, assim como configurações mais recentes nos trabalhos das “cuidadoras” em relação às pessoas da terceira idade.

Nele, estão inseridos tanto os profissionais indígenas da aldeia como professores bilíngues, técnicos em enfermagem; ao igual que os não-indígenas, kupe, contratados para trabalho doméstico ou como “cuidadoras” dos mais idosos, durante as temporadas onde as famílias Gavião tem que entrar no tempo ocidental e se alinhar com o calendário escolar e universitário. Aqui as formas de retribuição envolvem o pagamento de salários das pessoas contratadas, sejam pelos organismos públicos e federais como SEDUC e SESAI, ou pelas próprias famílias Gavião, que raramente acessam a esse tipo de serviço.

O segundo circuito, encontra-se dentro das relações de trabalho não remuneradas no plano familiar. Nele, o exercício de “afazeres domésticos”, realizado de forma gratuita e regular, desempenha o sentido de “obrigação” moral, ligado ao cuidado das crianças ou membros das famílias, estreitamente conectado com as relações de parentesco, generificado nas mulheres. Diferentemente do “cuidado

como profissão”, pelo que as atividades aqui realizadas não são entendidas como “trabalho”, mas como o cumprimento de uma “obrigação” socialmente esperada:

Um trabalho realizado sempre por mulheres, no qual a obrigação de cuidar estava associada ao status dessas na família, exprimindo as desigualdades nas relações sociais de sexo, cristalizadas enquanto divisão sexual do trabalho. Nesse caso, o “amor” e a “responsabilidade familiar” são os significados que dão sentido à conduta e estruturam o reconhecimento social e a identidade subjetiva de quem as performa (GUIMARÃES; VIEIRA, 2020, p. 10).

No caso dos Gavião, para além do “amor” e “responsabilidade familiar”, também está inserido o “respeito” e a “consideração”, elementos do sentido do *Haraté*, que durante o tempo das brincadeiras e de ficar “parado” significam esta “obrigação”, entendida como “parte da cultura”. Nesse sentido, existe uma linha tênue entre a operacionalização deste cuidado e o cuidado como “ajuda” definido pelas autoras, retirando dele o sentido de “estar obrigado a” cumprir com alguma atividade ou tarefa. Porém, os não-indígenas que, por vezes, ingressam neste circuito, vindo do “cuidado como profissão”, procuram formas de remuneração como contrapartida da “obrigação familiar” que eles assumiram sem ser da família, mas que foram permitidas na fronteira das relações de reciprocidade.

Assim, expressões morais de um outro sistema-mundo são colocadas no interior destes circuitos de reciprocidade, ocasionando divergências, mal-entendidos e brigas judiciais (as guerras da modernidade). Existe, então, um interesse dos não-indígenas em introduzir as suas representações e formatos sociais externos para os formatos internos da cultura Gavião, buscando criar “obrigações” e mudar os sentidos das palavras e das relações simbólicas; situação que analisamos no seguinte apartado.

No entanto, se formos pensar nos significados que os próprios Gavião dão para as condutas e as identidades mobilizadas nesta cadeia de reciprocidades, podemos apontar os “Krixwy” como exemplo para a representação desse circuito na cultura Gavião. Os “Krixwy” são, traduzidos ao português, como os compadres e comadres que podem ser vistos dentro da relação de “par” ou da outra metade cerimonial que Da Matta e Laraia (1978) observaram nas suas pesquisas. Segundo o Krohokrenhum, eles acalmam as brigas e ajudam no prevailecimento da vida dos Gavião:

Então era assim: se alguém estivesse discutindo com outro, brigando com a boca, ninguém queria chegar perto, porque os dois queriam

brigar. Então krixwy saía, chegava lá. Pronto. A briga acabava, um deles ia embora, o outro não aparecia de jeito nenhum. Não podia olhar pro krixwy nos olhos. Tinha que tirar a cara. Então ele amjitamtá (tomar a frente, para acalmar) e acalmava. Porque é na hora da briga que o Krixwy vem e acalma. É isso que o krixwy faz: amjitamtá (JÓPAIPAIRE, 2011, p. 167-168).

Eles têm o papel fundamental da reprodução do respeito nesses circuitos, ativando uma série de regras da cultura para resolução de problemas, cuidar e proteger de doenças, espíritos e invejas. Diferente dos Ápãnxá, os Krixwy não são figuras determinadas de uma festa cultural, eles acompanham todos os tempos da cultura Gavião, inclusive o próprio tempo ocidental de negociações com as empresas e o Estado, tentando salvaguardar, significar e manter os circuitos de cuidado Gavião, tanto dentro da aldeia como fora dela.

Agora, em relação ao terceiro circuito, Guimarães e Vieira (2020) apontam o contexto de vulnerabilidade de direitos sociais, barreiras econômicas e falta de políticas públicas voltadas ao cuidado como representativo na operacionalização do mesmo. Igualmente no “cuidado como obrigação”, as atividades realizadas não são entendidas como “trabalho”, mas quem as realiza tampouco se identifica cumprindo uma obrigação de cuidar. Elas são percebidas como “ajudas”, onde relações monetárias não são estabelecidas. Dentro desse circuito acontecem, principalmente, a maioria das atividades na aldeia K̀yikatêjê, assim como o “pagamento simbólico” exemplificado anteriormente.

O coletivo, nesse caso a comunidade K̀yikatêjê, se encarrega da reprodução desses cuidados, onde cada quem é cuidado e “pagado”, simbolicamente, com o cuidado pelo outro: “Cuidado se paga com cuidado” (GUIMARÃES; VIEIRA, 2020, p. 14). Ao colocarmos no centro as relações de reciprocidade, visibilizamos essa necessária codependência do esforço e da sua retribuição para manter a estrutura social em movimento; diferente dos “pagamentos em dinheiro” que orientam as relações com os kupe:

Los cuidados, que comprenden tanto trabajo afectivo como material y a menudo se realizan sin remuneración, son indispensables para la sociedad. Sin ellos no podría haber cultura, ni economía, ni organización política. Ninguna sociedad que sistemáticamente debilite su reproducción social logra perdurar mucho. Hoy en día, sin embargo, una nueva forma de sociedad capitalista está haciendo exactamente eso. El resultado es una enorme crisis, no solo de los cuidados, sino también de la reproducción social en su sentido más amplio (FRASER, 2016, p. 112).

Inúmeras vezes assisti a reprodução social da cultura Gavião através do seu circuito de cuidados e pagamentos simbólicos, seja com uma rede, uma vasilha, açai ou com comidas tradicionais como beraubu, carne de viado, ou jabuti em leite de castanhas. Porém, também acompanhei os (des)encontros deste circuito com os moradores não-indígenas, acostumados com o pagamento em dinheiro, mas convivendo dentro da própria reprodução sociocultural dos Gavião.

Foi no “tempo de fazer roça” que os “trabalhos” realizados, acompanhados na aldeia Kÿikatêjê, eram colocados comumente como “ajudas”, embora envolvesse dois sistemas de pagamento diferenciados. Neles incluí-se, também, as reuniões com os representantes da Vale S.A para negociar os convênios pelos impactos da duplicação da Estrada de Ferro Carajás, ocupando espaços e tempos destes circuitos do cuidado que organizam social e simbolicamente o povo Gavião.

No questionamento realizado ao cacique Zeca sobre o que seria, então, o “trabalho Gavião”, levando em consideração as nossas conversações sobre as festas culturais, a luta pelos direitos sociais e as negociações com a Vale S.A, advertiu, no lugar da “obrigação”, uma necessidade ancestral de reprodução das atividades que envolvem as relações de reciprocidade e de cuidado na caça, no fazer roça. Mas, também conectou essa forma estrangeira de entender o “trabalho” como uma oportunidade para ocupar espaços dentro do tempo ocidental.

Não sei como o pessoal interpreta, os antropólogos por exemplo interpretavam de uma forma “Índio Trabalhador”. Não! Nós, para nós comer, nós temos que matar um tatu, uma paca, um viado. Não é o trabalho, só a necessidade. Do mesmo jeito quando for fazer uma roça. É a necessidade. Isso aí nós viemos fazendo desde muito tempo [...] [Na questão do trabalho] Isso mostra-se a capacidade, entendeu? o povo aprender a lidar com a situação. Isso é toda a minha comunidade, eles são aptos para assumir isso, por quê? porque se capacitaram para isso. Hoje, por exemplo, nós temos engenheiro eletricista, ele vai passar a assumir a parte de energia. Então nós, não é que somos obrigados, é a necessidade que tem de nós aprender. E hoje nós temos: motorista, técnica de enfermagem, tem professores, tem enfermeiro...Estão começando a assumir espaços. Então esses são as oportunidades desse século XXI, que o pessoal chama, desse conhecimento ocidental (GAVIÃO, 30 de maio de 2023).

Seguindo esta visão, propomos aqui uma compreensão do “trabalho Gavião” de uma forma que possa ser resgatado nele sua face simbólica e ancestral dos cuidados, definido na cultura como “ajudas” e que, agora, são aprendizados que permitem a introdução dos Gavião nos circuitos de profissionalização, advertido pelo

Os “migrantes” nessa projeção discursiva – trabalhadores sem nome e despossuídos de terra e bens materiais – agora fazem parte da representação que funde numa só imagem o governo, os empresários e os trabalhadores, em prol do desenvolvimento nacional e da defesa da segurança nacional (NETO, 2017, p. 42).

Segundo uma entrevista com Concita Sompré (2023), na década de 70/80, era comum que não-indígenas morassem no território, muitas vezes por laços de casamento com indígenas, vivendo como membros da comunidade da pesca, coleta e castanha, vindos de outras regiões pelo caminho aberto dos “axun”. Mas, depois da entrada de recurso através da assinatura, em 1980, do Termo de Convênio entre FUNAI e Centrais Elétrica do Norte do Brasil (Eletronorte) com a participação da “Comunidade Parkatêjê”³⁷, assim como do convênio com a Vale S.A, assinado inicialmente pela FUNAI (1982 -1987- 1990) e depois de 1996 diretamente pelas associações indígenas, começou uma outra lógica de migração.

Desde trabalhadores braçais às trabalhadoras domésticas, assim como motoristas, peões e outro tipo de serviços foram aparecendo para “ajudar” à comunidade, num contexto onde a reprodução dos modos de vida tradicionais foram atravessados tanto pelos impactos dos empreendimentos no território (queimadas, invasões, pistolagem), como pela conquista dos direitos indígenas, plasmados no artigo 231 da Constituição Federal de 1988. O reconhecimento da cidadania indígena trouxe além dos direitos, responsabilidades e deveres que, na prática, significaram formas de integração diferenciadas à sociedade nacional. Isso originou adaptações da cultura em três campos fundamentais: saúde, educação e representação jurídica para a defesa dos territórios indígenas³⁸.

Nesse novo marco do pacto social entre o Estado e os povos indígenas, a aldeia Kÿikatêjê desde o ano 2007 vem criando uma infraestrutura para poder atender as demandas dos novos desafios que exigem profissionais indígenas formados em enfermagem, educação intercultural e bilíngue, advocacia, engenharia elétrica, administração, agronomia e conhecimentos técnicos, como o manejo e controle do fogo. No entanto, do lado da qualificação profissional também tem sido

³⁷ Foi negociada a soma de Cr\$ 39.607.920,00 cruzeiros a título de indenização por benfeitorias, auxílio de remoção, relocação da aldeia e contribuição para serviços comunitários (FUNAI, ELETRONORTE, CIGP, 1980, p. 3).

³⁸ O reconhecimento de “Terras tradicionalmente ocupadas” significou uma mudança de paradigma, na qual a Reserva Indígena Mãe Maria seria colocada como Terra Indígena Mãe Maria devido ao movimento político e social advindo da conquista de direitos pelos povos indígenas e principalmente justificado no artigo 231 da Constituição Federal de 1988.

necessária a mobilização das famílias da aldeia K̀yikatêjê nos diferentes serviços relacionados à vigilância do território, às ações do posto de saúde indígena³⁹, assim como ao funcionamento e prática da educação indígena, desenvolvido pela Escola Indígena Estadual de Ensino Fundamental e Médio Tatak̄ti K̀yikatêjê.

Esse cenário de luta social pelos direitos anexou outras atividades à cotidianidade do povo Gavião, incluindo dentro dos setores de serviço coletivo não só atividades produtivas e extrativistas, mas também administrativas, de cuidado da saúde, de limpeza e cozinha comunitária como parte dos deveres respeito à prática própria de uma saúde e educação indígena.

O Estado contrata uma merendeira e uma servente gerais para limpeza. Isso, assim: com muito custo!, muitos anos tentando um contrato, conseguimos! Então, mas não é o suficiente. Aí as comunidades, os membros da comunidade vão lá e ajudam em torno e recebe ajuda familiar, né? Aí na saúde a mesma coisa. A gente tem às meninas que ajudam a Hakakwyi. Só a Hakakwyi é contratada pela SESAI. As outras não! [elas] vão porque recebem ajuda da comunidade. Então é tipo assim, você recebe uma ajuda pela associação do recurso que vem pra Vale, mas em troca você tem que contribuir com o teu serviço. E o não-indígena que chega aqui, adere ao mesmo processo (SOMPRÉ, 2023).

Juntando-se aos serviços coletivos dos Gavião para "ganhar alguma coisa" e suprir suas necessidades básicas (roupa, higiene), os kupe, não-indígenas aderem neste sistema de "ajuda comunitária". Porém, esse "ganhar alguma coisa" não está dentro do circuito de reciprocidade que permite o pagamento simbólico, nem inserido no trabalho coletivo. Ele se refere ao recurso econômico que as aldeias Gavião receberam de suas negociações com as empresas, e que, para os trabalhadores temporários que chegaram nesse movimento migratório, significa a garantia de uma estabilidade financeira a partir do reconhecimento na justiça dos seus direitos trabalhistas, tal como adverte Concita Sompré (2023), liderança K̀yikatêjê e administradora da Associação Indígena Gavião K̀yikatêjê Amtati (AIGKA), na nossa entrevista:

Com a mudança sempre vieram não-indígenas e ficavam junto. Mas com o passar do tempo eles perceberam que poderiam ganhar.

³⁹ Atualmente, o posto de saúde está localizado atrás das Escola Estadual de Ensino Fundamental e Médio Tatak̄ti K̀yikatêjê, no espaço conhecido como "Meia Lua", lugar que conta com 4 salas distribuídas assim: 1) Biblioteca da escola, 2) setor de saúde, 3) uma sala audiovisual, equipada com materiais para a comunicação indígena e uso da tecnologia, como sala de computação e 4) o auditório, ocupado atualmente pelas atividades do Coletivo de mulheres artistas do povo Gavião K̀yikatêjê, Mentia Hityiti, que ressurgiu durante o trabalho de campo desta pesquisa, sendo parte principal do retorno e do impacto social esperado da minha participação e convívio na aldeia.

Então vem, passam um ano, 2 anos, sai e coloca na justiça. Aí eu participei, já, de várias audiências trabalhistas, várias, várias audiências. Eh, o que que eles alegam? Que eles trabalhavam, eh. mais de 8 horas por dia, que eles não tinha. que eles não têm férias, que eles não têm 13º, né? E que eles, como é que fala? E que eles. eh. viviam sobre a ordem de alguém. E aí o juiz, a gente que tinha que comprovar que eles não eram. E aí a gente vai comprovar como, entendeu? No final a associação sempre termina sendo condenada. Dificilmente ela não é condenada. Dificilmente. Então, todos esses kupe morando por aqui, uma hora eles vão sair e vão entrar na justiça. Agora, como que eles chegam aqui? Esse que é o interessante. E eu falei isso pro Ministério Público do Trabalho. Eu falei, eu gostaria que vocês nos ajudassem a pensar uma forma da própria comunidade se defender. Porque assim: a gente não vem na rua buscar não-indígena, a gente não coloca anúncio no jornal que tá precisando de trabalho ou de trabalhador. A gente não contrata ninguém pelo sistema de CLT. O que que acontece? Eles entram na comunidade ou por alguém conhecido que eles conhecem. Geralmente é assim. Ou às vezes veio passear um dia, veio num evento, gostou e faz amizade com um indígena ou termina ficando. Vai ficando. Quando eles chegam aqui, não tem, não tem como eles ter recurso, não tem como eles ganhar algum trocadinho, não tem como. Aí eles ficam, ficam ficam!. Aí eles precisam de necessidades, eles precisam comprar uma roupa, eles precisam de higiene pessoal, né? E aí eles vão fazendo serviço junto como os outros vão fazendo, vai terminando, vão ficando e aí quando tu vê, eles estão fazendo alguma coisa para ganhar alguma coisa, entendeu? Só que assim, na hora que eles saem daqui, todos, a maioria que saiu daqui entrou na justiça e, aí, o juiz entende que há trabalho.

O que foi um “acolhimento”, uma aproximação de “afinidade” virou uma relação de “obrigação” e responsabilidade judiciária para os Gavião da TIMM, tendo que separar do circuito de reciprocidade as atividades que foram entendidas pelos kupe, e pelo Ministério Público de Trabalho, como “trabalho” na sua forma de direito individual. Como demonstrar que alguém não é trabalhador, depois de ter dado o seu tempo e seu esforço numa atividade que resolve um problema ou beneficia uma coletividade? Um questionamento que não só é levantado pelas lideranças da aldeia Kÿikatêjê, que a partir de 2002 conseguiram a sua própria negociação com a Vale S.A criando um segundo termo de compromisso aditivo ao convênio 0333/90, assinado através da AIGKA, mas que atravessa a liderança política e tradicional das outras aldeias do território.

2.3.1. “Não tem trabalho para Kupe”

A AIGKA já enfrentou 32 processos judiciais referentes a direitos trabalhistas exigidos pelos não-indígenas, dos quais seguem em andamento 6 processos

(JUSBRASIL, 2025). É alarmante a quantidade de “brigas judiciais” que agora se colocam como protocolo jurídico dos não-indígenas para aceder aos direitos trabalhistas, descontando do recurso indenizatório pleiteado pelas associações contra a Vale S.A.⁴⁰. Pela quantidade de processos judiciais é fácil observar um padrão tanto de advogados já especializados nesse ramo de demandas, como de estratégias dos não-indígenas, que após 1 ou 2 anos entram na justiça para conseguir uma aposentadoria ou recurso garantido, como foi sinalizado pela Concita Sompré (2023):

Então assim, eu acho que via de regra, dentro do território Mãe Maria, o êxito é grande de não-indígenas trabalhando dentro das comunidades porque sabe que tem recurso entrando. Nas outras comunidades a gente não vê isso, não vê. É, eles vão, moram, ficam ali, mas não entram na justiça porque não tem. Vai tirar da onde?

Os serviços que dão origem às reivindicações dos processos judiciais incluem capina, roça, extrativismo, limpeza, e construção, se auto-colocando como pedreiros pela construção de casas de palha ou de barracos para uma determinada atividade, seja cultural ou produtiva. As condenações resultam em ônus financeiros significativos para a associação indígena, pagos a partir dos descontos dos valores repassados pela Vale S.A, mas sem o envolvimento da empresa no processo.

Em suma, trata-se da tensão entre a organização social e econômica tradicional indígena, baseada na coletividade e ajuda mútua, e as exigências do direito do trabalho brasileiro. A falta de soberania legal e a inviabilidade financeira de formalizar relações trabalhistas de acordo com a CLT impõem um ciclo de processos judiciais que onera as associações indígenas, destacando a urgência de soluções que reconheçam a particularidade dos territórios indígenas.

Diante da ineficiência do Estado para garantir os direitos dos “trabalhadores temporários” ou “volantes”, migrantes das formas de trabalho em condições precárias, as aldeias indígenas, como a aldeia K̀yikatêjê, terminam se fazendo cargo do reconhecimento deste tipo de trabalhadores para o seu ingresso na sociedade brasileira. Como ressaltado pela nossa interlocutora, a comunidade K̀yikatêjê está em “terra da união” e possui apenas direito de usufruto, o que significa que as leis

⁴⁰ Valeria a pena realizar um levantamento dos processos trabalhistas que envolvem não-indígenas e associações indígenas em territórios afetados por empresas como a Vale S.A. ou que recebem recurso à título de indenização, para verificar se estas práticas judiciais são específicas de territórios indígenas com recurso, diferente de Terras Indígenas que não tem assinatura de convênios com empresas e impactos no seu território. Porém, esta pesquisa não procura fazer esse tipo de estudo por estar além de nossos limites, aqui propostos.

trabalhistas brasileiras se aplicam integralmente, sem distinção para o contexto indígena, nem do conflito sócio-ambiental presente no território.

Embora tenha sido ratificada a convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) no decreto nº 5.051/2004 (atualmente atualizado pelo Decreto nº 10.088/2019) que garante e protege as práticas do trabalho indígena no interior da cultura, não se vê refletida nas decisões tomadas pelo Ministério Público do Trabalho. A superposição do direito individual ao trabalho dos não-indígenas em relação ao direito coletivo dos povos indígenas, identifica o “trabalho” como parte de uma cadeia de mando e poder, mas não de reciprocidade e cuidado dentro da cultura.

Nesse sentido, a questão do “trabalho” no interior da aldeia Kÿikatêjê foi se colocando desde seu âmbito jurídico como uma perda do direito coletivo movimentado, também, pela própria prática empresarial da Vale S.A, pois como adverte a interlocutora: “A Vale, ela não dá recurso para pagamento de ninguém! A Vale, ela mantém recurso pra comunidade, para investimento na área produtiva. Não existe recurso por família, a comunidade que decidiu” (SOMPRÉ, 2023).

Diretamente, a Vale S.A estipula dentro das cláusulas dos contratos, ou dos termos de compromisso assinados, sua expressa exclusão de toda responsabilidade referente a qualquer contratação, obrigando expressamente à Associação Indígena Gavião Kÿikatêjê Amtati incorrer nos custos e indenizações decorrentes de sua responsabilidade pelo seu “quadro de prestadores de serviço”(TC, n.013/2021, p. 7). A problemática nessa obrigação contratual é que ela afirma, por um lado, a existência desses prestadores de serviço, que na prática são vistos como “trabalhadores” da aldeia Kÿikatêjê, segundo o Ministério do Trabalho, sem considerar as dinâmicas socioculturais internas. Por outro lado, os “serviços prestados” são reafirmados na lógica do circuito de trabalho assalariado ocidental, invisibilizando as relações presentes no circuito de reciprocidade e de “ajuda comunitária”, como aquele reproduzido pelo profissionais indígenas Gavião diante aos serviços externos que apareceram com os empreendimentos:

O município não vem fazer a parte elétrica dele, a Eletronorte não faz, nem muito menos a distribuidora de energia que passa aqui dentro do território. Ninguém quer compromisso [...] Agora, claro, as comunidades por ter necessidade de manutenção em rede elétrica de baixa e alta tensão, aí cabe o indivíduo da comunidade querer se formar, fazer curso para poder atender a demanda da comunidade. Mas ele não vai ser um assalariado, ele vai receber uma ajuda. Mas

não vai receber por isso, como se ele trabalhasse para uma empresa lá fora. Então nesse sentido que a gente está. Pensar quais são os cargos que tem aqui dentro que poderiam gerar vínculo trabalhista, né? O próprio indígena, ele trabalha para si, e os que não são indígenas, eles trabalham e no final vão querer alguma coisa. Essa é a relação que tem aqui dentro (SOMPRÉ, 2023).

Esses serviços externos que implicam uma formação específica do povo Gavião fazem parte, também, desse movimento gerado pela prática empresarial. Indiretamente, a Vale S.A, assim como os empreendimentos que cortam o território, não só obrigam ao cuidado dos não-indígenas, deslocados pelo conflito pela terra e pela exclusão do mercado de trabalho, mas também ao cuidado do próprio empreendimento e das atividades produtivas da Vale S.A. Os impactos dos empreendimentos se estendem para além dos 22 quilômetros que ocupam na TIMM, implicando uma série de situações que atentam contra a segurança do povo Gavião, assim como os responsabiliza pela integridade física dos trabalhadores das empresas e da guarda material dos empreendimentos: a Transamazônica, as Linhas de Transmissão de Energia e a Estrada de Ferro Carajás.

Já tivemos esse problema de gente [não-indígena] dizer que era guarda e a multa é muito grande, porque o serviço de vigilante é de alta periculosidade, porque lida com vida, porque você tá ali fazendo a guarda, você está correndo risco de morte [...]. Então a comunidade, ela mesmo, faz a segurança, mas nós também estamos dispostos ali a morrer [...]. Os indígenas também não são respaldados por estar fazendo a segurança, mas somos obrigados a fazer porque a comunidade virou, tipo, um condomínio fechado. O que antes era uma aldeia livre, hoje a BR, o DNIT, e a abertura que passa dentro do território facilitou a invasão, ou, assalto, uma série de coisas. Quem paga esses indígenas? Quem paga? A comunidade dá uma ajuda com o que vem da Vale, mas eles também poderiam ser trabalhadores e receber por isso, mas quem vai pagar por isso? ninguém!. É a gente mesmo, trabalhando pela gente [...] (SOMPRÉ, 2023).

Segundo Concita Sompré (2023), aquilo que os não-indígenas colocam como trabalho no processo judicial, conseguindo o reconhecimento de seus direitos trabalhistas, não é reconhecido para o próprio indígena que faz o mesmo serviço que se desprende das obrigações de cuidado assinadas nos convênios com as empresas. Se a relação de mandato e poder, de subalternidade, é visibilizada entre o kupe, não-indígena, e a Associação Indígena Gavião Kÿikatêjê Amtáti; por quê essa relação não tem o mesmo efeito quando se trata da imposição de obrigações por parte das empresas que estão presentes no território? Em consequência, o povo Gavião da aldeia Kÿikatêjê teve que tomar medidas sobre as atividades que

poderiam realizar os não-indígenas, e aquelas que converteram-se em obrigações para a comunidade devido às implicações e relevância para o coletivo e para o território.

Embora todas as atividades sejam reconhecidas dentro do trabalho coletivo da cultura Gavião, os não-indígenas percebem a “ajuda familiar” como um salário incompleto pelo seu serviço, sem reconhecer o próprio custo que implica para a aldeia K̀yikatêjê bancar a moradia deles no território. Muitos são pessoas vulneráveis, analfabetas acima de 40 anos, vindas com suas famílias, com problemas de saúde devido a sua trajetória pelas condições precárias do trabalho rural: “[...] para esses trabalhadores na rota dos trabalhos temporários, o corpo é submetido a outros regimes de trabalho (jornada excessiva de trabalho ou/e trabalho degradante, que poderia vir a se configurar como trabalho escravo)” (NETO, 2017, p. 45).

Mas como moradores da aldeia K̀yikatêjê essa precariedade é combatida constantemente. Os não-indígena que chegam recebem uma casa em alvenaria que costuma ter entre 2 e 3 quartos, além de uma área de terra que pode ser utilizada para plantações ou cultivo de horta familiar, sem precisar pagar aluguel, água nem eletricidade. Também tem acesso à educação sem precisar sair do território para a cidade, com um programa especializado realizado pela Escola Estadual Indígena Tatakti K̀yikatêjê para o adulto maior e a possibilidade das crianças entrarem no ensino fundamental e médio reconhecidos pelo Ministério de Educação.

Beneficiários das condições de moradia e de infraestrutura que proporciona a aldeia K̀yikatêjê, também fazem parte da distribuição da cesta básica mensal, conhecida como “rancho”. Nela são distribuídos produtos não perecíveis entre secos e molhados como arroz, feijão, farinha, bolacha para as crianças, óleo, café, manteiga, assim como produtos de limpeza, segundo o número de integrantes das famílias.

Referente à saúde, aqueles que não são casados com os indígenas da aldeia K̀yikatêjê, com comprovação de união estável igual ou superior a 3 anos a partir do ano 2015, não podem ser anexados dentro dos acordos com a Vale S.A referente ao atendimento médico, hospitalar e odontológico básico (TC, n013/2021, p. 8-9). A inclusão no atendimento da saúde proferida pela empresa, sobretudo das mulheres não-indígenas que criaram laços de parentesco através do casamento, foi uma

conquista da Associação Indígena Gavião Kÿikatêjê Amtati durante as negociações sobre a duplicação da Estrada de Ferro Carajás com a Vale S.A⁴¹. Desse modo, no novo convênio assinado em 2021 e válido por 10 anos, os não-indígenas residentes da aldeia e vinculados pelo casamento com indígenas Gavião, são reconhecidos como parte das famílias Gavião, garantindo o bem-estar principalmente das mães não-indígenas, que antes eram colocadas na posição de pagar todo seu tratamento de forma particular.

No entanto, para quem não cumpre com os requisitos instaurados pela Vale S.A, a associação da aldeia Kÿikatêjê se ocupa das despesas de saúde, como no caso de pós-operatórios e quebra de ossos, pagando consultas particulares e exames que o Sistema Único de Saúde (SUS) não consegue atender com urgência. Todos esses compromissos que o povo Gavião assume quando os não-indígenas começam a morar no território não são levados em consideração pelos próprios kupe, nem durante os processos judiciais. Essa situação também vem atraindo indígenas de outras etnias que entraram na mesma rota de demandas no Ministério de Trabalho, segundo os processos verificados⁴².

Em decorrência, o povo Gavião vem se especializando e diferenciando os setores coletivos exclusivos da comunidade, daqueles onde a participação dos não-indígenas é permitida. Por exemplo, além do serviço de vigilância realizada 24h/7 na “guarita”, portões da entrada da aldeia, os serviços de administrador, tesoureiro da associação, brigadista, auxiliar em enfermagem, professora bilíngue, pedreiro, manutenção da rede de água e auxiliar de cozinha são realizados exclusivamente pelos Gavião no ciclo da “ajuda comunitária”. Atualmente, os não-indígenas participam das atividades agropecuárias referente a criação de gado na fazenda da aldeia, recebendo um pagamento em dinheiro consensuado na assinatura de um contrato de prestação de serviços, assim como as mulheres kupe que participam do trabalho doméstico em momentos específicos durante eventos interculturais ou dentro das casas das famílias Gavião.

Nessa medida, a discussão sobre “trabalho” na aldeia Kÿikatêjê surge a partir da diferenciação desses dois circuitos: da reciprocidade do cuidado e o do mundo do trabalho ocidental, que parecem conviver um dentro do outro. A distinção ou

⁴¹ Importante ressaltar que o atendimento de não-indígenas se mantém ativo pela empresa Vale S.A sempre e quando não exista dissolução da sociedade conjugal e se continue sendo residente da aldeia Kÿikatêjê.

⁴² Os processos judiciais tornaram-se uma alegoria das próprias guerras antigas tanto entre os Gavião, como com outras etnias, que antes de sair do território ingressam na justiça para reclamação de direitos trabalhistas.

separação deles acontece no momento de cisão ou saída do não-indígena ou indígena de outra etnia, revelando-se assim como “trabalhador(a) assalariado(a)” em oposição à comunidade Gavião K̄yikatêjê.

Portanto, dentro dessa relação predatória da linguagem na sua forma judicial, foi colocando-se estrategicamente as discussões sobre “trabalho” e as cadeias de mando e poder por cima das relações de cuidado recíproco dentro da cultura Gavião. Tanto o Estado, como as empresas e os não-indígenas levaram esse discurso externo para o interior das aldeias da TIMM, adaptando, dessa vez, as relações de parentesco e familiaridade construídas desde dentro às formas do “trabalho rural” em condição de precariedade desde fora.

A ruptura dessas relações de parentesco e de cuidado se apresenta como uma figura legal-jurídica utilizada na saída dos não-indígena, mas também como uma figura mítico-simbólica utilizada pelos Gavião para se posicionar e se defender em coletivo dos “Trabalhadores assalariados”. Observa-se, então, que o “cuidado” na cultura Gavião virou uma obrigação externa e, com a “obrigação” converteu-se num “trabalho” que não é pago nem reconhecido: “[...] mas quem vai pagar por isso? ninguém! É a gente mesmo, trabalhando pela gente” (SOMPRÉ, 2023).

Destarte, o nosso objetivo neste segundo capítulo, foi compreender o trabalho indígena não remunerado como um campo de disputa simbólica e política, onde se confrontam dois regimes temporais: o tempo do cuidado — relacional, cíclico e comunitário — e o tempo do capital — linear, acelerado e expropriatório. A partir desse confronto, torna-se possível pensar o cuidado não apenas como valor moral ou relacional, mas como fundamento ético, político e econômico da vida indígena, e, portanto, como uma categoria central para a crítica das práticas empresariais na Amazônia.

3. IDENTIDADES ESTRATÉGICAS: O ASSOCIATIVISMO GAVIÃO NOS “EXTRAMUROS” DA ESTRADA DE FERRO CARAJÁS

Entretanto, o acesso dos não-indígenas à cultura Gavião veio junto com as formas de adaptação e funcionamento dos circuitos de produção e reprodução do capital que atravessaram a TIMM. As situações criadas a partir de um poder híbrido instalado no território por meio dos tensionamentos entre os Gavião e a Vale S.A, assim como nas “brigas” judiciais entre não-indígenas e as associações Gavião, geraram um “vai e volta” dos poderes tradicionais exercidos pelas chefias das aldeias. Essas transições, cisões e junções do poder durante as negociações com o aparato judicial e a empresa, também, levantaram “idas e vindas” das identidades Gavião, que foram se construindo dentro do processo de associativismo indígena pela defesa do território e da sua autonomia.

Mas, com a junção entre a geopolítica militar do território brasileiro, projeto ainda continuado pelas elites tecno-militares-empresariais, e as novas formas do capital vindas do século XX, produziu-se um território específico para o assentamento dos projetos desenvolvimentistas e das empresas. A TIMM e os Gavião seriam, então, parte estratégica para a implementação de projetos financiados pelo Banco Mundial (BM) e do Banco Internacional para a Reconstrução e o Desenvolvimento (BIRD), que em 1982 realizaram um empréstimo de US\$ 304,5 milhões, determinando, assim, a implantação de programas ambientais da Vale S.A no Projeto Ferro Carajás (PFC) (CAMELY, 2018, p. 149).

Nesse contexto foram levantados, o que aqui colocamos como, os “extramuros”, de um dos principais projetos do PFC, que viabilizou o circuito de exploração do minério do sudeste do Pará até a capital do Maranhão: a Estrada de Ferro Carajás (EFC). Trata-se de um processo de gestão que envolve cenários para além da produção e exploração dos recursos naturais, mas que visam o controle dos entornos e das comunidades (ACSELRAD, 2018; PANTOJA, 2018).

Dentro dos extramuros foram ativados processos de resistência e de ressignificação de identidades Gavião, contestando a aceleração e os impactos do extrativismo mineral. Destarte, durante 10 anos, conseguiram colocar impasses na regularização da duplicação da EFC, assim como no lucro da empresa, hoje

aumentado, no transporte do minério em 230 milhões de toneladas de ferro por ano, segundo o site oficial da VALE S.A (VALE, 2022).

A fragmentação do licenciamento ambiental por trechos da ferrovia que, durante todo esse tempo envolveu negociações diretas com povos indígenas, desconsiderou os efeitos cumulativos e sinérgicos, valendo-se das disputas sociais para avançar por partes no projeto de duplicação, apresentado como um empreendimento de pequeno porte (COELHO e WANDERLEY, 2021).

Atualmente, a duplicação que de 2013 a 2017 tinha conseguido 575 km no Pará e Maranhão, contando com 10.756 vagões e 217 locomotivas (VALE, 2022; MALHEIROS et al. 2021), finalizou em agosto de 2018, promovendo: “a implantação de 625 km de novas linhas férreas, com a remodelação de 224 km de linhas existentes e a substituição de dormentes de madeira por outros de concreto, além de outras obras como 46 pontes ferroviárias, viadutos e passarelas” (MENDONÇA et al. 2021, p. 168).

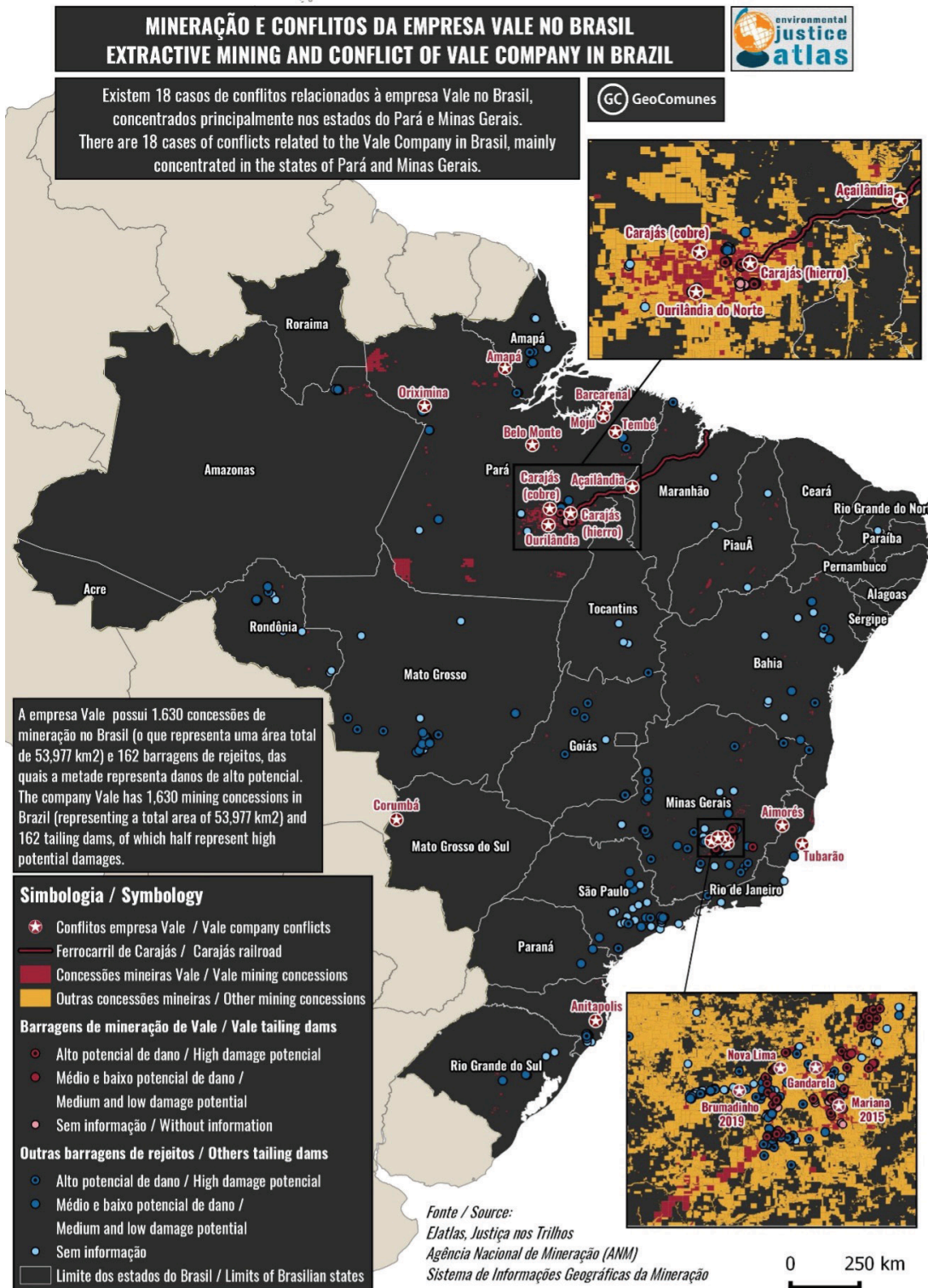
A EFC não só foi duplicada, mas também ampliada passando de 892 km de rota mineira a 972 km, conectando a mina Serra Carajás no Pará ao Terminal Marítimo de Ponta Madeira no Maranhão (VALE, 2025). As mortes ocasionadas pela barragens em Mariana (2015) e Brumadinho (2019) fazem parte dos extramuros destas estruturas, que desde o sul do país, advertem o *modus operandi* da empresa, como demonstrado pelo Relatório de Insustentabilidade (AIAAV, 2021, p. 44), lembrando, também, a participação da Vale S.A no massacre de El Dorado de Carajás há 29 anos:

Em 17 de abril de 1996, 21 trabalhadores rurais foram assassinados pela Polícia Militar do Pará em El Dorado de Carajás (mais de 60 ficaram feridos e 7 ainda seguem desaparecidos). As investigações do massacre indicam que a Vale apoiou e financiou a ação da PM. A mineradora tinha um convênio com a PM que envolvia o repasse de recursos pela mineradora para melhor estruturar a polícia e tropas foram levadas ao local do crime em ônibus cedidos pela empresa. Adicionalmente, a Vale colaborava com a PM ao repassar informações sobre os movimentos sociais e lideranças de trabalhadores rurais que atuavam na região.

Nesse sentido, este capítulo objetiva apresentar as estratégias do povo Gavião para resistir à territorialidade do circuito de exploração e destruição da Vale S.A, colocando na base a experiência do associativismo indígena para defesa do território. Os três apartados propostos procuram caminhos de compreensão para a análise de um novo processo social de ocupação da TIMM, por parte dos dois

atores, incluindo-se dentro de um mapa de conflitos socioambientais, condicionado pelos empreendimentos e práticas empresariais da Vale S.A no Brasil, como apresentado na seguinte figura.

Figura 5. Mineração e Conflitos da Vale S.A no Brasil



Fonte: AIAAV, Relatório de Insustentabilidade, 2021, p. 76.

3.1. A instalação de uma “Company-Town” na Terra Indígena Mãe Maria

O avanço constante na demarcação das fronteiras nacionais continuou organizando o território do centro-oeste até o norte do Brasil segundo as instalações dos projetos para o desenvolvimento da infraestrutura, principalmente, das empresas mineiras. Isso poderia explicar o *boom empresarial* das décadas dos anos 60/70/80, onde foram criadas 7 filiais/postos de controle de mineradoras dentro Amazônia Legal sob formas específicas de urbanização da mão de obra⁴³ (MALHEIROS, 2019).

Carajás, como região composta por três centros urbanos (Canaã dos Carajás, Parauapebas e Marabá), foi um desses pontos estratégicos para a exploração da maior área mineira em volta da Serra dos Carajás, instituída por ação fiscal e administrativa no Decreto 1813/80, com 900 mil km (11% do território brasileiro) designado como “área de interesse para órgão de planejamento, empresas transnacionais e agências financeiras multilaterais”(BARROS, 2018, p. 29).

A cidade, posteriormente constituída como Canaã de Carajás, desde a sua criação e processo de assentamento finalizado em 1985, foi configurada como o posto de controle empresarial da Vale S.A, única detentora do Projeto Ferro Carajás (PFC) que transformou o norte do país com a infraestrutura necessária para extração e exportação do minério de ferro, sobretudo com o surgimento do Programa Grande Carajás (PGC) em 1980, colocando a região na centro dos posteriores conflitos socioambientais, como observados na figura anterior .

Mas para a consolidação desse processo territorial, foi essencial a construção do “Corredor da Estrada de Ferro Carajás” iniciada em 1978, que abarcou inicialmente 892 km de estrada. Um processo que aproveitou-se de uma série de estímulos estatais e incentivos fiscais, anteriores, para uma “ocupação-relâmpago”, bloqueando 976.553 km² da Região Norte do país, sendo 39% do Pará, para uso exclusivo empresarial de atividades de exploração, concessão de lavra, garimpagem e pesquisas mineiro-energéticas (HÉBETTE, 2004).

⁴³ Vila Amazonas-ICOMI (1962), Serra do Nevado-ICOMI (1959), Vila de Cachoeirinha- Mineração Oriente Novo (1970), Vila de Massangana- Mineração Taboca/Grupo Paranapanema (1979), Porto Trombetas- Mineração Rio do Norte (1979), Vila de Pitanga - Mineração Taboca/Grupo Paranapanema (1982), Carajás -CVRD/VALE S.A. (1985) e Vila dos Cabanos- Albras/Alunorte (1985/86) (MALHEIRO, 2019, p. 109-110).

Porém, foi a partir do golpe militar em 1964, que se tornaria o modelo empresarial do Neoextrativismo, com a incorporação da mina de Carajás no estado do Pará, dentro de seu portfólio empresarial. A criação de “províncias minerais” como Carajás fez parte da privatização das áreas devolutas, onde órgãos como o GETAT atuaram no “cinturão de defesa” do PFC com a colonização de Carajás II e III entre 1982 e 1984 (BECKER, 1988; BARROS, 2018).

O interesse principal do GETAT era a transferência rápida para a propriedade privada do máximo possível de terras então classificadas como terras da União. Com isso, ficaria mais difícil o estabelecimento do estado legal da posse da terra baseado na ocupação e eventuais ocupantes seriam tratados como invasores, não simplesmente posseiros (BARROS, 2018, p. 43).

Como apontado por Hébette (2004), o resultado desta política baseada na doutrina da “Segurança Nacional”, transformada pela Escola Superior de Guerra em “Segurança e Desenvolvimento”, significou a entrega, aproximadamente, de 30% dessas “áreas de interesses” a grupos estrangeiros, como British Petroleum/Brascan, Anglo American Bozzano Simonsen, a Rhône Poulenc e a Royal Dutch/Sell; assim como a ocupação dos grupos brasileiros representados pela Vale S.A (antes da sua privatização em 1997). De forma concreta, o planejamento territorial da Amazônia foi a prova veemente de que: “a segurança da Nação repousa no Capital, independentemente de sua origem geográfica; e a ameaça à Nação emana da organização dos trabalhadores” (HÉBETTE, 2004, p. 32).

O cinturão de defesa do PFC e da própria Vale S.A, imposto à Amazônia Oriental, foi diversificando as frentes de expansão mineira numa amálgama de interesses diversos de exploração da região: madeireiros, agropecuários e industriais. Assim, surge uma “territorialidade capitalista” que Ceceña (2018, p. 183) define da seguinte forma:

La territorialidad capitalista se construye a través de la apropiación del territorio físico, del territorio biológico y del territorio cognitivo. Los ritmos y los modos de intervención y toma de posesión en cada uno de ellos, y en la combinación de los tres, derivan de su complejidad específica y de los instrumentos (tecnología) desarrollados con tal propósito.

Em outras palavras, trata-se de uma apropriação do espaço-material, dos ecossistemas e da memória dos grupos que já ocupavam a região para a construção política de um território totalizador e empresarial: “lo natural, lo metafísico y lo subjetivo quedan reducidos a dimensiones conmensurables equivalentes a las

dimensiones físicas que se calculan por su peso, tamaño o valor” (CECEÑA, 2018, p. 181-182).

Essa apropriação se iniciou com a criação da “malha programada ou tecno-política” como produtora do espaço político-estatal. Através dela foram instaladas redes de integração espacial (telecomunicação, hidroelétricas), formas de superposição de territórios federais sobre estaduais, apoios financeiros para o fluxo do capital, indução de fluxos de trabalhadores e uma base logística para a formação de núcleos urbanos (BECKER, 1990). Com os três territórios sobre controle, o físico, biológico e cognitivo, a sua gestão seria determinada pela prática científica e tecnológica do poder no espaço distribuído em: a) Mina de ferro na Serra dos Carajás; b) duas fábricas de alumínio e c) a Hidroelétrica de Tucuruí, no rio Tocantins (SOUZA, 2015; BECKER, 1990; 1988).

A rede de “Grandes Projetos” em construção levou a geopolítica do território brasileiro a uma nova escala, que seguia os mesmos preceitos do projeto militar: nacionalismo como prática política e o desenvolvimento como prática econômica. Engenheiros-militares abriram os caminhos dos empresários dessa mesma elite, convertendo-se na tecnoburocracia das empresas estatais e mistas. Únicas autorizadas a entrar nas reservas indígenas para defender os ideais do Estado-nação, tal e como sugeriu o Marechal Cândido Rondon, em seu parecer sobre a regulamentação de territórios indígenas no Estatuto do Índio promulgado em 1973: Não poderão fazer uso de arrendamentos, ou tirar usufruto oneroso “[...] pessoas ou grupos estranhos às comunidades indígenas, à exceção de empresas integradas como sociedades de economia mista, das quais participe a Fundação Nacional do Índio” (RONDON, 1973:76 apud LIMA, 1990, p. 73).

Nessa medida, ficou garantida a entrada de empresas emblemáticas desse modelo, como a Vale S.A, às terras indígenas demarcadas, anexando os territórios indígenas à construção do território empresarial como espaço transnacional de domínio do capital: “Quem planeja, na verdade, são as empresas que, cada uma dentro de sua própria coerência, procura tirar os maiores proveitos do leilão de favores” (HÉBETTE, 2004, p. 43).

Própria a uma nova forma de territorialidade, foram trocadas as fronteiras estatais pelas fronteiras do capital. Para Ceceña (2017, p. 45), essa fronteira foi se desenhando paulatinamente com a instalação de filiais empresariais das grandes

corporações, seja na representação de minorias à favor dos interesses da empresa ou de empreendimentos que envolvem relações de poder e produção de riqueza, criando não só uma territorialidade capitalista, mas também um outro tipo de território:

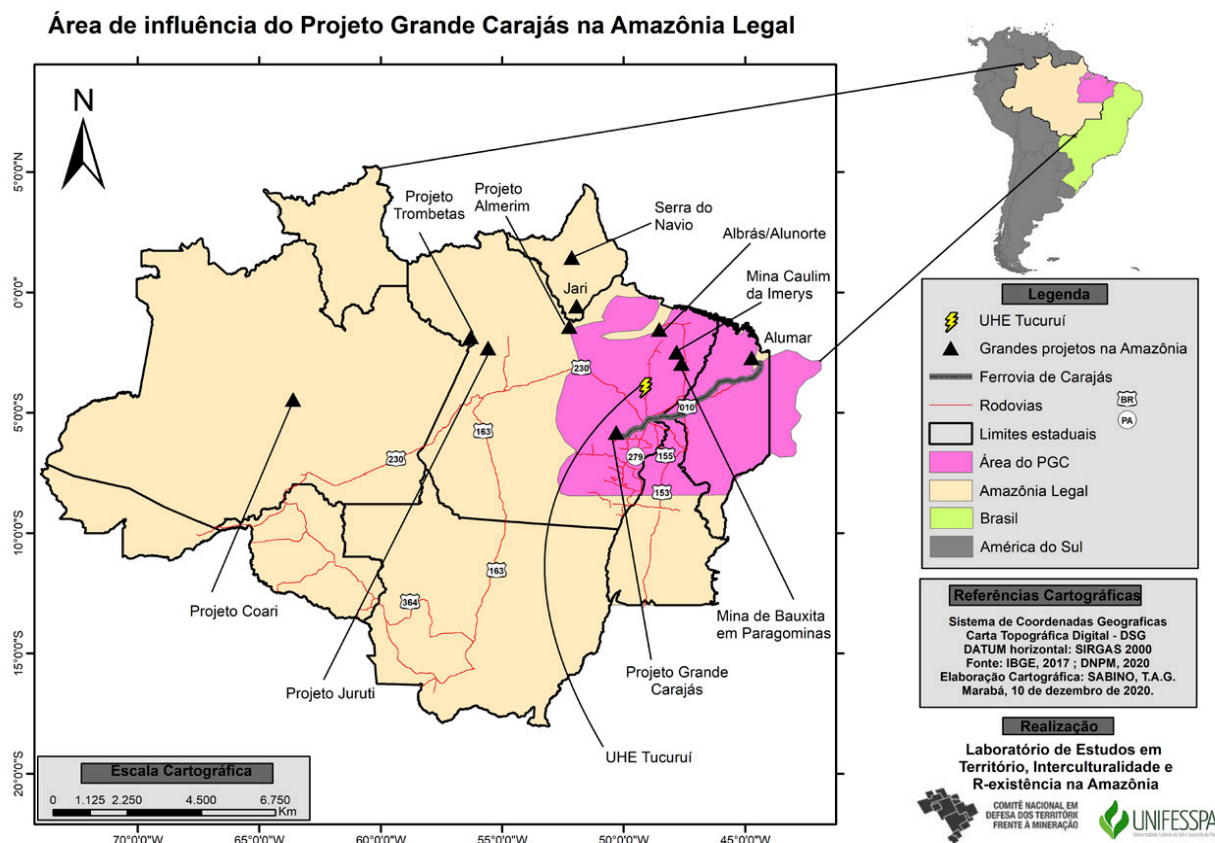
El territorio-archipiélago es un sistema-mundo subversivo dentro del sistema. No lo niega pero se le superpone y lo transforma. Sus motores son el poder y la impunidad. La realidad de un sistema organizado en naciones, en territorios-nación agrupados, está siendo corroída por nuevas figuras de organización territorial y ejercicio del poder: los territorios-archipiélago, que modifican las bases de funcionamiento interno global del sistema y sin duda están cambiando los modos de vida.

Por meio deles as empresas/corporações criam uma estrutura independente de controle, baseado na propriedade privada doada pelos próprios Estados-nações, invertendo as lógicas do poder e esvaziando territórios-nação para alimentar “territórios-arquipélagos”. Como bem aponta Ceceña (2017), a subversão dos territórios-nação implica uma ameaça latente para a soberania dos Estados, sobretudo, os Estados latinoamericanos, nos quais a flexibilização de sua legislação tem permitido a instalação contínua de filiais de empresas mineiras, geralmente estrangeiras, para a auto-reprodução desses “arquipélagos”.

Pesquisas como a de Michelotti (2019) identifica o sudeste paraense como um dos 22 “território-arquipélago” que tem a Vale S.A ao redor do mundo, conectando a região a circuitos de produção-circulação mundiais no escoamento do minério de ferro, explorado na Serra Carajás. Para o autor, esse modelo corporativo de produção de espaços do capital, adapta-se a uma realidade amazônica, na qual a empresa deve construir o circuito de acumulação segundo a relações locais de poder, para à sua conexão com as escalas mais amplas.

Porém, ditas relações locais correspondem à comunicação e influência com os demais projetos desenvolvidos pela elite tecno-militar-empresarial, onde o mito do “ElDorado” sobre riqueza, transfigurou-se em um mito sobre o poder perseguido pelos exploradores que converteram-se em mineradoras.

Figura 6 . A territorialidade da Vale S.A no Programa Grande Carajás



Fonte: Malheiro et al, 2021, p. 32

O sudeste do Pará foi, então, particularmente produzido a partir de uma geopolítica para o capital de caráter regional-nacional-global, introduzindo “circuitos de acumulação”, que segundo Michelotti (2019), são as formas de comunicação entre a exploração local e as operações a grande escala. Através desses circuitos, começa uma expansão da fronteira de exploração mineral e, por conseqüente, uma expansão da “fronteira empresarial” que transformou territórios em “territórios-arquipélagos” segundo a abrangência dos “Grandes Projetos” da Amazônia como o PGC, representado na figura anterior.

Embora o PGC tenha sido encerrado na década de 1990 (BARROS, 2018), o cinturão de defesa construído na consolidação da área demarcada do programa mantém, até hoje, a territorialidade da empresa Vale S.A, atualizando constantemente o sul e sudeste paraense como território-arquipélago. A superposição territorial denunciada nos trabalhos de Becker (1988; 1990), ao longo dos 900 mil km², continua estando sob a gestão empresarial da Vale S.A, que desde

1977 conseguiu comprar e absorver suas contrapartes estrangeiras para se colocar como única e exclusiva gestora, incorporando a Companhia Brasileira de Mineração e Siderurgia S. A, a Itabira Iron Ore Company, empresa inglesa que cedeu suas minas no acordo, além da Estrada de Ferro Vitória-Minas.

A Estrada de Ferro Carajás (EFC) é a materialização do circuito de comunicação e gestão empresarial dos territórios que são atravessados e cortados pela Vale S.A, conseguindo, segundo Becker (1990, p. 103), no seu nível local/regional e face privada, apropriar-se extensamente das terras, subtraídas ao controle dos governos estaduais, e provocar uma intensificação e aceleração da mobilidade do trabalho. Assim foram criados núcleos urbanos de segmentação da força de trabalho, ao longo dessa estrada, por meio da expansão de formas de urbanização conhecidas como *company town*: “Este padrão não se restringe à CVRD [Vale S.A]. Todos os grandes projetos têm essa dupla urbanização, a “**company town**” e os núcleos espontâneos, que são duas faces de uma só moeda”.

Segundo as pesquisas de Malheiro (2019; 2021) a criação destas cidades empresariais não aconteceram exclusivamente dentro do contexto de exploração mineral, existindo experiências documentadas em 1927 no projeto agroindustrial de Henry Ford, construindo as cidades de Fordlândia e Belterra na tentativa de instalar uma plantação de seringueiras às margens do rio Tapajós. A sua instalação revela, além das relações de desigualdade entre os núcleos urbanos, o avanço e privilégios para as mineradoras, implantando cidades-empresas dentro dos territórios de povos indígenas e comunidades tradicionais⁴⁴.

As cidades-empresa, nesse sentido, talvez sejam a expressão mais nítida dessa desigualdade, uma vez que nascem, única e exclusivamente, para suprir as necessidades de organização da força de trabalho das empresas. Nesse sentido, são espaços amplamente conectados às redes transnacionais de mercado das empresas, mas construindo uma dinâmica espacial de autosegregação, sendo que seus serviços e infraestrutura contrastam de forma abissal em relação ao seu entorno, onde, geralmente, crescem processos de ocupação espontânea precários por parte da população atraída pelos projetos (MALHEIRO, 2019, p. 107).

⁴⁴ Como no caso da Vila de Pitinga no Amazonas dentro do território dos Waimiri Atoarí ou de Porto Trombetas instalada no seio das comunidades quilombolas do Trombetas.

Essas cidadelas empresariais são parte fundamental do cinturão de defesa da Vale S.A que, além de conseguir uma legitimidade da sua posse, torna-se indispensável para a dinâmica interna e funcionamento da mesma. Para Becker (1988, p. 84), trata-se de uma estratégia de controle do acesso ao território que na prática procura três coisas:

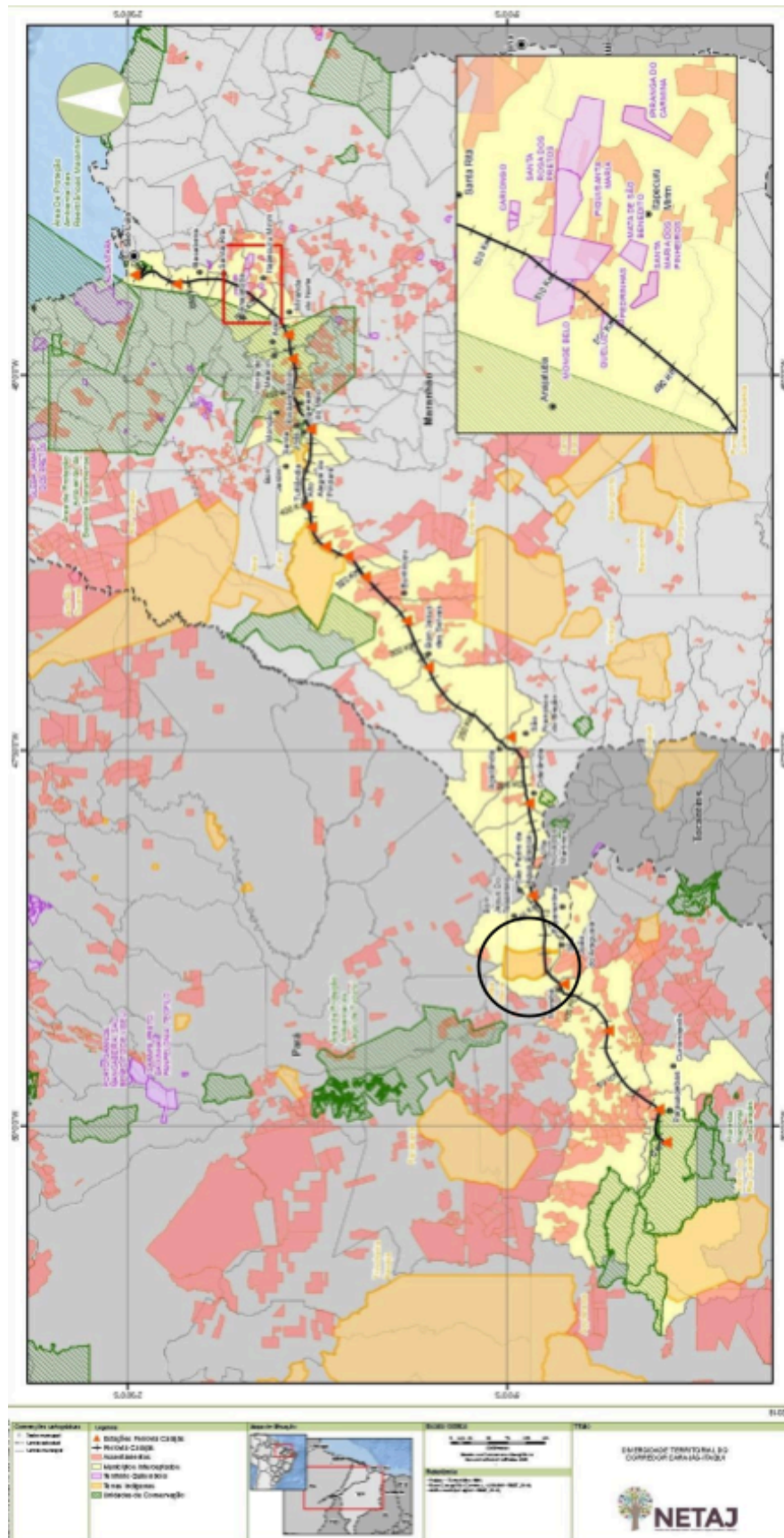
- a. O controle de apropriação da terra, através de sua distribuição controlada pelo GETAT;
- b. O controle das comunidades locais, mediante a proteção da Companhia que, criando uma dependência das comunidades a pequenos programas assistenciais, as transforma em postos de vigilância e defesa contra invasões;
- c. O controle das vias de acesso ao território e sua vigilância.

Nelas é fortalecida a atividade da empresa, organizada e segmentada a força de trabalho, especializando a mão-de-obra do país em grandes projetos extremamente móvel, e influenciado o futuro do território na aceleração das condições de produção, transporte e execução, sobretudo com o funcionamento, em 2021, da duplicação da Estrada de Ferro Carajás. Nesse corredor de exploração do minério do PFC, a TIMM começa a ser desenhada como um posto de controle, através dos tensionamentos entre as 42 associações Gavião presentes no território, e, portanto, como uma “company town”, das 12 Terras Indígenas⁴⁵ afetadas pelos 972 km da estrada dentro do território-arquipélago da empresa.

Deu-se lugar, então, a uma mobilização constante do capital transnacional que ingressa no Brasil, através das conexões internacionais que desde a “conquista militar” produziu as bases do atual modelo geopolítico do conflito socioambiental. Nele, os postos para atração e localização dos trabalhadores nacionais foram transformados em núcleos urbanos dos grandes projetos, como depósitos da força de trabalho disciplinada e realocada pelos militares.

⁴⁵ TI Alto Turiaçu; TI Apinayé, TI Araribóia, TI Caru, TI Xikrin do Cateté, TI Governador, TI Krikati, TI Parakanã, TI Rio Pindaré, TI Sororó, TI Urucu-Juruá, TI Awá-Guajá e TI Mãe Maria (ISA, 19/12/1982).

Figura 7. Territórios atravessados pela Estrada de Ferro Carajás



Fonte: Malheiros, 2019 apud Malheiro et al, 2021, p. 26.

Isto envolveu um discurso de “paternalismo empresarial” que transformou os direitos em benefícios, e impôs relações periféricas em territórios interligados outrora por uma disposição diferente dos limites e dos centros de comércio conectados pelas rotas fluviais. Os limites seriam marcados, então, pelas estações do trem da Vale S.A, reorganizando o território físico, biológico e cognitivo, inclusive como representado na figura anterior, com a criação de unidades de conservação, influenciadas pela própria empresa, como a Floresta Nacional de Carajás (1998): “criada por manobras governamentais para garantir a exploração mineral da Companhia Vale do Rio Doce da serra de Carajás mesmo depois de sua privatização em 1997” (MALHEIRO, 2019, p. 112).

A produção de uma periferia como fronteira da geopolítica do capital afetou povos inteiros que tiveram que se adaptar a nova configuração do território, como aconteceu com os Gavião da TIMM, sitiados tanto pela Estrada de Ferro Carajás como pelos núcleos urbanos e assentamentos influenciados pela lógica empresarial, dentro da área de alcance desenhada no mapa acima. Destarte, o funcionamento da TIMM como “company town” seguiria, na teoria, formas conceitualmente idênticas aos ideais da ditadura, mas na prática o discurso seria mais cuidadoso:

A diferença entre a espionagem da ditadura e a de uma grande corporação é que, no primeiro caso, visavam-se os agentes da crítica e da oposição, com o intuito de dismantelar a rede da resistência; no segundo, o objetivo é o público em geral que se quer “proteger” dos efeitos da crítica (ACSELRAD, 2014, p. 1)

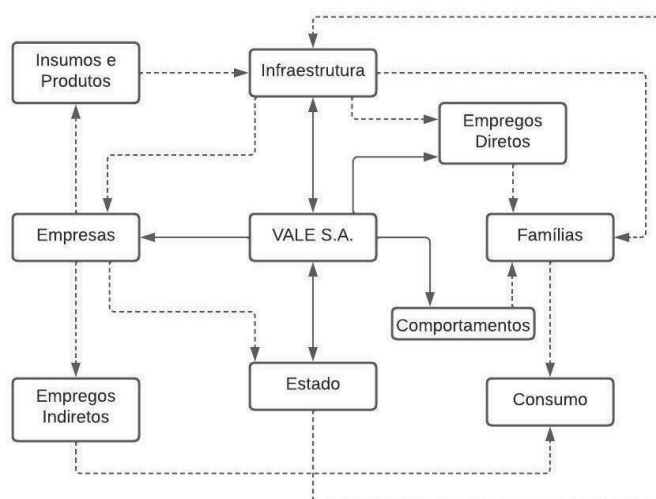
Da bandeira de “Segurança Nacional” retomou-se à de “Proteção” como lógica de um mesmo pensamento, chamado nos debates recentes, segundo Acselrad (2014), como “restos da ditadura”. Palavras sinônimas no seu uso, mas que perfilam atores em tempos históricos diferentes.

No entanto, discursos e práticas das Forças Armadas e das grandes corporações se aproximam no que diz respeito a suas relações com as populações quando estas ocupam áreas de interesse para suas respectivas operações. Tudo indica que elas teriam em comum o vocabulário de uma certa “ciência” - a da chamada “guerra revolucionária moderna” (ACSELRAD, 2014, p. 2)

Nessa formação geopolítica são as empresas as fornecedoras dos direitos à educação e à saúde, que não buscam a aparente formação de uma massa de trabalhadores, mas sim, informação para neutralizar a crítica e viabilizar um projeto de controle continuado sobre o território, onde a violência é ocultada nas formas de “Responsabilidade social”, apresentadas como “dáviva”.

O circuito do capital mobilizado pela Vale S.A não só é representado na ferrovia, mas também nas suas estratégias locais que visam a financeirização dos territórios. Na atuação regional, Silva e Oliveira (2023, p. 143), ressaltam que a financeirização e participação no mercado acionário são centrais na política empresarial da Vale S.A, para ampliar os retornos financeiros de seus acionistas em detrimento da redução da “responsabilidade social corporativa”. Estas ações são rastreadas na seguinte figura, onde é possível ter uma imagem desse circuito do capital comentado por Michelotti (2019), apresentando as inter-conexões da empresa em distintos setores, na qual a infraestrutura mostra a sua relação auto-fundada com o Estado.

Figura 8. Atuação da Mineradora Vale S.A



Fonte: Silva e Oliveira (2023, p. 146)

Os autores conseguem mapear as relações locais da Vale S.A, como contraditórias ao monopólio do poder estatal, substituindo o papel do Estado em determinadas funções. A empresa ingressa, então, a gerenciar e proporcionar a oferta de empregos diretos, atração de novas empresas, investimento público em transporte, navegação, telefonia e, por último, influencia os comportamentos sociais, por exemplo durante as eleições como mostra da narrativa construída para a sua posição de legitimação local : “O território foi sendo moldado a partir do aparente interesse público, mas que com o processo de privatização se converteu exclusivamente em interesses privados” (SILVA; OLIVEIRA, 2023, p. 147).

Dentro dessa dinâmica empresarial a TIMM encontra-se submersa desde 1982, quando a empresa Vale S.A, na época CVRD, e a FUNAI assinaram o

convênio para a elaboração de estudos técnicos dos territórios indígenas afetados diretamente e indiretamente pelo PGC. O início da construção da ferrovia foi deslocando paulatinamente o órgão estatal da política indigenista, para colocar-se no centro das relações de poder e tutela, influenciando mudanças nas estruturas internas de tomada de decisões e nas formas de luta do povo Gavião.

A estratégia empresarial de dependência não só econômica, mas também de direitos transformados em serviços aplicada na TIMM, assistiu como aponta Becker (1988, p. 86), além do controle do espaço, o controle do tempo: “Na mesma linha de pensamento, a territorialidade pode ser entendida como uma estratégia para influenciar ações através do controle não só do espaço, mas também do tempo, isto é do espaço-tempo”.

Nela, as novas gerações são também coaptadas por esta dinâmica empresarial que leva mais de 40 anos no território Gavião, e que com o passar do tempo se ancora ainda mais nas estruturas de organização interna, seja na criação acelerada de novas aldeias e associações indígenas, ou na formação de uma geração acostumada com as relações de poder, regras e normas de gestão empresarial do território.

Assim não só controla os territórios transformados em “company towns”, como também tudo em volta deles, incorporando habitantes, não funcionários nem empregados nos “modos de ser”, capazes de prevenir o surgimento de eventos indesejáveis para garantir a recuperação acelerada dos investimentos.

A ideia de ancoragem “territorial” dos grandes projetos de desenvolvimento – da empresa dita “extramuros”, da “governança territorial”, da gestão empresarial das “interações no entorno dos projetos” – o que inclui a moralização da retórica empresarial – remete às condições de vigência de subjetividades coletivas que, por distintas estratégias motivacionais e de obtenção de consentimento, vinculem ou harmonizem, com a lógica empresarial, os diversos sujeitos presentes nos espaços de interesse do grande projeto de investimento, mesmo aqueles que não estabeleçam, com a empresa, relações diretas de trabalho (ACSELRAD, 2018, p. 45).

Essas formas pouco transparentes no funcionamento da empresa, não só constroem uma territorialidade específica, mas também, segundo Ivan Illich (2008) são um exemplo corporativo, do que chamou “Economía Fantasma”, para tratar actividades e intercâmbios que não dependem do setor monetário, mas que não podem existir nas sociedades pré-industriais nem pré-capitalistas. Essa economia suporta o circuito de produção e circulação da economia clássica, justamente, como

condição de possibilidade kantiana para a geração de riqueza na qual, a gestão empresarial da responsabilidade social, configura-se como modelo de exploração intensiva dos “trabalhos fantasmas” desta economia, mobilizados no controle das populações e dos territórios.

Se bem Illich (2008) desenvolveu o conceito da “Economia Fantasma” e do “Trabalho Fantasma” a partir de uma crítica à institucionalização excessiva de serviços, que torna dependentes seus usuários e que opera abaixo da consciência pública, ela é utilizada nesta pesquisa para entender também o circuito de dependência gerado pela Vale S.A no território Gavião. Lugar onde, posiciona-se como uma “instituição prestadora de serviços” na narrativa social e na intersubjetividade das negociações entre as partes, muito mais do que como uma mineradora, com uma junta diretiva de acionários transnacionais.

Nesse sentido, do lado de “territórios-arquipélagos” produzem-se, concomitantemente, “economias fantasmas” que permitem as conexões entre o local e global, assim como, garantem as relações de dominação e poder sobre trabalhos subalternizados, terceirizados, não remunerados e invisíveis. Esse circuito dos extramuros do capital trata, também, na visão do Illich (2008, p. 160), de impor o abandono das formas de convivencialidade tradicionais das comunidades, fazendo alusão a uma outra formação de um arquipélago da convivencialidade dos marginais, onde são reproduzidas condutas e comportamentos próprios da exploração e gestão empresarial do capital.

Dentro desses arquipélagos, um territorial e outro convivencial, o circuito de reciprocidade Gavião, que movimenta as suas relações de cuidado, assim como as expressões de luta pelo território, são constantemente ativados para assumir às formas de resistência, realizadas desde suas associações indígenas. Através delas, e em resposta à territorialidade que vem construindo a Vale S.A, começa outro processo de ocupação social que pleiteia não só o espaço, mas também o tempo da própria empresa em negociações constantes, onde a luta contra o aceleracionismo do capital é combatida com a imposição da “espera” de parte dos povos indígenas, como no caso dos Gavião.

3.2. O surgimento do Associativismo Gavião durante as negociações com a Vale S.A

O caminho que envolve o processo de associativismo Gavião faz parte de todo um marco histórico construído pelo movimento indígena antes e depois da constituição de 1988. Através das assembleias indígenas organizadas desde 1974 e alavancadas pelas entidades religiosas, junto às experiências de mobilizações e encontros dos jovens indígenas de diferentes etnias que estavam estudando em Brasília, aparece uma categoria unificadora dentro da prática política do movimento.

Nela, legitima-se uma intermediação com o universo dos brancos, assim como uma diferenciação de identidade baseada na perspectiva étnica “branco versus indígenas”, consolidando a sua própria representatividade para além dos indigenistas e dos agentes do Estado. Oliveira (2016, p. 277) aponta essa categoria na prática política de forma mais específica como “liderança indígena”, apresentando um sujeito, embora internacionalizado, específico pela natureza da sua mensagem na luta iniciada com as assembleias:

Jamais definida ou colocada em questão, tal categoria, apesar de sua grande heterogeneidade interna (pois abrangia desde líderes tradicionais até jovens e estudantes), terminava por receber um sentido preciso, determinado por seu reiterado uso – designava todo e qualquer indígena que quisesse falar sobre os problemas, isto é, as necessidades e reivindicações de seu povo ou sua aldeia. Categoria marcada pela natureza da mensagem, e não por um enraizamento social específico, as lideranças indígenas expressavam uma visão da política como resultado de uma tomada de consciência, inspirada em concepções sobre a necessidade de conscientização dos setores oprimidos, partilhada por setores progressistas da Igreja Católica.

Nesse sentido, focou-se desde 1970 na construção de um sujeito “indígena” antes de poder entrever a participação desse sujeito nos diferentes sectores da sociedade. Segundo Nötzold e Brighenti (2011, p. 55) a dimensão de um “nós” indígenas gerou laços de solidariedade e afinidade, envolvendo uma “identidade indígena” identificada nos nomes próprios dos grupos, reconhecidos entre eles como “parentes”:

Essa nova identidade tenta dar conta da superação dos isolamentos das identidades dos grupos locais, portanto vai além do enfrentamento dos problemas individuais, rompe fronteiras marcadas pela necessidade de se diferenciar. Essa identidade é nova no indigenismo brasileiro.

O povo Gavião da TIMM participou tardiamente dessa construção de identidade, que levou à conquista e reconhecimento dos direitos indígenas em 1988 e separou o “indigenismo oficial” do “indigenismo alternativo” no contexto nacional e internacional. Envolvidos na “política de proteção” da FUNAI, a tutela implicou a sua instrumentalização estratégica para serviço do governo militar. Segundo Oliveira (2016, p. 279), o regime militar aplicou um veto oficial para a articulação nacional do movimento indígena, transformando os espaços e direitos conquistados, no cenário político, em partes da cadeia da estrutura tutelar, como aconteceu no caso do povo Gavião apresentado nos capítulos anteriores:

[...] muitas lideranças indígenas, especialistas na função de intermediação para fora, vieram a ser capturadas pela estrutura tutelar, transformando-se em trabalhadores braçais, em chefes de posto, professores bilíngues, monitores de saúde ou até mesmo administradores regionais e assessores em Brasília. Alguns outros acabaram transformados em candidatos, principalmente a vereador, por partidos diversos, inclusive pelos mais conservadores e avessos às bandeiras do movimento indígena, ou ainda sendo absorvidos em cargos públicos nas prefeituras municipais. Mais recentemente, alguns estão sendo instrumentalizados por igrejas evangélicas, que os treinam e os profissionalizam como pastores.

Em que foram transformados os Gavião da Terra Indígena Mãe Maria? Instrumentalizados como “índios bravos” pelo SPI, entraram no ciclo de exploração da castanha para serem trabalhadores escravos para a FUNAI e reproduzirem as formas tuteladas. Porém, tanto com a chegada dos empreendimentos, como pelo novo cenário político, foram aparecendo outras figuras de representação, interna e externamente da cultura, que implicaram a, paulatina, mudança da figura do “capitão”, pela figura do “presidente”. No entanto, nessa figura se ocultava a real transformação dos projetos de apoio às comunidades indígenas promovidos pelo Banco Mundial: “A orientação predominante foi a de inserção competitiva dos índios no mercado de trabalho, com o objetivo de transformá-los em produtores e usuários de tecnologias” (BARROS, 2018, p. 157).

Enquanto no contexto nacional e internacional, prévio à Constituição Federal, mobilizou-se um novo ordenamento jurídico sobre a proteção ambiental dos territórios e a demarcação das terras indígenas, que em 1982 passaram de 13 milhões de hectares a mais de 60 milhões (OLIVEIRA, 2016). Na região sudeste paraense, as bandeiras políticas levantadas foram dependentes de um circuito de

trocas relacionadas à estrutura tutelar mista, entre a FUNAI e empresas como a Vale S.A.

Segundo Ferraz (1988), os projetos especiais para garantir melhores condições de vida das comunidades indígenas situadas na área de influência do Projeto Ferro-Carajás foram utilizados para salvaguardar a própria FUNAI de seu esvaziamento político-orçamentário, reiterando assim a categoria de “indígena” internacionalizada a partir de sua incapacidade de gerenciar a sua própria vida.

Estes recursos foram utilizados como fonte de manutenção da agência tutelar em suas atividades normais contrariando a exigência de cláusula do próprio convênio firmado. De acordo com o orçamento original apresentado pela FUNAI em 82, apenas 0,06% dos recursos estariam destinados à regularização fundiária dos territórios indígenas afetados. Isto revela que os projetos de apoio haviam sido formulados com o objetivo exclusivo de reforçar os orçamentos da FUNAI, duplicando uma infra-estrutura já deformada e desviando recursos das finalidades a que eram destinados: minorar os impactos de implantação do Projeto Ferro-Carajás (LADEIRA e FERRAZ, 1988, p. 2)

Como aconteceu com a chegada da Eletronorte, os Gavião só descobriram o “convênio” quando encontraram as máquinas no seu território e os trabalhadores da Vale S.A (então CVRD) prestes a iniciar o desmatamento da área. A tutela da FUNAI tinha implicado não só a perda de 290h e 1,152 pés de castanheiras com a construção das linhas de transmissão de energia (ARNAUD, 1984, p. 415), mas também a retirada de aproximadamente 20km de árvores para a construção da ferrovia na zona sul do território. Esse convênio dava o controle do recurso financeiro à FUNAI e não à comunidade indígena. A situação perdurou inclusive após o reconhecimento da capacidade jurídica dos povos indígenas pelo artigo 230 e 231 da Constituição Federal de 1988, assim como no segundo convênio nº 333/1990, assinado desta vez entre a empresa e os Gavião.

Todavia, ainda que o novo Convênio fosse entre comunidade e a empresa, os recursos eram gerenciados e administrados pela FUNAI. Segundo o entendimento por parte da administração local, os indígenas não tinham capacidade para gerir os recursos, o que gerou por parte dos indígenas uma grande insatisfação (SOMPRÉ, 2021, p. 88).

O descontento coletivo converteu-se em uma situação de injustiça, deslocando a ação da FUNAI para o campo da ilegitimidade. Segundo Pegler e Chourdakis (2021, p. 358-359), esse deslocamento para o ilegítimo fortalece e coletiviza o sentido de “injustiça” na mobilização de um grupo para a defesa de seus

interesses, sobretudo se existe uma identificação social forte, o que pode desencadear um cooperativismo ou associativismo entre os indivíduos injustiçados.

No caso dos Gavião, a identificação étnica como grupo superou as diferenças intertribais para poder fazer uso efetivo de seu direito às indenizações, que por causa da FUNAI foram condicionados à pleitear em longas negociações com as empresas. Em consequência, em novembro de 1994, foi materializado esse descontento com a fundação da primeira associação Gavião chamada: "Associação Indígena *Parkatêjê Amjip Tar Kaxuwa*" registrada para atividades de associação de defesa de direitos sociais (FERRAZ, 1998, p. 190); a qual entrou em funcionamento em 12 de fevereiro de 1996, com uma proposta de termo Aditivo ao convênio nº 333/1990. Este termo permitiu reconhecer a capacidade dos Gavião para gerenciar o recurso do convênio e anular o controle financeiro da FUNAI.

Escolheram cinco jovens para serem capacitados na área de contabilidade e auxiliar administrativo com ajuda de um contador de São Paulo. A formação aconteceu dentro da aldeia. Vencida essa etapa, partiram para etapa mais difícil que foi retirar o recurso centralizado em poder da FUNAI para a Associação Indígena. Os indígenas reivindicavam maior autonomia e gestão dos seus recursos (SOMPRÉ, 2021, p. 88-89).

A retirada do recurso das mãos da FUNAI não aconteceu de forma amigável, pois a verdadeira missão do órgão e da política indigenista da época, era conseguir manter um estado de servidão e tutela ativo, confundindo cidadania com submissão. Nesse sentido, a primeira grande cisão aconteceu entre a gestão da FUNAI e os Gavião que reclamaram seu direito estipulado dentro do próprio convênio. Zeca, um dos jovens da época que liderou e se preparou para administrar a renda do patrimônio Gavião, lembra da intimidação e reticência dos funcionários em aceitar a passagem da gestão:

-Vocês vão ver. Aí falou para mim: Zeca, quando começar a morrer índio a culpa vai ser toda sua!. -Mas por quê? Por quê é minha? A FUNAI tá aí para isso. Nós somos a fonte de renda para vocês!, vocês têm que fazer as coisas. Vai acabar esse negócio de vocês estarem ganhando diária no nome do meu povo. Uma diária de quem veio, só para entregar uma carta aqui, era 600 reais a diária. Absurdo! (GAVIÃO, 21 de agosto de 2024).

Essa conquista marcou um precedente tanto para a organização tradicional indígena Gavião quanto para as formas de negociação com as empresas e o Estado, questionando o condicionamento da política de proteção à sua forma tutelar de gestão. Porém, a política indigenista praticada pela FUNAI por mais de 20 anos

no território não mudou de direção, apenas ancorou-se mais a partir dos esforços realizados que, como adverte Ladeira e Ferraz (1988, p. 4): “procurou justamente impor às comunidades indígenas o sentimento de que a única alternativa possível para a sua sobrevivência seria seguir ‘o padrão branco de ascensão’ (a produção de excedentes)”.

Um paradoxo que apresenta, por um lado, a ilusão de transformação do “índio” em “subcidadão brasileiro”, segundo os padrões do mundo ocidental: “índio que, se insistir em ser índio, ou ‘voltar’ a se reivindicar índio, será um ‘índio falso’, um índio de jeans, um espertalhão. Um falso índio, ou seja, um subcidadão”(VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 5). Por outro lado, para contestar a visão colonialista do “indígena”, tornaria-se uma necessidade assumir uma cidadania (des)vantajosa para avançar no padrão branco e ocupar espaços decisivos de luta.

O reconhecimento da personalidade jurídica da primeira associação Gavião deixou entrever um problema de base, desde o tempo da exploração da castanha e da gestão administrativa nas mãos da FUNAI: uma nova estrutura de poder que privilegia formas de acumulação padronizadas no sistema de produção capitalista. Segundo o relatório realizado pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI) à cargo das antropólogas Maria Elisa Ladeira e Lara Ferraz sobre o convênio “CVRD/FUNAI” no Projeto Ferro-Carajás, descrevem-se exemplos do funcionamento dessa nova estrutura de poder, no interior dos grupos Jê, que passaria a ordenar as regras sociais e o mundo simbólico das sanções mágico-religiosas:

Ao privilegiar membros de algumas comunidades em função de sua aspiração ao mundo do “padrão branco”, esta política... facultou a emergência da cisão entre a chefia e o restante da comunidade, abrindo espaço para um novo tipo de poder. Este poder, nascido à sombra do posto indígena e amparado por ele enquanto impositor das normas de ascensão, permite à chefia uma liberdade individual sem precedentes na história do grupos Jê. Estes novos chefes estão, por assim dizer, imunes ao feitiço, o contra-poder do qual a sociedade Jê, como muitas outras, lançam mão para limitar o poder do chefe e do “acumulador”. Eles dessacralizam, aos poucos, as sanções mágico-religiosas ao mesmo tempo que propagam um novo valor, o valor trabalho sob seu aspecto capitalista [...] E, é claro, este excedente não é gasto no consumo dos grandes rituais Jê (“Festa só de sábado e domingo”, “primeiro o trabalho, depois as festas”). Ao contrário, este excedente permanece em estoque e depois é vendido para remunerar os indivíduos trabalhadores (LADEIRA e FERRAZ, 1988, p. 4-5).

As observações do relatório do CTI levantam sérios questionamentos de uma chefia sob um poder vindo do circuito trabalho-excedente-dinheiro e acelerado, no caso dos Gavião, pelo convênio do Projeto Ferro-Carajás entre a FUNAI e a Vale S.A. Esse circuito seria, então, repassado e formalizado, ainda mais, no exercício do associativismo Gavião. Embora a política indigenista tenha conseguido seu objetivo em relação à produção de excedentes dentro da TIMM, aquele circuito tratou de ser redirecionado pelo próprio Krohokrenhum para resgatar a cultura Gavião após ter passado pelo disciplinamento do trabalho.

A prática da cultura e o trabalho comunitário, fortalecido com a junção dos três povos Gavião na nova aldeia Trinta, criou paralelamente um sistema de transmissão de saberes entre os grupos Jê. Assim foi-se diferenciando, para as novas gerações que cresceram no território, o que era o “trabalho do kupe” da sua própria rotina comunitária, como colocado pela Ampeiti Jamkoti, conhecida como Deusa, que chegou na TIMM quando tinha 10 anos junto ao grupo da Ronoré, Mamãe Grande:

Ele vai todo dia lá na fazenda, cuidar dos gados, ver como é que os gados estão, se tá bem. Se o gado tiver ferida no corpo ele vai fazer curativo. Eu acho que esse é o trabalho de kupe, não é de índio. Era estar fazendo flecha, artesanato, sentado no acampamento, esperando [caça aparecer], ensinando os filhos dele a fazer as coisas da nossa cultura (Ampeiti, 2025).

Na memória da Deusa, foi no território Mãe Maria que aprendeu a jogar flecha, fazer artesanato, correr tora, ser “Kwy”, dançar; porém, suas palavras também descrevem a rotina das novas gerações que entre fazer roça, caçar, ajudar na vigilância, tiveram que se adaptar à mudança dos tempos. Os ensinamentos e a luta de Krohokrenhum foi transmitida de diversas formas, inclusive, separando-se do tradicional ao longo do processo de construção das associações Gavião.

Na entrevista com o cacique Zeca, quando questionado pelas mudanças dentro da organização interna do seu povo, em relação às influências e condicionamentos externos pelos impactos dos empreendimentos e os seus respectivos convênios de mitigação, enxergamos esse grande desafio como uma oportunidade de se tornar outro para continuar (re)existindo e sendo ele:

Não é mudança, é adaptação!. Muitas vezes as pessoas não conseguem entender, e eu como cacique tenho que estar preparado para orientar. Por exemplo, a parte principal que eu vejo: a Casa. A casa antigamente era de palha, tábuas, barro. Quando veio essas empresas Eletronorte, DNIT, CELPA e fizeram essa parceria com

nosso povo. Aí o quê, que na época, os velhos pensaram? Rapaz, se nós temos condição de ter uma casa, que eles [brancos] chamam de casa boa, a nossa casa também é boa de palha, mas se nós temos essa condição, por quê não fazemos? Então bora fazer! Só que nós temos que estar preparados para que ela não venha a quebrar as nossas tradições e as nossas costumes. Então eu acho que esses impactos, que não é para nós, mas também para o branco, são coisas que veio [vieram]. (GAVIÃO, 21 de agosto de 2024).

Essa alteridade também foi reclamada no contexto nacional, lembrando as palavras de Marco Terena⁴⁶ (2003, p. 104): “Posso ser o que você é, sem deixar de ser quem sou!”. O processo de associativismo Gavião, por fim, entrou dentro do cenário político nacional conquistado pelo movimento indígena, preparando lideranças num contexto diferenciado pela descentralização das políticas públicas que complexificou, ao mesmo tempo que interligou, as relações entre o local e global.

Passamos progressivamente, portanto, na virada dos anos 1980/90, de uma forma de etnicidade estritamente política, embasada em reivindicações territoriais e legalistas (aplicação do Estatuto do Índio), para o que se poderia chamar uma etnicidade de resultados, na qual a afirmação identitária se tornou pano de fundo para busca de acesso ao mercado e, sobretudo, ao “mercado dos projetos” internacional e nacional aberto pelas novas políticas descentralizadas de desenvolvimento (local/ sustentável) (BRUCE, 2000, p. 198)

Desse modo e junto às mutações da prática política de parte do Estado como do movimento indígena, começou um “boom” de organizações indígenas e lideranças visando a entrada no “Mercado de projetos”: sociais, ambientais, de saúde e de educação antes realizados por organismos externos.

As regras e diretrizes desse contexto político logo conduziram a uma proliferação crescente das organizações indígenas. Em 1991, já eram em número de 48; em 1996, chegavam a 109 e, em 1999, atingiam 290! Dessas, 195, ou seja, mais de dois terços, estavam situadas na Amazônia, refletindo a prioridade conferida a essa região nos financiamentos internacionais (OLIVEIRA, 2016, p. 281).

Não foi diferente na TI Mãe Maria, porém a reprodução e aceleração desta lógica, que na década dos 90 permeava a dinâmica nacional, só veio se desenvolver 10 anos após num contexto local/regional condicionado pelos conflitos entre os Gavião e a Vale S.A. O desenvolvimento das associações implicou que as cisões se multiplicaram junto com a defesa dos direitos sociais ao longo do território e com

⁴⁶ Indígena pantaneiro do Mato Grosso do Sul, fundador do primeiro movimento indígena no Brasil, como parte dos 15 estudantes, articulador dos direitos indígenas junto à ONU e conselheiro do Comitê Intertribal (ITC).

várias frentes jurídicas obrigando empresas, como a Vale S.A, a escutar cada um dos grupos que foram se diferenciando. Até agosto de 2025, confirma-se a existência de aproximadamente 42 aldeias⁴⁷. Assim, aponta-se um universo de 42 associações Gavião até o presente, em constante negociação com a Vale S.A, segundo o apresentado no anexo A⁴⁸.

3.3. Multiplicação ou atomização da luta?: Identidade como estratégia de Poder Gavião

As estruturas de poder externas que ingressaram nos modos de vida Gavião, através do circuito de trabalho-excedente-dinheiro, valeram-se das “fofocas” como meios socioculturais de auto-reprodução, para instalar situações de desconfiança entre as lideranças que assessoraram a gestão da Associação Indígena *Parkatêjê Amjip Tar Kaxuwa*.

Uma estratégia que, a nosso modo de ver, atualizou as sanções mágico-religiosas na mesma prática política e liberal do circuito capitalista dentro da dinâmica de luta Gavião. Nesse sentido, começou a divisão entre os três povos que permitiu, inicialmente, limitar a nova estrutura do poder mobilizada pelas negociações com a Vale S.A.

A criação da aldeia Kÿikatêjê e da AIGKA em 2001, junto com a posterior fundação da Associação Akrãtikatêjê em 2003 e a criação da sua aldeia em 2009 foram as formas “político-identitárias” de cercar a liberdade de ação da empresa e de questionar o exercício da FUNAI. Nelas, as negociações para a produção do capital estariam amarradas a três poderes tradicionais diferenciados entre si, em termos de tempo e espaço, como exigido pelo cacique Zeca aos representantes da Vale S.A na memória dessa luta:

[Vale]:-O quê que vocês querem? [Zeca]: -Não é que nós queremos, é o direito que nós temos, do termo ser repassado. Eu não vou brigar com Parkatêjê, não vou brigar com meu tio. Sei que nós discutimos, mas não vou brigar com ele. É vocês que são responsáveis desses impactos que estão acontecendo! Por quê é que não deixou os

⁴⁷ Durante minha última visita ao território fui informada da criação de mais 6 aldeias, estimando 48 aldeias, mas sem poder ter tempo de confirmar essas informações, preferimos só apontar nesta nota a dificuldade metodológica de conseguir acompanhar o próprio cenário político da TIMM.

⁴⁸ Nele foram compiladas as informações da fundação das Associações, o nome da Aldeia, o registro dentro ou fora da TIMM, atual presidente da Associação, assim como o tempo de mandato. Porém, da aldeia número 42, não se tem registro do nome, nem da associação até o momento.

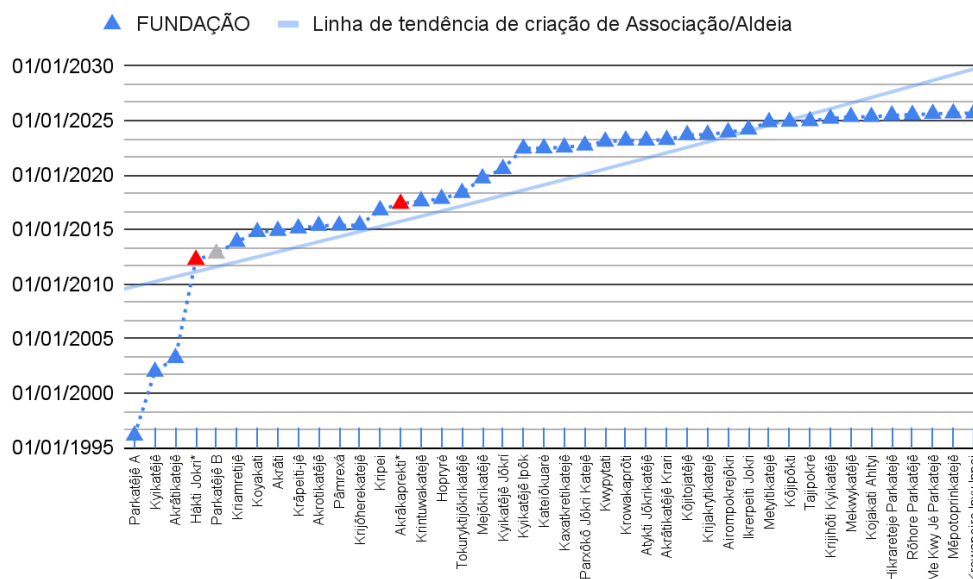
Kyikatêjê lá mesmo, e fizesse convênio com eles mesmos e convênio com os Akrãti, que é meu povo, e convênio com os Parkatêjê? que são três povos. Por quê, que eles, não fizeram isso? (GAVIÃO, 21 de agosto de 2024).

O questionamento colocado na fala do Zeca expõe o primeiro estágio da estratégia corporativa da Vale S.A dentro do território Gavião, a saber, o seu enraizamento na organização sociopolítica da aldeia do Trinta, a aldeia do capitão. Nessa medida, a importância da figura do “capitão” passou de ser usada pelo circuito tutelar para ser inserida no exercício de poder empresarial, como “presidente”, completando a cadeia de ações necessárias a intervenção da Vale S.A: “a estratégia de uma empresa é o conjunto das iniciativas para mudar suas condições de enraizamento, aumentar o seu poder (ou diminuir o de outros) e ampliar a sua capacidade de obter valor” (MILANEZ e SALLES, 2020, p. 11).

As táticas do passado sobre inviabilização de recursos e demora nas aprovações dos projetos-convênios, utilizados na época da castanha, foram retomadas pela empresa, que pretendia fazer voltar as famílias instaladas no quilômetro 25 para a aldeia Parkatêjê, a aldeia do Trinta. As falas dos representantes de ambas instituições, FUNAI e Vale S.A, ainda colocavam o “capitão” como representante de todo o povo Gavião: “a Vale diz: olha, o capitão aceita vocês de volta. Não vamos fazer mais convênios com vocês mais. Só tem um povo” (GAVIÃO, 21 de agosto de 2024).

No entanto, a divisão do poder local em Parkatêjê, Kyikatêjê e Akrãtikatêjê, colocou condições precisas, em escalas diferentes, que ocuparam o tempo da empresa, e do próprio capital, com as manifestações nos trilhos, parando o passo do trem, principalmente em 2003. Destarte, a empresa não foi imune aos espírito guerreiro Gavião que foi lembrado durante as brigas e manifestações, envolvendo inclusive ação policial (FERRAZ, 1988, SOMPRÉ, 2021, RIBEIRO, 2020, MANTILLA, 2021).

Essa primeira conquista, assim como a instalação das “sanções político-identitárias” marcou o *boom* do associativismo Gavião, que não aconteceu nos anos 2000 como no contexto nacional, mas que começou a partir de 2012, quando as negociações para a duplicação da Estrada de Ferro Carajás levaram a fortes processos de resistência, refletidos na multiplicação de associações indígenas como evidenciado no gráfico seguinte.

Gráfico 1. Cronologia da Fundação das Associações /Aldeias Gavião

Fonte: Dados coletados pela autora no trabalho de campo 2023 - 2025⁴⁹

A linha de tendência no gráfico mostra o início, não só de um processo sostenido de cisão e criação de aldeias, mas também de um processo específico de produção de identidades diante aos novos cenários de conflitos territoriais. As reivindicações pela identidade “Kÿikatêjê”, assim como pela própria identidade “Gavião”, aparecem num momento estratégico de aprovação do licenciamento ambiental do segundo empreendimento da Vale S.A (RIBEIRO, 2020; FERREIRA, 2020).

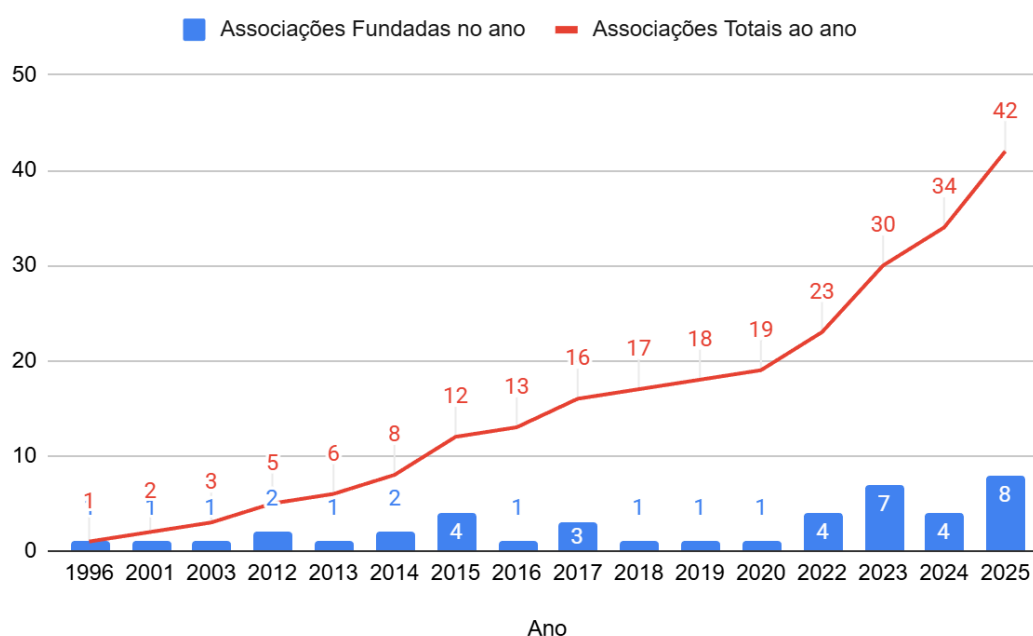
Assistimos, como resultado desse cenário, um segundo fôlego para reivindicar histórias e identidades Gavião, fortalecer antigas brincadeiras e modos de saber-fazer com a construção de antigas aldeias como: a “Ladeira Vermelha”, re-fundada como Akrãkaprêkti (2012), Krijamretijê e Akrãti (2014); Kôjakati, Akrôtikatêjê, Krãpêiti-jê (2015). Nesse processo de criação, foram recuperando-se vivências específicas de famílias Akrãtikatêjê, Parkatêjê e Kyikatêjê no contexto determinado, pela pesquisa de Ribeiro (2020, p. 204), como nealdeamento da TIMM: “Reconheço no processo de nealdeamento uma maneira consonante com sua forma de se organizar cultural e historicamente”.

⁴⁹ Os dados apresentados no gráfico correspondem aos dados apresentados no Anexo A. Referente às marcações de cor, o vermelho ressalta associações que foram “levadas” com as cisões, trocando de aldeia, como no caso das aldeias Akrãkaprêkti fundada em 2012 e a aldeia Hákti Jokri fundada em 2016. A cor cinza serve para ressaltar as Associações que não estão mais ativas juridicamente, o azul serve para aquelas ativas e em funcionamento reconhecidas durante as negociações.

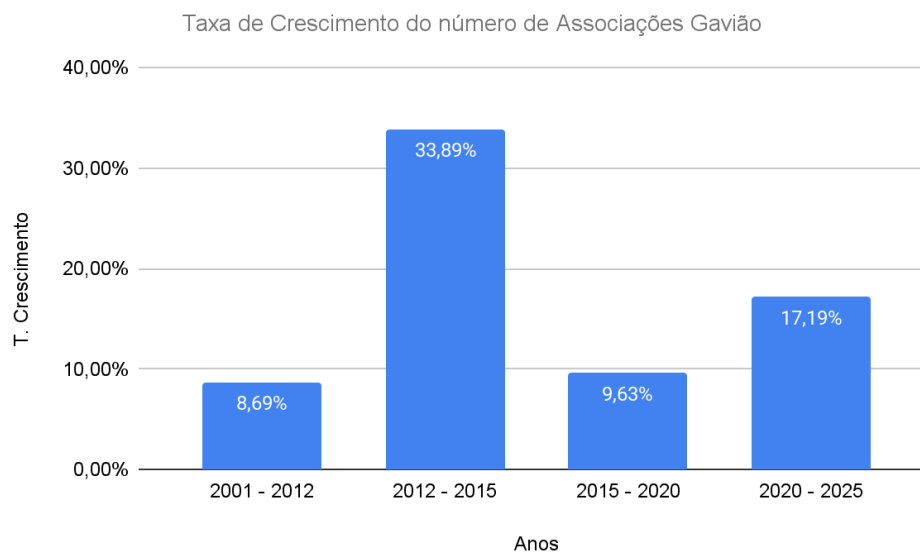
O período de 2012-2015 foi um grande salto na história do associativismo Gavião e na organização social, fundamental para acelerar, e manter ao longo do tempo, este processo de nealdeamento da TIMM; mas também, para compreender as estratégias de gestão empresarial da Vale S.A. Nesse caso, analisamos no seguinte gráfico o número de associações presentes no território ao longo de 29 anos, assim como a taxa de reprodução destas associações em 4 intervalos de tempo a partir de 2001, com a criação da AIGKA, a segunda associação indígena no território.

Cada intervalo de tempo foi determinado segundo a realidade política da época e dos conflitos atravessados pelos Gavião, permitindo analisar a reprodutibilidade das associações em 4 fases: 1) de instalação de 2001-2012, 2) no seu “boom” de 2012-2015, 3) na adaptação de 2015-2020 e 4) atual retomada de 2020-2025.

Gráfico 2 . Fluxo de Associações Gavião acumulado no tempo



Fonte: Dados elaborados pela autora a partir de pesquisa jurídica e do trabalho de campo.

Gráfico 3. Taxa de Crescimento do número de Associações Gavião

Fonte: Dados elaborados pela autora a partir de pesquisa jurídica e do trabalho de campo.

No primeiro gráfico, observamos que a distribuição ao longo dos 29 anos do número de associações teve um processo lento e moderado durante seus primeiros 11 anos (2001-2012), seguido de um repentino aumento que foi se esticando até a nova retomada, assistida principalmente nesse último ano de 2024-2025. A forma como o associativismo Gavião vem se reproduzindo no território adverte momentos específicos do conflito socioambiental, condicionados tanto pela intervenção da Vale S.A como pela abertura do “Mercado de Projetos” para o associativismo indígena, que influenciaram as dinâmicas de cisão, fusão e construção de identidades.

Inicialmente, o processo de cisão dentro das 3 aldeias correspondeu tanto à forma tradicional de expansão e ocupação territorial dos grupos Jê, como ao contexto de brigas e manifestações que reativaram o espírito combativo dos Gavião para contestarem o controle territorial da Vale S.A. na TIMM. Na sua primeira fase (2000-2012) de instalação, devemos salientar todo um processo de formação política e construção do “sujeito indígena”, dentro da própria cultura Gavião, como prática empírica de uma categoria internacionalizada e globalizada desde meados do século XX.

Assim, o reconhecimento dos Kÿikatêjê e Akrãtikatêjê dentro das negociações com a empresa e com a FUNAI, para tratar dos impactos da primeira linha do trem, foi somado ao movimento nacional de luta e à mudança na política indigenista, que

terceirizou as responsabilidades estatais em programas de cooperação internacional (BRUCE, 2000).

Dessa forma o movimento indígena brasileiro construiu uma identidade para superar o desafio entre tradição e modernidade, autonomamente falante de si mesma, que acompanhou os processos de formação e educação Gavião⁵⁰, inicialmente, com participação dos missionários estrangeiros presentes no território.

Assim, criou-se um perfil indígena construído pelos próprios indígenas - o índio estudante - com direito ao ensino bilíngue, bi-cultural e não somente com direito ao aprendizado que chamamos de primários, mas a capacidade de usar sua inteligência para as provas de capacitação técnica e intelectual para sua autodeterminação ao optar dentre os diversos cursos, concursos e provas como vestibular (TERENA, 2003, p. 103)

Aquele estatuto de cidadão inúmeras vezes negado viu por fim o seu reflexo no setor da educação e da política com o reconhecimento de suas organizações e processos associativos, assim como de sua cultura e o direito a uma educação própria. Em consequência, a geração Gavião que foi formada durante esses 11 anos (2001-2012), para intermediar com o mundo “branco”, tomou a frente dos processos de associativismo. As lideranças indígenas Gavião foram se multiplicando ao mesmo tempo que as associações, dando passo à segunda fase dentro do conflito pela duplicação da ferrovia.

Na segunda fase (2012-2015), observamos que as negociações, pelo passo de uma segunda linha do trem, fizeram com que a empresa “ativasse” identidades Gavião ligadas a memórias familiares, territoriais e históricas. Nelas, procuravam-se resgatar outras formas culturais anteriores à atração para Mãe Maria, ou inclusive, anteriores à junção e miscigenação dos três povos dentro das três aldeias, motivados pelos anseios de fortalecer a sua cultura, como comenta Jokakura Aikrekrati Jarakore Parkatêjê (2023), conhecida como Juka, sobre a mudança da sua família da “Ladeira Vermelha” para a aldeia dos Parkatêjê: “Será que se nós não tivesse mudado, quem sabe nós falava nossa linguagem, porque lá a nossa turma era maior, tinha mais povo, mais do que o povo Parkatêjê e do Akrätikatêjê”.

⁵⁰ As pesquisas de Fernandes (2010), Brito (2015); Rezende (2019) sobre a educação escolar indígena e a realidade sociolinguística dos Gavião, principalmente dos Kÿikatêjê, apresentam uma análise mais aprofundada sobre os processo de ensino; assim como os trabalhos de conclusão de curso de Araújo (2010), mostram os caminhos percorridos pela luta para uma educação indígena dentro do território Mãe Maria.

Por outro lado, não é estranho que este processo de “neoaldeamento” surja a partir de 2012, quando o Estudo de Componente Indígena (ECI) do território realizada pela consultora COMTEXTO, e, altamente questionada pelo povo Gavião, dependesse da aprovação da comunidade para a duplicação do trilho do trem pelo IBAMA. De novo, aplicam-se as limitações político-identitárias ao poder específicas do território Gavião no meio do conflito socioambiental que, após a luta para criação da aldeia Akrãtikatêjê em 2009 (RIBEIRO, 2020; FERREIRA, 2020), demonstrou a necessidade de convergir a existência material e jurídica das aldeias e suas respectivas associações para consolidar as próprias identidades: **“As estratégias podem provocar deslocamentos da identidade, assim a identidade se constrói e se desconstrói, dependendo do contexto, ou seja, está em permanente movimento”** (NÖTZOLD e BRIGHENTI, 2011, p. 55).

Isto desencadeou um processo de expansão territorial e administrativo durante 3 anos, com o aparecimento de pelo menos uma nova associação a cada 5 meses. Essa segunda fase demonstrou a capacidade dos Gavião em utilizar as ferramentas jurídicas para reivindicar seus interesses dentro do jogo de poderes instaurado nos termos de convênio assinados pela Vale S.A e a FUNAI que, via justiça federal, deveriam ser reajustados, escutando cada demanda das novas associações presentes na TIMM.

Porém, as associações indígenas assumiram uma importância inédita no interior da organização social do povo Gavião para além da luta de seus direitos e da defesa do território. Rapidamente foram colocadas como mecanismos de controle das próprias identidades criadas, levando consigo a legitimidade da existência material da aldeia e sua capacidade de negociação com a Vale S.A. Interessante, ressaltar aqui a experiência da aldeia Akrãkaprêkti criada em 2012, mas que passou por uma cisão em 2016, onde a associação que a representava foi “levada” junto com as famílias que se dividiram e criaram a aldeia Hákti Jokri; obrigando, assim, a criar uma outra associação para a representação dos Akrãkaprêkti em 2017 (RIBEIRO, 2020).

Embora, a duplicação da ferrovia não dependesse agora de só três aldeias, em relação aos três grupos Gavião, mas de 12 aldeias até 2015, multiplicando as frentes de ataque e controle como estratégia de luta Gavião; ao mesmo tempo, a Vale S.A conseguiu amarrar as conquistas do associativismo Gavião à assinatura de

convênios: “Então a Vale fala: pode fazer quantas aldeias quiserem, mas ela só paga para os que assinaram o convênio” (DEUZIMAR TARRACANÃ apud RIBEIRO, 2020, p. 113).

Segundo as informações levantadas pela Fiocruz (2015) no Mapa de Conflitos da TIMM, a licença de operação para duplicação da ferrovia concedida pelo IBAMA, em 26 de outubro de 2012, foi suspensa via Justiça Federal, em 20 de julho de 2015, após 3 anos de manifestações, interdições e luta constante dos Gavião. Para isso, em 2014, uniram-se 3 aldeias, Kÿikatêjê, Kojakati e Krijamrêtijê no encaminhamento de um ofício à FUNAI, ao Ministério Público, à consultora COMTEXTO e à Vale S.A, colocando as incongruências do ECI realizado pela consultora, referentes aos impactos que o novo empreendimento iria causar na dinâmica socioambiental do território.

Esta ação permitiu maior capacidade de negociação de parte das demais associações e aldeias constituídas, mas desencadeou uma série de fatores diversos para a suspensão do convênio da aldeia Kÿikatêjê em 2015, como medida de exemplo da prática de “Responsabilidade Social” da empresa. Esta suspensão do convênio implicou a entrada da aldeia Kÿikatêjê no processo judicial nº. 0002334-51.2015.4.01.3901, obtendo decisão favorável e obrigando, via judicial, a continuidade do repasse dos recursos pela empresa. Porém, esta ação teve um forte impacto para o futuro do associativismo Gavião.

O exemplo colocado pela empresa questionou tanto as identidades construídas, como as formas de poder do “padrão branco” adaptadas para a luta dos direitos indígenas pelo território, apresentando uma diminuição da taxa de crescimento das associações de 2015-2020. Esses (des)caminhos identitários transitados pela experiência das associações Gavião entraram na sua terceira fase de adaptação, entendida aqui, a partir dos conflitos internos gerados pela atomização das negociações, que vieram junto às reivindicações da identidade.

Um cenário de extrema ambivalência, inevitável, mas único possível das relações construídas entre a Vale S.A e os Gavião, no próprio movimento da identidade, como colocado por Cardoso de Oliveira (2000, p.8):

Quando, em sua movimentação no interior de sistemas sociais, os caminhos de que se valem levam-nas a viverem situações de extrema ambivalência. São seus descaminhos, ainda que não necessariamente equivocados, pois em regra tendem a ser os únicos possíveis — conjunturalmente possíveis —, na medida em que o

processo de identificação pessoal ou grupal chega a estar mais condicionado pela sociedade envolvente do que pelas “fontes” originárias dessas mesmas identidades, sejam elas consideradas como “coletividades” (Talcott Parsons), ou “identidade de grupo básico” (Harold Isaacs) ou, ainda, “identidades totais”.

Embora as associações conseguiram pleitear os recursos econômicos para o apoio de seus projetos em educação, saúde, cultura, administração e produção econômica, as conquistas e sanções não eram as mesmas para todas as aldeias condicionadas a sua representação jurídica. Fato demonstrado pelos acordos que cada associação conseguia com a empresa Vale S.A, criando o seu próprio relacionamento individual-coletivo, e pela rescisão do termo de compromisso assinado entre a Vale S.A e a aldeia Kÿikatêjê.

A reprodução moderada das associações colocadas pelo contexto como sinônimo de “aldeias”, que observamos em 2015-2020, apontam dois elementos para nossa análise: 1) uma necessidade de assentar as bases e estruturas das associações criadas pelas jovens lideranças dentro da própria cultura Gavião e 2) a introdução no território de um novo contexto sócio-político da esfera local e global.

Destarte, a adaptação do associativismo Gavião deu entrada num contexto complexo de interesses, por um lado, econômicos e, por outro lado, políticos, caracterizados na mutação da luta do movimento indígena e no desengajamento do Estado em relação à questão indígena. Em outras palavras, como adverte Bruce (2000, p. 199), trata-se de uma “pós-territorialidade” que desafia a atuação das associações indígenas no Brasil desde a sua transição entre os anos 90 e o novo início de século:

Neste contexto de “pós-territorialidade” e de retração do Estado, as sociedades indígenas estão hoje expostas, além da problemática tradicional de proteção territorial e da conquista da cidadania, a novos desafios que consistem na manutenção de complexas redes sócio-políticas externas a fim de garantir acesso a fontes de financiamentos de programas sociais, sanitários e educativos adaptados à sua realidade cultural e, sobretudo, na viabilização, com o apoio dos mesmos canais, de um modelo de gestão econômico-ambiental dos recursos naturais de suas terras.

As redes sócio-políticas dessa nova fase, que os Gavião se viram obrigados a manter dentro do território, foram abarcando mais espaço no interior da organização tradicional, na medida em que as novas aldeias/associações assumiram o reconhecimento público e oficial. Foram nesses 5 anos que as jovens lideranças fizeram seu próprio caminho na formalização institucional e material das aldeias

criadas entre 2012 e 2015, assistindo de frente uma parceria administrativa entre a Vale S.A e a FUNAI, respeito às solicitações e protocolos necessários para a construção das aldeias.

Essa parceria de “empresa-Estado”, como observado por Silva (2021) e Ribeiro (2020), condicionou a reprodução social Gavião dentro do território na ativação de um circuito tutelar, representado na solicitação de infraestrutura: área delimitada, escola e posto de saúde. Assim, os desafios dessa “pós-territorialidade” advertida por Bruce (2000), encontram-se, no caso dos Gavião, na demarcação e reconhecimento dos aldeamentos que envolve essa série de procedimentos: designação do nome da aldeia, do cacique, levantamento por servidores da FUNAI de pontos de GPS, cadastramento do censo populacional, localização dos novos aldeamento para o Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes (DNIT) e inclusão na base de dados nacional.

Somado a este processo, também percebe-se a multiplicação da luta pelo reconhecimento da educação indígena e das escolas dentro do território, entrando no jogo político regional para exigir o seu próprio direito à educação, no vai-vem administrativo entre as secretarias estaduais e municipais (FERNANDES, 2010; ARAUJO, 2010). A transferência de responsabilidades da educação escolar indígena, para a esfera local, gerou irregularidades na gestão e indefinição dos responsáveis diretos pelos recursos destinados às escolas; abrindo assim, caminhos para a entrada de parcerias internacionais diante o cenário de informalidade promovido pela gestão do próprio Estado:

Nesse contexto paradoxal, face às demandas por educação escolarizada, as comunidades juntamente com assessores, educadores indígenas e não-indígenas têm buscado alternativas para superação dos obstáculos impostos pelo sistema educacional vigente. Dentre as alternativas, estão as parcerias com ONGs, universidades públicas e privadas, e, principalmente nas redes de comunicação e assessorias do movimento indígena e das instituições de apoio ao povos indígenas (FERNANDES, 2010, p. 57).

Um cenário que se repete não somente na educação, mas também na saúde indígena e que complexifica, ainda mais, essa rede sócio-política de financiadores dos direitos indígenas. Nesse sentido, a instalação do “Mercado de Projetos”, apontado por Bruce (2000), torna-se relevante, principalmente, durante a fase de adaptação do associativismo Gavião, através da introdução das Organizações Não

Governamentais (ONGs) como estratégia econômica das aldeias para efetivação de seus direitos.

Enfim, o exercício da política indigenista não foi só terceirizado e transnacionalizado, mas também carregado de informalidade, fazendo com que fossem adquiridas obrigações administrativas pelas chefias das aldeias, que terminam se responsabilizando pela contratação e pagamento dos profissionais de saúde e educação no meio-tempo até o seu reconhecimento oficial pelos órgãos públicos. Uma situação que a aldeia K̀yikatêjê vivenciou desde a sua criação e separação da aldeia Parkatêjê, sendo a primeira em enfrentar as dificuldades deste contexto, antes da expansão do processo associativo pelo território.

Na experiência desta aldeia podemos pensar, brevemente, a dupla face do “Mercado de Projetos” na TIMM, assim como a atuação do *onguismo*, que as novas aldeias podem enfrentar, sobretudo na fase atual de retomada, apontando caminhos para a atuação do associativismo Gavião no futuro.

Por um lado, a luta pela criação e construção da aldeia K̀yikatêjê envolveu uma série de projetos de infraestrutura que nem a FUNAI, nem a Vale S.A, tinham interesse em realizar. Diante o cenário precário da política indigenista, a necessidade de “ajuda” para elaboração de projetos de desenvolvimento que permitissem recuperar o recurso da Vale S.A na aplicação direta no território, desencadeou-se a contratação da ONG Agência de Desenvolvimento Extensão Amazônia, reconhecida pelo seu trabalho à nível regional no município de Marabá.

Segundo a entrevista realizada com o cacique Zeca sobre a entrada dos “Projetos”, foi a gestão financeira desta ONG, assim como sua intervenção direta nas formas de organização interna, a razão pela qual a própria aldeia foi à falência, implicando o corte das relações com a Vale S.A.

Eu contratei uma ONG chamada Extensão Amazônia. Essa Extensão Amazônia era uma empresa muito reconhecida em termos de projeto, muito organizada. Só que quando eu fui pedir prestação de conta, aí começaram me jogar pra os canteiros, fez a cabeça das outras lideranças e me tiraram de Vice-cacique, de secretário. Me jogaram mesmo assim, cortaram o meu rancho, tudo! [...] Aí chegou o tempo, que todo ano, quando chegava mês de outubro, reunia a Vale e a comunidade. E a comunidade fazia proposta e mandava para a Vale qual era o valor que ia ser para o ano seguinte. Como eu estava afastado não participei de nada. A Extensão Amazônia assumiu essas informações e decisões. E eles começaram. Como eles tinham técnico agrícola, agrônomo, assessor, arquiteta. Eles tinham uma equipe, a Extensão Amazônia, aí cada um ganhava 10

mil por mês, o agrônomo era 20, não sei mais quem..sei que no total o orçamento para o ano seguinte tava chegando a 5 milhões! (GAVIÃO, 21 de agosto de 2024).

Essa sobrevalorização do trabalho por parte da equipe técnica da ONG levantou desconforto para os representantes da Vale S.A, que como medida “preventiva” e de “proteção” contra uma possível exploração, segundo a empresa, decidiram não aprovar o orçamento solicitado pela ONG. Isto desencadeou pressões para a saída da mesma, junto com mais uma tentativa de fazer os K̀yikatêjê voltar para a aldeia dos Parkatêjê. Para tentar negociar a situação com os representantes da Vale S.A, diante do medo do corte do recurso, as lideranças K̀yikatêjê pediram o assessoramento do Zeca, voltando a assumir sua posição estratégica nas negociações. Durante a entrevista, lembra das condições colocadas para o restabelecimento das relações de convênio da época:

[R.Vale]:-Que bom falar contigo, já sabe o que aconteceu? o pessoal foi a falência, né, agora acabou o convênio, a Vale não quer mais convênio com K̀yikatêjê se vocês quiserem, tem que voltar para Parkatêjê. [Zeca]: -Nós temos um termo assinado. [R.V]:- E o quê que tu me garante? [Z]: -Nós vamos assumir a associação, a Extensão Amazônia vai sair. [R.V]: -Vocês vão tirar a Extensão?, po! assim, nós conversa. O pessoal estão explorando vocês aí. [Z]: -Ta bom, então, vou tirar todo mundo fora e eu quero que volte o convênio de novo. [R.V]:Tá bom (GAVIÃO, 21 de agosto de 2024).

Por outro lado, a atuação da ONG dentro da aldeia trouxe uma tensão entre os poderes negociados da Vale S.A e dos K̀yikatêjê, incluindo-se na gestão da associação indígena. A chegada do “Terceiro Setor” como instituição de cooperação local, nacional ou internacional que, segundo Camely (2018), se adjetiva como o “mundo da solidariedade”, desestabilizou os circuitos de controle tanto do poder tutelar, como da empresa.

A possibilidade de satisfazer demandas sociais dos Gavião que nem a FUNAI nem a VALE S.A podiam atender, trocando os laços emocionais e de servidão construídos e transpassados na figura de “capitão”, era um campo inexplorado dentro do território. Isso significaria a (re)instalação do discurso desenvolvimentista, que retomaria, do lado das ONGs, a missão messiânica para as populações indígenas, colocando-os não como selvagens, mas como pobres internacionalizados, salvos pelos projetos financiados do Banco Mundial (BM) e demais organismos do capital transnacional, como advertido por Camely (2018, p.112):

Os projetos das ONGs respaldam as políticas da reestruturação neoliberal, implementadas por organismos do imperialismo, especialmente o BM, em alguns aspectos: 1) constroem o discurso e fazem a propaganda de que são os pobres os próprios responsáveis por sua pobreza, assim como devem conseguir os meios para sair dela, via mercado, desenvolvendo competências e pregam o empreendedorismo como receita para sair da crise econômica; 2) mostram-se mais eficientes que o Estado ao fazerem o discurso de que o público é burocratizado, corrupto e ineficiente, proclamando a si mesmas como as organizações capazes de suprir o que o Estado não consegue fazer; 3) as ONGs ao defenderem a cooperação e o desenvolvimento promovem a propaganda e o convencimento de que facilitam a implementação das políticas restritivas do Banco Mundial nos países pobres.

Dessa forma, a Vale S.A não poderia manter a fachada de empresa socialmente responsável se dentro do território atuasse uma ONGs, diferente da sua própria “Fundação Vale”⁵¹. Embora, segundo Camely (2018), estas organizações da sociedade civil fossem “agentes do imperialismo”, objetivando a obtenção dos recursos naturais e saberes das populações residentes nas áreas de ações com interesses empresariais; diferente da VALE S.A e a FUNAI, as ONGs promulgavam um estatismo avançado, “apolítico”, sem ligação direta a uma cadeia de mando específica, pois não tem fins lucrativos. Porém, concordamos com a Camely (2018, p. 117) quando afirma que: “No capitalismo, a mercantilização engloba todos os campos da vida e nada deixa escapar, inclusive o campo da solidariedade e da filantropia, que se tornaram grandes negócios das ONGs”.

A presença destas organizações como concorrentes diretas da gestão empresarial da “Responsabilidade Social”, realizada por mineradoras, mostram uma luta pelo controle do território e de suas populações. O projeto orçamentado pela Extensão Amazônia poderia ter trazido impactos positivos para a aldeia, pois ele era um projeto completo de desenvolvimento, que na visão do atual cacique, permitiria caminhar para um futuro sem depender do condicionamento do recurso econômico

⁵¹ “Foi criada para promover o desenvolvimento integrado (econômico, ambiental e social) dos territórios onde a Vale opera. Segundo a Vale, a Fundação, em 2019, alcançou mais de 770 mil pessoas com projetos sociais em 68 municípios de seis estados brasileiros. Relatos dos territórios em que esses projetos são realizados, contudo, informam que a empresa tem usado esses projetos sociais para neutralizar as críticas às suas operações. A realização desses projetos em pequenos municípios têm funcionado, na prática, como um decisivo instrumento de poder por parte da Vale, pois permite que a empresa “premie” aqueles grupos e municípios que não criticam suas operações e que não pressionam para que a empresa corrija seus impactos sociais e ambientais, facilitando suas operações e dividindo as comunidades” (AIAAV, 2021, p. 90).

da Vale S.A, colocando à aldeia Kÿikatêjê como ponto estratégico da economia Gavião e da circulação e produção de bens diretamente no território.

No entanto, o projeto não poderia ser realizado em apenas um ano, mesmo se aprovado o orçamento de 5 milhões proposto pela ONG, que com o corte do contrato levou, também, o projeto escrito. As medidas tomadas pela Vale S.A colocaram, no ar, a ideia de exploração do tempo da FUNAI, “ganhando dinheiro no nome do Gavião”, reafirmando-se como uma empresa de confiança, mas condicionando o convênio a um único poder: o poder da mineradora.

Contudo, o associativismo Gavião na aldeia Kÿikatêjê abriu um caminho que, aos poucos, foi-se estabelecendo no território, a saber, a construção da sede da AIGKA dentro da própria aldeia, trazendo para dentro ou o que antes era colocado nas relações do mundo de “fora”. Nesse sentido, serviu como experiência para os demais processos associativos, tanto privilegiando as discussões dentro do território sobre as negociações com a Vale S.A, como trocando os espaços determinados pela empresa para assinatura dos convênios.

Atualmente, na fase de retomada (2020-2025), das 42 associações juridicamente regularizadas, só sete delas têm sua sede fora da TIMM, como apresentado no anexo A. Nesta última fase, observamos um associativismo indígena mais maduro que tem passado por altos e baixos, mas que inclusive, após a pandemia, tem se manifestado pelo reconhecimento de uma educação indígena e das escolas dentro do território, que para 2020, totalizavam 9 escolas indígenas Gavião regularizadas. Entretanto, o acesso à saúde indígena ainda é precário, sendo submissa às negociações com a Vale S.A, e refém das assinaturas dos convênios e do controle das manifestações.

Também podemos ressaltar que, embora o associativismo Gavião continue através do processo de neoldeamento, a multiplicação da luta nestes últimos 5 anos tem gerado a mobilização de duas estratégias diferentes. Uma por parte da Vale S.A que, durante esses 29 anos de negociações com as associações Gavião, aprendeu a fragmentar e atomizar os direitos coletivos, instaurando hierarquias por tamanho da aldeia e tempo de fundação da associação, privilegiando umas lideranças sobre outras e propondo acordos diferenciados.

Outra por parte do povo Gavião que, após superar os tensionamentos causados nos circuitos de reciprocidade pelas “fococas” e “invejas”, encontram-se na

conformação do Conselho de Caciques do povo Gavião, onde presidentes e caciques de todas as aldeias fazem parte de uma luta coletiva sem distinção de tamanho, tempo ou língua. Nesse sentido, as associações/aldeias atuam tanto no âmbito coletivo quanto no “familiar”, sempre que cada aldeia se constitui de parentes e de laços familiares estreitos com a aldeia de origem, como de anteriores divisões. No âmbito familiar, aqui entendido como a dinâmica interna de cada aldeia, podemos perceber outras articulações para além dos convênios com a Vale S.A.

Em decorrência, podemos afirmar que a complexidade da multiplicação da luta Gavião tem permitido, em alguma medida, uma livre mobilidade da discussão pelos direitos territoriais em diferentes escalas/espços pleiteados pelas associações: 1) local/aldeia; 2) nacional/movimento indígena e 3) global/debate internacional. E como adverte Rodríguez (2002, p.338): “É nesta estratégia que se encontra a possibilidade de gerar formas contra-hegemônicas de globalização”.

Referente ao local/aldeia, cada associação no interior da TIMM mobiliza projetos para além das negociações com a Vale S.A. Interessadas na valorização e reconhecimento tanto do seu trabalho como da sua produção, algumas das associações indígenas Gavião já desenvolvem projetos de comercialização e exportação de castanha, projetos em piscicultura; assim como vem apoiando o surgimento de coletivos, através de capacitações das novas gerações e das próprias mulheres Gavião. A partir desse movimento interno, as associações procuram salvaguardar a sua cultura e soberania, resgatando e impondo seu tempo por cima das agendas externas.

Na escala nacional, as associações Gavião se juntam ao movimento indígena pela luta dos seus direitos e defesa do território. Inclusive a AIGKA, fundada em 21 de dezembro de 2001, é uma das associações base da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), participa como associação estatutária da Federação dos Povos Indígenas do Pará (FEPIPA) e apoia ativamente a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB).

Essas organizações têm conseguido movimentar o cenário político a nível regional e nacional, conseguindo a eleição em 2020 de 116 candidaturas indígenas efetivas a nível municipal nos 9 estados da região da Amazônia brasileira, das quais 21 foram mulheres (COIAB, 2020); assim como a eleição das primeiras mulheres

indígenas em ocupar um cargo executivo: Sonia Guajajara, atual ministra dos Povos Indígenas e Célia Xakriabá, deputada federal.

Através dessa rede criada desde 1989 e consolidada ano trás ano, as associações Gavião vem se inserindo na luta sobre demarcação de terras e reconhecimento dos direitos, alinhando-se politicamente com a “Bancada do Cocar” na sua luta contra o marco temporal e na preservação dos biomas: “A Bancada do Cocar chegou para reflorestar, indigenizar, mulherizar e oncificar os espaços de poder” (XAKRIABÁ, 2024, site da deputada).

Na discussão internacional, as frentes levantadas não só pelas candidatas eleitas, mas também pela discussão sobre crise climática têm dado maior relevância às vozes de organizações indígenas na Amazônia. Nesse sentido, a participação de integrantes da aldeia Kÿikatêjê e da AIGKA em eventos internacionais dentro da rede do movimento indígena do Brasil, como nos Diálogos da Amazônia em Belém do Pará (2023), as Conferências das Partes, COP-28 e COP-29 sobre mudança climática em Dubai (2023) e Azerbaijan (2024), assim como a COP-16 sobre biodiversidade em Colômbia (2024) e a participação na Semana do Clima em Nova Iorque (2024, 2025), têm levado a discussão do território para além dos interesses político-privados presentes a nível local.

Neste cenário, são as associações indígenas as próprias instituições sem fins lucrativos, com a missão de defesa do território e dos seus direitos indígenas, as encarregadas de realizar a captação direta de recursos dos chamados “organismos imperialistas”. As formas concretas do mundo da solidariedade foram assumidas diretamente na TIMM pelo associativismo Gavião, onde a participação de ONGs ou Fundos de cooperação internacional são possíveis através da execução dos projetos de autoria indígena pelas associações do território.

Referente a este ponto, coletivos como o “Coletivo Mentia Hityiti” de mulheres indígenas da aldeia Kÿikatêjê, formaram-se na atualidade para fazer o processo inverso do discurso messiânico do Terceiro Setor, e levar a cultura Gavião e sua visão do mundo para além do território. Demonstrando assim, as possibilidades de luta e resistência do associativismo Gavião, na mão de homens e mulheres indígenas, frente às táticas empresariais; tal e como foram expostas neste capítulo, apresentando o histórico de relações e o processo de ascensão, conflito e retomada das lutas identitárias de um indigenismo próprio do povo Gavião.

4. A GESTÃO EMPRESARIAL DAS RELAÇÕES DE CUIDADO PELA VALE S.A.

O mapeamento do conflito e das tensões colocadas entre a Vale S.A e o povo Gavião nos capítulos anteriores, nos permitem, agora, identificar os modos de operação específicos da gestão empresarial da empresa, e da captura do cuidado, *Haratê*, mobilizados nos termos de compromisso assinados. Destarte, neste capítulo identificamos os veículos jurídicos, o universo semântico das práticas empresariais da Vale S.A, assim como suas correlações com os efeitos dentro das rotinas dos moradores da aldeia Kÿikatêjê, a partir da análises de conteúdos dos instrumentos contratuais. Observando, através da “Pesquisa do Uso do Tempo”, o aproveitamento das relações tradicionais do cuidado coletivo, e nesse sentido a ocupação e deslocamentos dos “tempos” que imperam e definem as atividades do próprio povo Gavião.

Assim, fazemos a exposição dos caminhos da lógica de captura do cuidado, que, ao mesmo tempo em que impõe compromissos de mitigação ambiental e social, utiliza-se das práticas de cuidado da comunidade, manutenção do território, apoio mútuo, acolhimento, mediação de conflitos, como instrumentos de sua própria estabilidade e legitimidade.

Em que medida o (des) cumprimento das obrigações assinadas nos acordos exigiu que o povo Gavião deslocasse as atividades tradicionais para empregos invisíveis, produto da manipulação dos seus circuitos de reprodução sociocultural e da gestão empresarial dos “riscos sociais” praticada pela VALE S.A? Destarte, esta parte da metodologia, caracteriza-se pela sua face quantitativa da pesquisa, pois acreditamos importante fazer um esforço no levantamento de dados estatísticos para o estudo das relações empresa-comunidade no interior das aldeias indígenas.

4.1. O presente da “dádiva”: Assistencialismo corporativo na TIMM

As negociações com a Vale S.A tem implantado no território uma série de condições e obrigações para o acesso aos direitos do povo Gavião, desde o convênio N. 059/82 assinado entre a mineradora e a FUNAI, sob o marco do

“Projeto de Apoio às Comunidades Indígenas” afetadas pelo PFC. A luta do povo Gavião já foi negociada e comprometida em três momentos diferentes, levando a um ciclo de assinaturas de compromissos desproporcionais e assimétricos, iniciado em 14 de outubro de 1984, com a celebração do primeiro termo de compromisso referente ao convênio n. 059/82 com a FUNAI, envolvendo a participação assistida da Comunidade Indígena Parkatêjê/ Gavião, tal como apresentado no anexo B⁵².

A raiz deste termo de compromisso, visto como uma conquista do povo Gavião pelo reconhecimento da sua participação e possibilidade de assistir e fiscalizar os recursos do projeto, foi necessário, também, o reconhecimento do impacto realizado pela passagem da EFC no território. Embora, o primeiro instrumento jurídico tenha conseguido direcionar os recursos repassados à FUNAI, para conta bancária direta a título da comunidade indígena Gavião e da, então, CVRD, o caráter retributivo pelo “serviço/favor” prestado em relação à utilização da passagem na TIMM, não refletia a reparação nem ressarcimento, como indicado na cláusula do “objeto” do termo.

Prestação pela CVRD (Vale S.A) de apoio financeiro à FUNAI, para implantação de projetos socio-economicos beneficiando as comunidades indígenas localizadas na área de influência do "Projeto Ferro Carajás", nos Estados do PA, MA e GO, garantindo-lhe recursos no valor de US\$13.600.000 (FUNAI e CVRD, 1982, p.1).

Após manifestações expressas da comunidade e as considerações realizadas por antropólogos, como Iara Ferraz (1983; 1984a) sobre a implementação dos projetos do convênio FUNAI- CVRD, foi encaminhada uma proposta formal da empresa, em 7 de novembro de 1984. Nela foi reconhecido o ressarcimento dos danos causados pela ferrovia em 3 bilhões de cruzeiros para execução, no longo prazo, de projetos específicos de autossuficiência da comunidade. A proposta foi assinada no momento e ratificada, ainda no termo de acordo realizado em 9 de julho de 1985. Entretanto, os 16 pontos da proposta que pretendiam livrar de qualquer exigência à empresa de reparação futura, por impactos da sua atividade a longo prazo, foram questionados em pareceres dos antropólogos envolvidos, apontando a necessidade de um convênio específico para o povo Gavião.

⁵² O histórico dos instrumentos jurídicos que foram assinados entre o povo Gavião, FUNAI, e a Vale S.A no marco do “Projeto Ferro Carajás”, encontram-se no Anexo B, contendo as seguintes informações: objeto principal, tipo de cláusulas, número de obrigações, natureza jurídica obrigacional, dispositivos condicionantes dos instrumentos e temas recorrentes,.

O convênio n. 0333/90 assinado entre a Vale S.A e a comunidade Parkatêjê em 8 de janeiro de 1990, foi específico na definição de “amparo das populações indígenas existentes nas proximidades da área concedida”. Através de atividades de assistência no âmbito da saúde, educação, atividades produtivas, proteção e vigilância das Terras Indígenas e administração do projeto, seguindo o art. 3º da Resolução Senatorial nº 331 de 11 de Fevereiro de dezembro de 1986, foram determinadas obrigações, expressas e exclusivas da empresa, de acarretar com custos de contratação e realização dessas atividades.

Por meio deste instrumento foi criado o “programa Parkatêjê”, a tempo indeterminado, onde as partes obrigadas ao cumprimento das cláusulas corresponderam a FUNAI e a empresa, sendo a comunidade Gavião diretamente beneficiária, tendo como direito participar da comissão de acompanhamento do programa. Este “novo” convênio não anulou as obrigações estipuladas do primeiro convênio, tendo a FUNAI a potestade de ação e de tutela sobre o povo Gavião.

Nesse sentido, observamos que os termos de acordos, de compromisso e convênios coexistem formando uma rede juridicamente complexa do “mercado de projetos” entre a FUNAI, a Vale S.A e o povo Gavião. Foi dentro dessa rede de compromissos e obrigações que foram-se gerando os termos aditivos correspondentes a cada aldeia/associação entre 1990 - 2020.

Novos Termos de Compromisso foram assinados sem o aditivo ao convênio n.0333/90, rescindido pela empresa faz 5 anos atrás, após manifestações no trilho do trem, cortando de raiz o cumprimento de obrigações expressas de “amparo”. Faltando a assinatura de 3 aldeias, a pandemia converteu-se no cenário online de negociações pelo direito à vida, proteção e cuidado. Por meio de reuniões online, e ciente das dificuldades passadas pelo povo Gavião neste contexto, além da necessidade de novas aldeias serem reconhecidas nos “Novos Termos de Compromisso”, a empresa intensifica a linguagem empresarial e introduz obrigações que violam diretamente os direitos da consulta prévia dos povos indígenas.

Foi assim que, após seis anos de esperar a liberação completa dos recursos congelados, a aldeia Kÿikatêjê, junto com as aldeias Kôjakati e Krijamrêtijê aceitaram o Termo de Compromisso s.n/2021. No caso da aldeia Kÿikatêjê, foi assinado o TC n. 013/2021 entre a empresa e AIGKA, que colocamos como exemplo para entender o modelo de gestão empresarial da Vale S.A, levando em

consideração o carácter privado e íntimo das negociações. No entanto, advertimos que sem a adição a um convênio, publicamente celebrado entre as partes, não é possível comparar as obrigações e sanções estipuladas, mas identificar estratégias globalizadas na assinatura desses compromissos.

Autores como Milanez e Salles (2020) classificam essas estratégias da Vale S.A em 6: a) estratégia de mercado, b) estratégia financeira, c) estratégia institucional, d) estratégia territorial, e) estratégia de relação de trabalho e f) estratégia social. Porém, para a leitura da gestão empresarial do cuidado, concentramos-nos aqui em duas estratégias, a saber, a sua estratégia territorial e social focadas principalmente no controle do espaço, dos recursos, dos bens e de pessoas nos territórios de atuação da empresa, assim como de mediação da crítica social e do descontentamento.

A partir delas, a empresa desenvolve táticas de poder, sedução e autopromoção, tanto da sua atividade como da sua razão social ocasionando, como adverte Barros (2024), dois processos simultâneos: 1) um de “destruição criativa” da luta organizada pelas comunidades e 2) de criação de “terrenos vazios” para a inserção política de novos atores sociais alinhados com a empresa.

Embora trata-se de um circuito complexo, mobilizado na assinatura destes “convênios” e termos de compromisso, a consolidação das demais estratégias, sobretudo da financeira, não seriam bem sucedidas sem o envolvimento das comunidades para a valorização e credibilidade da empresa no mercado de ações e na captação de financiadores externos. Entendemos, então, que os mecanismos acionados pela Vale S.A possuem metas específicas, os quais devem gerar as consequências observadas por Barros (2024, p. 177) no seu estudo sobre a política de compra de terras e desconstituição dos sujeitos coletivos pela mineradora:

Dentre os principais, destacamos: i) a individualização das negociações; ii) o afastamento de instituições de mediação política e de órgãos de representação dos interesses dos grupos; iii) o estabelecimento de acordos abusivos e restrição de exercícios de direitos políticos; iv) o incentivo a divisões internas e fragmentação das organizações comunitárias; v) a desqualificação identitária e a indução à aceitação “impositiva” de programas e novos arranjos organizativos, produtivos e institucionais que acabam por descaracterizar o modo de vida tradicional ou camponês.

Os termos de compromisso são, então, instrumentos jurídicos que buscam regular as ações das comunidades impactadas e controlar as possíveis

manifestações e obstruções por parte dos afetados: “Organizam uma ordem e depois dizem ‘é a lei’[...]” (DENEULT, 2018, p. 22); retirando o direito à livre expressão e condicionando as conquistas (recursos econômicos, assistência social) à realização dos empreendimentos. Em outras palavras:

Assinam-se termos de compromisso com entidades associativas prevendo oferta de recursos condicionados à não realização de manifestações e interrupções do tráfego de ferrovias; põem-se em marcha processos de negociação que buscam institucionalizar a desorganização social, com cláusulas formais de restrição de direitos, como a obrigação de desfiliação a grupos associativos, de desconstituição de assessorias, de abdicação de direitos de assentados da reforma agrária ou quilombolas (ACSELRAD, 2018, p. 11)

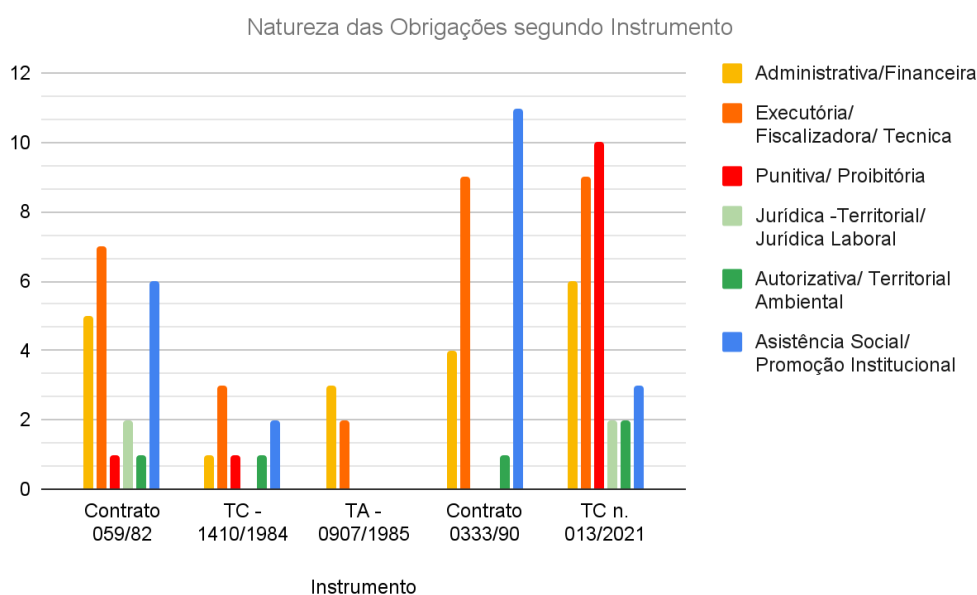
Ditas “cláusulas formais” se traduzem diretamente numa relação de obrigações entre a empresa e a comunidade afetada, neste caso, o povo Gavião da TIMM. Dessa forma, para obter uma visão mais completa da atuação e gestão empresarial da Vale S.A na TIMM, e após leitura dos cinco instrumentos jurídicos assinados até março de 2025, apresentamos o histórico de obrigações assumidas tanto pela FUNAI como pelo povo Gavião e a comunidade da aldeia K̀yikatêjê, observando a complexificação deste modelo em cada nova negociação.

A análise baseou-se na identificação da natureza jurídica, segundo os dispositivos condicionantes: verbos de ação ligados a um objeto direto, presentes na linguagem das cláusulas para classificação das mesmas, seguindo a metodologia da análise de conteúdo (Bardin 1977; Carlomagno & Rocha 2016). Assim foram determinadas 6 tipos de natureza que dominam os efeitos gerados das obrigações: 1) Administrativa/ Financeira, referente a repasses, cronogramas financeiros e prestação de contas, que mobilizam sintagmas verbais do tipo: “garantir os valores previstos”; “elaborar trimestralmente prestação de contas” entre outras.

2) Executória/ Fiscalizadora/ Técnica, que impõe uma ação concreta a ser realizada por uma das partes, suscetível de controle ou avaliação, que mobilizam sintagmas verbais do tipo: “executar fiel e integralmente o Projeto”, “aceitar expressamente a fiscalização”, “elaborar os Planos Anuais de Trabalho”, “elaborar e apresentar à Vale a cada período..”; 3) Punitiva/ Proibitória, que estabelece penalidades, proibições diretas e formas de responsabilização, mobilizando sintagmas verbais do tipo: “Impedir, na faixa de atuação da CVRD”, “acarretará a aplicação de multa compensatório”.

4) Jurídica-Territorial/ Jurídica -Laboral, em relação aos efeitos legais gerados de uma ação ou responsabilidade em concreto, identificando sintagmas verbais como: "promover, às suas expensas"; responsabilizar-se por" ; " a recisão parcial ou total não desobriga a Associação de cumprir as obrigações estipuladas"; 5) Autorizativa/ Territorial Ambiental, obriga a aceitação, consentimento e acesso ao território, utilizando sintagmas verbais do tipo: "autorizar e permitir o ingresso"; permitir o livre exercício" e 6) Assistência Social/ Promoção Institucional, que conleva um apoio continuado e promoção da imagem institucional, observado nos sintagmas do tipo: "preservar o respeito às tradições, usos e costumes dos índios" e "obriga-se a CVRD a garantir os seguintes benefícios"; tal e como pode ser apreciado a seguir:

Gráfico 4. Histórico da natureza jurídica das obrigações assinadas e aplicadas ao povo Gavião da TIMM.



Fonte: Elaborado pela autora a partir dos documentos oficiais dos contratos e termos de compromisso do povo Gavião.

O anterior gráfico mostra o número de obrigações dos instrumentos jurídicos assinados para a TIMM distribuídos segundo sua natureza. Observamos que ao longo das negociações existe um aumento considerável de obrigações com natureza Executória/Fiscalizadora/Técnica e Punitiva/ Proibitória, advertindo a intencionalidade dos instrumentos assinados, onde a responsabilidade social pelos

impactos da EFC é entendida num léxico de gestão e disciplina na sua máxima expressão. No entanto, isso não significa que os primeiros contratos celebrados não apresentem assimetrias notórias em relação a mecanismos ou dispositivos de controle.

As relações de poder subjacentes por trás do primeiro convênio são um reflexo do contexto de cooperação internacional, exemplificado na cadeia de mando empresa-FUNAI e Banco Mundial-comunidade. Nele, o próprio órgão tutelar do Estado era obrigado a “facultar” visitas da equipe técnica do banco: “visando à obtenção de financiamento daquele banco à CVRD”, segundo a cláusula quinta do primeiro contrato.

Nesse sentido, obrigações de assistência social possuíam uma segunda função: promover a imagem, principalmente da empresa, para obter maior financiamento do Banco Mundial, em relação a sua missão de “ajuda” e “apoio” às comunidades indígenas, como categoria internacionalizada da política indigenista da segunda metade do século XX.

Esse “modus operandi”, mobilizado no relacionamento da empresa com o povo Gavião, pode ser melhor compreendido nesta pesquisa quando enxergado como uma atualização do “trabalhismo”⁵³ para a movimentação do capital internacional. Na qual o circuito da “dádiva” do pacto-trabalhista promovido como projeto político do Estado Novo: dar-receber-retribuir, assume representações e posicionamentos facilmente justificáveis na lógica empresarial como o “dever ser” entre a relação empresa-trabalhador/comunidade-sociedade.

Neste caso, um dever ser que busca colocar na base das negociações formas de controle administrativo, territorial e comportamental que levem a uma troca dos sentidos de “amparo”, “apoio”, “impacto”, “proteção” e “cuidado”, como foi regulamentado pela natureza das obrigações dos convênios e termos de compromisso assinados.

A parceria político-social existente no convênio n.056/82, que acontece entre a FUNAI e a Vale S.A, é um outro exemplo da análise realizada por Gomes (2004, p. 179) sobre a fundação de uma cidadania baseada nas premissas do direito como

⁵³ Entende-se aqui, como a invenção social de cidadania brasileira, a partir da classe trabalhadora no pós-40 que recebeu seus direitos e benefícios sociais como um presente outorgado pelo Estado. Em palavras de Gomes (2004, p. 233): “Ele releu o passado das lutas dos trabalhadores sem ao menos mencioná-lo, estruturando-se a partir de uma ética do trabalho e da valorização da figura do trabalhador nacional”.

dádiva. Nele, as comunidades “devem” receber os empreendimentos como presentes e/ou favores do projeto político do desenvolvimento orquestrado pela própria empresa. Em outras palavras: “Um pacto em que o Estado[empresa] é forte e tem amplo papel intervencionista e protetor, mas no qual a sociedade não pode ser entendida como sujeito passivo, o que de fato, nunca ocorre”.

O assistencialismo e as políticas de proteção e apoio a comunidades indígenas começaram a mudar, paulatinamente, para uma governança corporativa tutelada sem princípio de corresponsabilidade, onde o Estado foi mobilizado como mediador, na cena internacional, para captação direta de recursos em projetos empresariais. Esse “pacto” fundacional, lido aqui, nos processos de mineração, desloca o que Clastres (1979) chamou do “terror da dívida”⁵⁴ e instala o “presente da dádiva”, advertido por Gomes (2004), como meio de poder e controle das sociedades indígenas por parte do Estado-Empresa.

Através dele, regulamentam-se novos códigos sociais e morais desenvolvidos pelos manuais de gestão empresarial para o tratamento das comunidades, modelando as formas de relacionamento e interação social entre seus funcionários e os atores em questão. Em palavras de Gomes (2005, p. 31): “Trabalhismo e corporativismo são farinha de um mesmo projeto. São, além disso, invenções capazes de se articular com uma realidade política que supõe a vigência da liberal-democracia”.

No caso da atuação da Vale S.A dentro da TIMM, constituiu, ainda na sua fase de empresa pública, a implementação de políticas de “lobbies”, valendo-se da precariedade orçamentária da FUNAI, pois maior financiamento para os empreendimentos da empresa, implicam também maiores benefícios pecuniários para os funcionários públicos do órgão indigenista. Uma política que foi se aperfeiçoando com a transferência da empresa ao setor privado:

O chamado lobby, isto é, o acesso às instâncias de poder para tentar influenciar suas decisões, tem sido rotineiramente utilizado. Por

⁵⁴ “Tudo se encontra alterado, por conseguinte, quando a atividade de produção é desviada do seu objetivo inicial, quando, em lugar de produzir apenas para si próprio, o homem primitivo produz também para os outros, *sem troca e sem reciprocidade*. **É então que se pode falar de trabalho: quando a regra igualitária de troca deixa de constituir o “código civil” da sociedade, quando a atividade de produção visa satisfazer as necessidades dos outros, quando à regra de troca se substitui o terror da dívida.** Com efeito, é justamente aí que se inscreve a diferença entre o Selvagem amazônico e o Índio do império inca. **O primeiro produz para viver, enquanto que o segundo trabalha, além disso, para fazer viver os outros,** aqueles que não trabalham, os senhores que lhes dizem: é preciso pagar o que nos deves, é preciso que eternamente reembolse a tua dívida para conosco” (CLASTRES, 1979, p. 191-192, grifo nosso).

exemplo, a Vale fez lobby quando participou das reuniões organizadas pelo Ministério de Minas e Energia (MME) para a elaboração do Plano Nacional de Mineração, em 2010, e quando um escritório de advocacia, que trabalhava para ela, editou uma das versões do Código de Mineração, em 2015 (MILANEZ; SALLES, 2020, p. 13).

Nesse sentido, Empresa/Estado obrigaram povos indígenas, como os Gavião, a receber esse tipo de “ajuda”, apagando nela os efeitos deletérios do impacto, e se atribuindo as conquistas conseguidas pelo próprio povo, como apresentado pelo indígena Cutia Gavião, no relatório de campo de Iara Ferraz (1983, p. 12-13) sobre a situação dos Gavião :

Porque nós queríamos, a Comunidade quer.. quer saber quantos mil vem pra esta obra? Ninguém sabe [...] Se foi certeza mesmo que a Vale falou, num [não] sei.. ninguém sabe se foi certeza ...se foi mentira da FUNAI...que eu soube que a Vale nem queria que nem que a Comunidade via [viesse] dinheiro pra “projeto”. **Tá certo! nós num [não] quero mesmo... nós nem quero ver, nós nem quero receber este dinheiro da Vale...**então nós queremos assistir este “projeto”. No que é que eles tão aplicando? Então o caso que vai ter agora ... esse negócio de confusão, pois nós vamos mandar parar! Porque eles vão fazer essa escola, vão fazer este enfermaria, vão fazer aí, mas é para Comunidade, não é para FUNAI!

Embora o convênio n. 0333/90 apresente maior número de obrigações em relação a assistência social de parte da empresa, faz-se pertinente ressaltar a omissão à definição de “ressarcimento” e “mitigação” pelo dano causado; indicando um contrato pela qual o fundo financiador, neste caso a Vale S.A, estabelece compromissos para financiamento de projetos por parte da FUNAI. A exceção da proposta realizada em 7 de novembro de 1984, a palavra “ressarcimento”, “dano” foi obliterada de todos os demais instrumentos jurídicos assinados, envolvendo as negociações num marco de “ajuda” e “favores” voluntários.

Razão pelo qual a empresa tem a potestade de rescindir as suas obrigações, pois embora sejam instrumentos com tempo indeterminado de ação em alguns casos, eles não obrigam à reparação social, mas sim ao assistencialismo corporativo para garantir e assegurar os empreendimentos e a produção de capital da empresa. Em palavras de Bronz (2019, p. 328):

Como uma visita que aparece na sua casa sem ser convidada, a empresa se aproxima das comunidades para impor a elas seus modelos de governabilidade, ensinando-lhes sobre as formas mais eficazes de garantir seu bem-estar, de aprimorar suas condições, de aumentar seus índices de saúde, longevidade e nível educacional,

educando seus desejos, configurando seus hábitos, suas aspirações e crenças.

Esse é um dos exemplos do relacionamento entre a empresa e a comunidade que, nesta pesquisa, entendemos como “gestão empresarial do cuidado”; advertindo seu ponto de partida na efetivação do “presente da dádiva”, que envolve um conjunto de representações dos atores em questão para serem encaixadas no circuito da solidariedade do “Mercado de Projetos” (BRUCE, 2000). Nessa gestão, busca-se colocar um conjunto de pessoas como uma unidade governável, sendo um espelho que reflete a própria imagem da empresa, onde: “se há algo de genuíno nesse ethos empresarial da sustentabilidade é que os empresários realmente desejam o ‘desenvolvimento da comunidade’” (BRONZ, 2019, p. 334).

Porém, o desenvolvimento procurado pela Vale S.A para o povo Gavião, refere-se ao licenciamento ambiental da duplicação da Estrada de Ferro Carajás, que tem colocado a organização social das aldeias na TIMM dentro de um movimento de garantir (dar)- segurar(receber) -controlar (retribuir).

Um circuito empresarial da “dádiva” do desenvolvimento que: primeiro, “garante” (dar) os recursos econômicos ou indenizações às populações afetadas pela presença da empresa. Depois, segura, condiciona os direitos sociais dos grupos durante as negociações dos compromissos pactuados, para a recepção dos recursos econômicos. Para, finalmente, controlar o tempo, o espaço e a organização interna através da retribuição de prestação de contas e relatórios das atividades pelo repasse do recurso.

Os Termos de Compromissos que enfatizaram mais abertamente este circuito da gestão empresarial do cuidado foram aqueles assinados como “novos”, sem termo aditivo ao convênio 033/90, apresentando o maior número de obrigações de natureza punitiva e proibitória que, como apontado por Sompré (2021, p. 95):

Da obrigação originária do primeiro Convênio em 1990, o Novo acordo requer uma série de medidas a serem cumpridas pelas comunidades indígenas, como forma de continuar recebendo os recursos financeiros, muitas das quais difíceis de serem cumpridos pelas Associações e/ou comunidades pois exigem prestações de contas a cada três meses, com multa de 2% ao mês sobre o valor total repassado para custeio da aldeia, cláusulas anticorrupção, que as comunidades e/ou associações terão que cumprir seguindo os regulamentos, leis e legislações aplicáveis, incluindo, a Lei anticorrupção Brasileira (Lei nº 12.846/2013).

Essa situação permite a liberdade de atuação abusiva por parte da empresa, que desenvolve estratégias de neutralização dos “riscos sociais”, procurando a criminalização dos próprios direitos constitucionais dos povos indígenas, via assinatura de instrumentos jurídicos. Segundo Concita Sompré (2021, p. 91), a Vale S.A não só busca desacreditar e sancionar o coletivo, mas também às lideranças indígenas, aprofundando as cisões entre as aldeias, grupos familiares e associações Gavião:

Por não conseguir criminalizar toda uma comunidade, a citada empresa, estrategicamente, resolve entrar na justiça contra o cacique Pêpkrakte Konxarti, que hoje, responde na justiça por invasão e obstrução do trem de passageiros, através do Processo de nº0004771-65.2015.4.01.3901, desastre ferroviário/ perigo de Desastre Ferroviário.

Assim, não existe uma condição de responsabilidade e obrigatoriedade de respeitar o direito ao território e a consulta prévia da comunidade indígena, colocando a ilusão de um diálogo social, em igualdade de condições, regido pela “boa fé” e voluntariedade das partes, que oculta o verdadeiro objeto pelo qual são assinados os termos de compromisso.

Situação que levou a manifestações intensas no presente ano, ocupando a ferrovia entre 10 e 14 de março devido a descumprimento comprovado das obrigações por parte da Vale S.A. em relação à saúde indígena, ocupação, desmatamento e abertura de estrada para além da faixa de domínio estipulado no Decreto nº 91.078, de 12 de março de 1985, assim como inconsistências nos termos para realização do Plano Básico Ambiental.

Embora o Termo de Compromisso n. 013/2021 assinado entre a AIGKA e a Vale S.A tenha sido suspenso, via Termo de Acordo Extrajudicial celebrado em 14 de março de 2025 entre o Ministério Público Federal (MPF), por intermédio da Procuradora da República, a empresa, o povo indígena Gavião da TIMM e a FUNAI.

Nele observamos um novo cenário de regulamentação das negociações mobilizadas para autorização de processos de licenciamento ambiental em territórios indígenas; pois, trata-se de um instrumento jurídico reconhecido como abusivo e desigual pelo MPF que, por mais de 4 anos, condicionou a reprodução sócio-cultural da aldeia K̀yikatêjê.

Em consequência, para a construção de um novo termo de compromisso que garanta os direitos do povo Gavião por cima dos investidores externos e dos

interesses da empresa, precisam ser identificadas, visibilizadas e desveladas os mecanismos e dispositivos de poder colocados nesse tipo de gestão da Vale S.A, acreditando que: “As estratégias perdem seu poder quando são reveladas; sua exposição desnuda seus formuladores e descortina as relações de poder entre as empresas, o Estado e as populações que sofrem os efeitos dos empreendimentos industriais” (BRONZ, 2014, p. 233). Dessa maneira, nas seguintes seções, concentramo-nos nas implicações, consequências e sequelas da assinatura do termo de compromisso 0.13/2021 para aportar nas novas negociações que continuam em pé com a Vale S.A.

4.2. A gestão do cuidado no Termo de Compromisso da aldeia Kÿikatêjê.

Segundo Bronz (2019), a instrumentalização dos modos de vida das comunidades para o cumprimento dos objetivos das empresas padronizaram, também, conceitos e práticas sociais de circuitos do cuidado no planejamento empresarial. Assim, dentro da linguagem hegemônica desenvolvida nos manuais de gestão foram introduzidas formas de “ajuda” e “apoio”, como parte dos princípios de uma moralidade, que busca valorizar a imagem da empresa no mercado da sustentabilidade. Por exemplo:

Para o ICMM [International Council on Mining and Metals], o “apoio comunitário” seria o resultado de quatro indicadores que podem ser medidos com o uso das planilhas disponibilizadas no kit de ferramentas. O “**grau de legitimidade**”, por exemplo, se mede com base em três fatores: as “autorizações legais”, o “alinhamento em relação às expectativas sociais” e a “aceitação individual”. A “**compatibilidade de interesses**” também é algo que se mede pela ótica do alinhamento de interesses, avaliando se são “alinhados” e “complementares” ou “mutuamente excludentes”. Nesse caso, como diz o manual, serão mais valorizadas as interações que tendem para o tipo de relação “ganha-ganha” (win-win). A ideia de que “todos saem ganhando” está bastante associada à retórica do “apoio à comunidade”.

O “**respeito**” e a “**confiança**”, os outros dois indicadores citados, não são encarados apenas como sentimentos, como nos remeteria o emprego desses termos no senso comum. Eles podem ser medidos por meio de “elementos-chave” como, no caso do respeito, “dinâmica interpessoal”, “fronteiras e práticas culturais”, “intercâmbio de informações”, “solução conjunta de problemas e tomada de decisões”; e, no caso da confiança, “verdade”, “credibilidade”, “transparência” e “alinhamento entre expectativas e capacidades” (BRONZ, 2019, p. 330-331).

Os indicadores apontados pela autora são extraídos de um manual de gestão desenvolvido por uma empresa mineradora brasileira, seguindo os padrões internacionais para a definição de suas estratégias de “apoio comunitário”. A empresa transforma relações de respeito, reciprocidade e extensões de parentesco em índices estratégicos, onde o diálogo social tem como objetivo a produção de dados das comunidades, em condições de desigualdade social, que segundo Bronz (2019, p. 333) garantem a “licença social para operar”: “O diálogo social é uma forma de a empresa ajudar a comunidade a ajudá-la”. Vale-se dos elementos internos, para transformar o que, no caso do povo Gavião, é entendido como *Haratê*, em formas de acesso da empresa às relações internas da comunidade.

Nele, a Empresa/Estado “é forte e tem amplo papel intervencionista e protetor”, lembrando as palavras de Gomes (2004), utilizando inclusive a espionagem por meio de antropólogos, empresas de segurança ou intermediários à organização social das comunidades, para alcançar esses resultados. Dessa forma, protege, não as comunidades, mas seus investidores, garantindo o direito dos mesmos por sobre a vontade das comunidades afetadas, como no caso da hidrelétrica de Belo Monte e do projeto de duplicação da Estrada de Ferro Carajás (ACSELRAD, 2014; BARROS, 2024).

Segundo a AIAAV (2021, p. 56): “entre 2013 e 2017, ao menos 57 ações judiciais (somadas as criminais e cíveis) foram movidas pela Vale nos sistemas de Justiça do Pará e do Maranhão, uma média de 11 por ano”; para além da espionagem que desde 2003 a empresa realiza com os próprios Gavião da TIMM, documentando dia e noite as suas atividades e rotinas, como foi comprovado pela Procuradoria Federal em Marabá (ISA, 2004).

Todas estas medidas de “segurança” e “prevenção” na prática empresarial, não são apenas ações isoladas e específicas da Vale S.A., mas de um modelo estabelecido de relacionamento com comunidades em territórios de interesse para a instalação de empreendimentos, principalmente, mineiros. O grau de legitimidade, a compatibilidade de interesses, o respeito e confiança são suscetíveis de ser modelados pela empresa para encaminhamento de consensos e autorizações fortemente manipuladas, com efeitos jurídicos na escrita contractual.

Situação que levou a assinatura do TC n. 013/2021 pela AIGKA com participação do povo Gavião da aldeia Kÿikatêjê, durante a pandemia, onde a

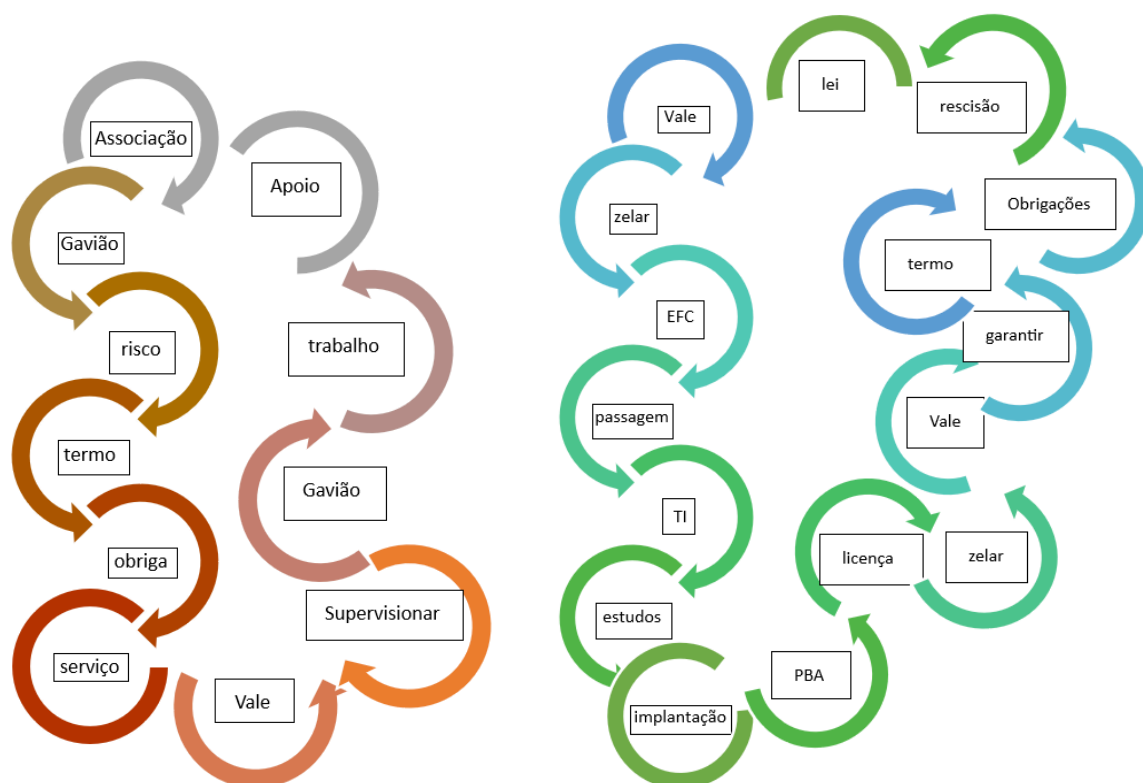
Como pode ser observado na anterior figura, as “palavras-chave” são identificadas em azul e suas co-ocorrências, “palavras-próximas/relacionadas” em laranja, onde a espessura das linhas indicam a força de associação entre os termos. Assim, as partes envolvidas, representadas nas palavras “vale” e “associação”, “aldeia”, “comunidade” e/ou “gavião” criam diferentes “núcleos” que se interconectam e se relacionam especificamente. Cada um desses núcleos envolve sua própria rede, mas aqui, por efeitos de síntesis, só apresentamos as relações diretas entre primeiro e segundo grau de ocorrência. Nelas podemos observar o posicionamento, ação e efeito de cada parte envolvida, evidenciando uma assimetria em relação às redes construídas pelas “palavras-chave” relacionadas a cada ator.

Por exemplo, a “associação” apresentam micro-redes que envolvem “serviço”, “risco”, assim como imperativo de ação (“obriga”) que conecta ações específicas como “supervisionar” com adjetivos de cuidado (“zelando”), indicando um dos caminhos que levam às relações com a “vale”, na forma: “associação-gavião-risco-termo-obriga-serviço-vale-supervisionar-gavião-trabalho-apoio”. Do mesmo modo, quando rastreamos as interconexões da Vale S.A, vemos relações de primeiro grau, específicas do poder de ação e discricionariedade da empresa, correspondente a palavras-chave como “estudos”, “efc” (Estrada de Ferro Carajás), “rescisão”, “lei”, “colaborar”, “garantir”, entre outras. Assim, desvela-se a seguinte rota: “vale -zelar -efc- passagem- ti⁵⁶ -estudos- implantação -pba- licença-zelar-vale-garantir-termo-obrigações-rescisão-lei”.

Através deste exercício morfo-sintático podemos desvelar a intencionalidade das obrigações e do termo de compromisso, oculta na escrita técnico-jurídica. Propomos, então, solicitar do leitor fazer conexões imagéticas a partir das palavras-chaves ressaltadas pela sua ocorrência textual e número de interconexões para visibilizar o verdadeiro objeto pelo qual são assinados estes termos ou convênios. Advertindo, todavia, que dentro deles não existe menção à palavra “impacto” pela qual a análise do mesmo acontece nas entrelinhas das interconexões, tal e como é apresentada na seguinte figura, mostrando do lado esquerdo a rota de interconexões da Associação e do lado direito, a rota de interconexões rastreadas para a Vale S.A.

⁵⁶ Terra Indígena.

Figura 10. Rotas dos circuitos de interconexões da Associação e da Vale S.A.



Fonte: Elaborada pela autora a partir do TC n.013/2021.

Por um lado, observa-se que a AIGKA, dentro do termo de compromisso, apresenta uma relação de subordinação direta com a Vale S.A., refletida, por exemplo, na desproporção no número de obrigações assinadas entre as partes. As ações que lhe são correspondentes, criam um efeito direcionado principalmente para a empresa, a qual tem como função “legitimar” esses benefícios recebidos, através do apoio em saúde e educação para a aldeia K̀yikatêjê. Igualmente, resulta interessante ressaltar o fato de que as conexões entre verbos como “zelar”, “permitir” e “garantir” não vinculam a associação ou o povo Gavião como receptor dessas relações, mas sim relacionam à empresa, indicando que o sujeito que faz a ação é a própria comunidade K̀yikatêjê e quem recebe é a Vale S.A.

Na rota das interconexões da empresa, do lado direito, apontamos a verticalidade do poder em mãos da mineradora, que antes de chegar na assinatura do termo e das obrigações, tem uma intenção e objetivo claro e latente, além do licenciamento ambiental: proteger-se de qualquer ação ou manifestação que possa interromper suas atividades, conduzindo à rescisão do termo e criminalização do povo Gavião da aldeia K̀yikatêjê, justificada na Lei Anticorrupção Brasileira (Lei n.

12.846/2013), como qualquer outra lei antissuborno, anticorrupção ou sobre conflitos de interesses.

Diante disso, perguntamos como é possível que um instrumento jurídico, historicamente utilizado pela Vale S.A para “mitigar” o impacto causado pela EFC na TIMM, não tenha referência aos danos gerados para o povo Gavião, mas sim, à necessidade de licenciamento ambiental da sua duplicação? Essa omissão, que desde os primeiros convênios tem sido normalizada na assinatura mostra que o “apoio” dado nas áreas de saúde, educação, atividades produtivas, geração de trabalho e renda, proteção territorial, adicionando o fortalecimento cultural e institucional, cidadania, infraestrutura, transporte e administração, segundo a cláusula primeira do TC n,013/2021, segue uma lógica de poder, sedução e autopromoção da empresa, que autores como Jorge (et al, 2020), tem identificado para a prática empresarial de territórios minério-dependentes.

Essa lógica, a longo prazo, permite introduzir o empreendimento dentro da própria memória do território e de seus habitantes, procurando “estabilizar” as críticas para que as futuras gerações normalizem a atuação da empresa e violação de direitos, como formas de “apoio” e “ajuda” para o desenvolvimento. Assim, junto às comunidades, a empresa investe na construção de uma narrativa social que envolve expressões culturais na formação de um novo sujeito, que somente pode existir no território como binômio social empresa-comunidade.

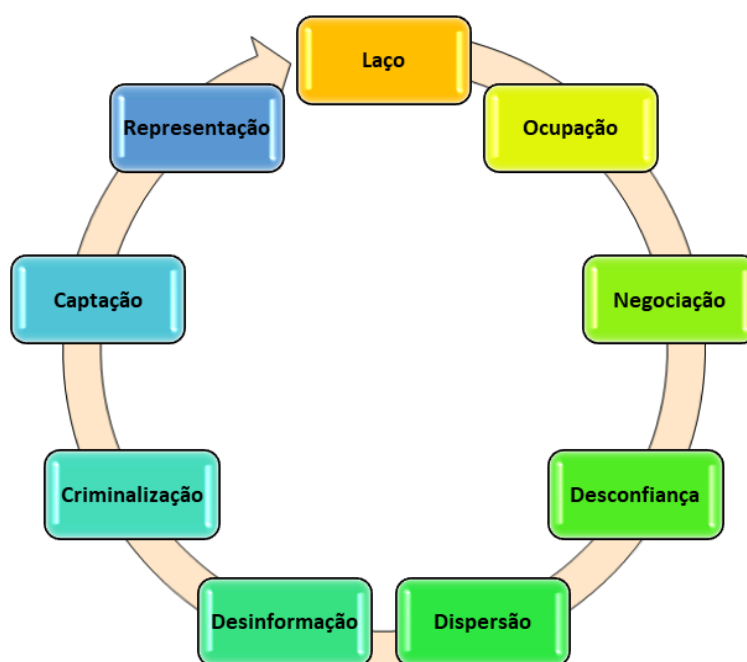
Para se consolidar nos territórios, as mineradoras apresentam a instalação do seu empreendimento como um fato inquestionável, como um retrato da realidade. A população, então, acaba se acostumando com a precariedade e com os impactos negativos do empreendimento, como se eles fossem inevitáveis – “um mal necessário”. Desenhos de trens, barulho de suas buzinas e buracos nas montanhas e serras são naturalizados desde a infância nesses territórios atingidos pela mineração, o que ilustra, em partes, a situação de minério-dependência (JORGE, et al, 2020, p. 134-135).

Segundo Jorge (et al, 2020), após de conseguirem entrar nos territórios, as mineradoras, começam a alterar a cartografia social dos espaços, com a migração de trabalhadores e profissionais para ocupação de espaços-fronteiras do empreendimento, envolvendo redes socioassistenciais assumidas e financiadas pela empresa. Assim, não só envolve o território local de interesse, mas também municípios, e estados dependentes do circuito de mineração da empresa.

Os autores mostram passo a passo, como uma mineradora vai abarcando e ocupando o território do empreendimento nos extramuros, através do investimento em cultura e assistência social, para justificar a sua presença durante as negociações com os grupos humanos. Chamados, na relação entre a Vale S.A e o povo Gavião, de “gatilhos sociais”; eles permitem a instalação da desconfiança entre as comunidades e construção da empresa como “vítima”, enquanto as comunidades assumem papéis de “oportunistas” e “gananciosos”. Em decorrência, a luta social se fragmenta e dispersa, perdendo o foco e permitindo uma negociação individual, íntima e privada, como aconteceu com o povo Gavião da TIMM.

As estratégias reveladas por Jorge (et al, 2020) sobre a atuação de uma mineradora no diálogo social com as comunidades, são também aplicadas pela Vale S.A, como foi analisado nos anteriores capítulos, criando uma rota cíclica que podemos sintetizar da seguinte forma, onde encontram-se as interconexões dos atores, anteriormente descritas.

Figura 11. Circuito de Relacionamento empresarial com comunidades



Fonte: Elaborada pela autora a partir da literatura em relação a gestão do relacionamento empresarial das comunidades (ACSELRAD, 2018; BRONZ, 2019; BARROS, 2024; JORGE et al. 2020)⁵⁷.

⁵⁷ O circuito diagramado corresponde a “laço- ocupação- negociação- desconfiança -dispersão- desinformação- criminalização- captação- representantes”.

Na pesquisa de campo realizada na aldeia K̀yikatêjê foi possível constatar este circuito de relacionamento entre a Vale S.A e a comunidade. Quando cheguei no território em 2019, o laço entre a empresa e a aldeia tinha sido quebrado desde o ano 2015, pelo qual a empresa esforçou-se para voltar a “engatilhar” as relações com a aldeia K̀yikatêjê. Para isso, realizou um estudo em 11 aldeias e entregou um Plano de Vida comunitário, adiantando-se ao pedido do cacique, Zeca Gavião, à própria equipe interdisciplinar de professores da UNIFESSPA para a construção do Plano de Vida da aldeia K̀yikatêjê (MANTILLA, 2021).

Através da equipe de antropólogos terceirizada pela Vale S.A, começou o restabelecimento desse laço por meio da representação dos profissionais que, em 3 dias, realizaram os levantamentos do histórico da aldeia. Após essa primeira aproximação, a Vale S.A retomou as negociações pela duplicação da EFC, ocupando o tempo dos moradores da aldeia em reuniões fora da TIMM.

As negociações começaram estrategicamente no contexto da pandemia, quando as demandas por assistência social eram altas, e a propaganda pela “ajuda” prestada era valorizada na cena internacional. O primeiro “gatilho”, em relação a uma “ajuda” durante o período emergencial pelo COVID-19, foi repassado como “valor adiantado” dos valores negociados posteriormente.

Embora a assinatura do termo aconteceu nesta etapa, sendo condicionados a aceitação do termo para poder receber os recursos, a desconfiança interna entre as famílias e aldeias; assim como, a desacreditação das próprias associações indígenas, e da AIGKA, aprofundaram-se com a desinformação sobre os acordos assinados em sigilo entre as demais aldeias e a Vale S.A. Esta situação dispersou, ainda mais, o diálogo interno na TIMM, assim como distanciou os caciques das “aldeia grandes” (antigas) e das “aldeias pequenas” (novas), instalando adjetivos dos próprios termos de compromisso e do Plano Básico Ambiental na organização social e política interna para se referir a uma ou outra aldeia.

Em consequência, a luta foi fragmentada nas categorias externas que a empresa tinha colocado para determinar e definir o repasse dos recursos, justificando valores diferenciados. O clima de tensionamentos entre as aldeias foi atravessado por várias medidas de controle por parte da empresa, acontecendo durante a minha presença, a necessidade de tirar foto georreferenciada do cacique,

para enviar aos representantes da Vale S.A, explicando a movimentação perto da ferrovia num dia de caça qualquer.

Se bem, para além dos processos judiciais por “desastre ferroviário”, categoria utilizada pela Vale S.A para tratar as manifestações na linha do trem, são empregadas outras formas de criminalização, referentes a sanções ou punições por “mau comportamento”. Assim, a empresa procura punir as aldeias e associações, consideradas como “problemáticas” pela exigência de seus direitos, estabelecendo acordos diferenciados, e promovendo no interior da cultura Gavião o “segredo empresarial”⁵⁸ dos Termos de Compromisso (CERRI, 2019).

Embora na sua estratégia territorial e social, alimenta um discurso humanista, na prática os grupos humanos são recursos para a empresa, pela qual ela faz captação deles, para a construção do sujeito social correspondente à representação de seus interesses. Essas medidas apontam o investimento da empresa em garantir as assinaturas através de métodos participativos para justificar o “consenso” sob essa lógica de sedução. Como aponta Bronz (2019, p.314):

O consenso do benefício se constrói infligindo direitos e imputando sofrimentos às comunidades, tornando-as sujeitas de investimentos de planejamento e gestão por parte das empresas. Não é pouco o que as empresas gastam hoje em seu relacionamento com comunidade; mas o que gastam efetivamente com as comunidades é menos.

Nela são construídos laços emocionais, valendo-se dos rostos de jovens terceirizados, que realizam o primeiro levantamento dos estudos da realidade social e política do território, para depois afiançar as relações, fazendo uma “propaganda em cima das dores” das comunidades afetadas (JORGE et al, 2020, p. 140).

Um exemplo desse tipo de promoção, aparece no “Relato Integrado 2021”, realizado pela Vice-presidência executiva de sustentabilidade da Vale S.A, como relatório das atividades de sustentabilidade realizadas, incluso no tempo da pandemia, para garantir seu compromisso com a sua responsabilidade social (VALE S.A, 2022).

Nele, encontra-se um antigo retrato do cacique Zeca Gavião, acompanhado pelo seu irmão, que morreu em outubro de 2020, vítima de uma complicação

⁵⁸ Na pesquisa de Cerri (2019) sobre a ambiguidade dos documentos oficiais em contextos de desenvolvimento e implementação do Plano Básico Ambiental na região do médio rio Xingu com a implantação da hidrelétrica de Belo Monte, a autora ressalta as formas “mágicas”, em que são aprovados documentos, qualificando a desautorização de atores como parte do segredo do processo. Forma pelo qual, entendemos o “segredo empresarial” implementado pela Vale S.A na TIMM.

respiratória, que o representante da Vale S.A na TIMM: Rafael Scherer, compartilhou para a publicação do relatório. A disposição da foto, junto com uma frase do cacique Zeca, é utilizada como uma exposição genérica do relacionamento da Vale S.A com povos indígenas no Brasil, sem contexto do povo Gavião e encontra-se na seção de “Capital Humano”.

Fotografia 9. Recorte de foto do cacique Zeca Gavião e seu irmão Mathias no relatório de sustentabilidade da Vale S.A.



Fonte: Relato Integrado 2021 (VALE S.A., 2022, p. 102)

A fala acima lida no contexto desta pesquisa, e após todo o histórico das relações levantadas, especificamente entre a Vale S.A e o povo Gavião da aldeia Kyikatejê, reflete a manipulação e tergiversação dos sentidos. Reforçando a imagens do “indígena em processo de civilização”, orientado pela empresa.

Dessa forma, constrói “sujeitos” específicos de seus interesses, assim como investe na formação e capacitação dos mesmos. Aparecem, então, “representantes” que possam ingressar no território a visão da empresa e aplicar uma política dos lobbies, utilizando como “brindes”, os Kit elaborados para os participantes das oficinas.

Fotografia 10. Kit de Fortalecimento das Associações pela Vale S.A



Fonte: Foto da autora

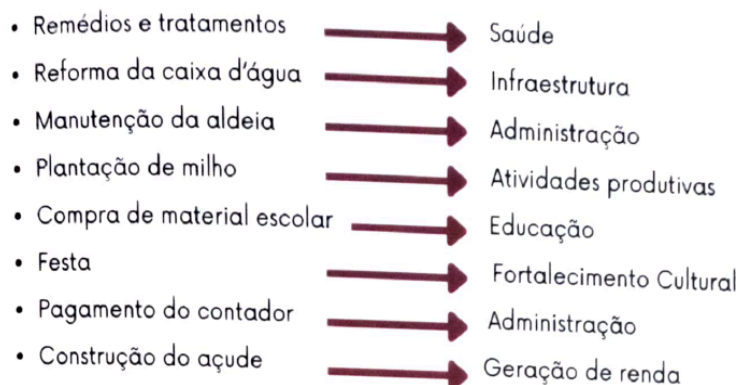
Assim, desde o ano de 2021, a Vale S.A vem apostando na formação técnica de homens e mulheres indígenas, interiorizando no interior das aldeias as demandas da empresa, no chamado “diálogo social do licenciamento”. A criação da cartilha de “Fortalecimento das Associações Indígenas do Povo Gavião” apresentam como devem ser guiadas às relações, administrativamente e financeiramente, entre as associações e a empresa:

Esta cartilha destina-se às comunidades e associações indígenas da Terra Indígena Mãe Maria do Pará. Seu conteúdo visa orientar as associações indígenas do Povo Gavião na elaboração do planejamento de gastos dos recursos recebidos da Vale S.A e na prestação de contas, conforme o Termo de Compromisso celebrado entre as partes (MACEDO, 2022, p. 3).

Nela existem 6 capítulos distribuídos da seguinte forma: 1) Por que planejar e prestar conta?; 2) Como fazer o planejamento da associação?; 3) Como fazer a prestação de contas?; 4) Guarde os documentos da associação; 5) Tipos de gastos do Termo de Compromisso e 6) Passo a passo para a prestação de contas. Cada um deles reforça, por um lado, a elaboração da cartilha como uma ação de investimento social voluntário da Vale, para “ajudar” às associações com a prestação de contas, justificando as ações através de slogans como: “lembre-se: quanto maior nosso conhecimento, maior a nossa força!” (MACEDO, 2022, p. 8).

Por outro lado, equipara a relação entre a empresa e o povo Gavião, a uma relação própria do “mercado de projetos” vindos do Terceiro Setor, e apoios internacionais, sem fazer menção à atividade mineira da empresa. Assim solicita informações como: prestação de conta, classificação dos gastos segundo as categorias estabelecidas pela Vale S.A e plano de trabalho anual.

Fotografia 11. Classificação dos gastos segundo o termo de compromisso.



Fonte: Fotos da autora a partir da cartilha do Fortalecimento das Associações Gavião (MACEDO, 2022, p. 15).

Paulatinamente, a Vale S.A tem procurado colocar as associações Gavião numa posição em que os próprios Caciques convertem-se, transitoriamente, em seus empresários/representantes de interesses, tal como aponta Deneault (2018), ao descrever a lógica do poder empregada pelas multinacionais:

E então estimula-se uma maneira de fazer política que é o lobby. Todos terão que ser lobistas de si próprios, vamos todos fazer lobby, e o pensamento político vai se dissolver na cultura do lobby – “eu represento o grupo tal, represento tal interesse (DENEULT, 2018, p. 20)

Nesse sentido, o aproveitamento das relações de cuidado está situado diretamente pelo fenômeno que, autores como Baines (2018) e Costa (2019) apresentam como indigenismo empresarial: uma política para comunidades indígenas nas mãos das empresas e dos empreendimentos realizados nos territórios. Segundo Costa (2019, p. 235), esta política:

[...] submete o ordenamento jurídico-administrativo das políticas indigenistas do Estado aos interesses privados de empresas e de corporações, empenhadas na instalação de grandes empreendimentos econômicos no interior, através e/ou nos limites de terras indígenas.

Destarte, a transferência das capacidades sociais dos novos “representantes”, assim como suas dinâmicas culturais são presas deste sistema territorial e do poder empresarial, que procura a captação das formas de cuidado para sua própria auto-reprodução no interior dos rotinas e modos de vida das comunidades locais. Portanto, concordamos com Fraser (2016, p. 113) quando frisa a importância dos circuitos da reprodução social, invisibilizados na esfera doméstica e feminina, para o sistema de produção do capital: “el subsistema económico del capitalismo depende

de actividades de reproducción social externas a él, que constituyen una de las condiciones primordiales que posibilitan su existencia” .

Evidenciamos, assim, o fortalecimento das associações dentro da gestão empresarial do cuidado, como medida de cumprimento das obrigações assinadas no termo de compromisso. Igualmente, o mapa de redes de idéias/efeitos nos apresenta como essa narrativa é aceita e introduzida nas próprias casas dos Gavião K̀yikatêjê, a partir dos sentidos relacionados às palavras utilizadas nas cláusulas, que segue cada ator na sua rota estipulada no contrato.

Em decorrência, enxergamos um termo de compromisso que obriga principalmente ao cumprimento das penas, sanções, procurando ser sempre rescindido, no qual palavras como fortalecimento e proteção territorial estão referidas principalmente aos recursos repassados e ao controle das associações.

4.3. Do “Roubo Do Cuidado” ao “Roubo Do Tempo Gavião”

As formas como a Vale S.A tem tentado se posicionar no centro das relações Gavião, sejam elas de reprodução sociocultural, de planejamento do futuro, ou de avanço na agenda política do movimento indígena, são um reflexo concreto do que Nancy Fraser (2016, p. 112) chama de “crise dos cuidados” e da transferência das responsabilidades familiares e comunitárias pela escassez e pobreza de tempo de um capitalismo financeirizado:

Yo sostengo que la «crisis de los cuidados» es mejor interpretarla como una expresión más o menos aguda de las contradicciones socioreproductivas del capitalismo financiarizado. Esta formulación sugiere dos ideas. En primer lugar, las actuales tensiones a las que están sometidos los cuidados no son accidentales, sino que tienen unas profundas raíces sistémicas en la estructura de nuestro orden social, que yo denomino aquí capitalismo financiarizado. No obstante, y este es el segundo punto, la actual crisis de la reproducción social indica que hay algo podrido no solo en la actual forma financiarizada del capitalismo, sino en la sociedad capitalista per se.

Dentro desta crise, o sistema capitalista acelera e agudiza sua própria contradição sócio-reprodutiva, mas também o seu funcionamento depende de manter o estado de “crise” ativo, ancorado nas raízes da estrutura social. Ele aproveita as formas de cuidado que permitem a reprodução social das suas fontes

primárias de exploração, ao mesmo tempo que as asfixia e esvazia de sentidos, aniquilando o seu circuito de relações sociais na financeirização da sociedade.

Em outras palavras, refere-se a um ciclo infinito de vida e morte, que se come a si mesmo sem fim, denominado pela autora como “Capitalismo canibal”: “un sistema con tendencia ineludible a devorar las bases sociales, políticas y naturales de su propia existencia, que son, además, las bases de la nuestra” (FRASER, 2023, p. 13).

Nesse sentido, a atuação de empresas como a Vale S.A seguem o mesmo esquema, na escala micro e macro, das regras deste capitalismo. A discussão que até agora temos desenvolvido apresenta, justamente um exemplo do seu próprio funcionamento dentro dos territórios, que ainda tratam de resistir a esse ciclo de destruição constante. Mas para identificar concretamente quando e como acontecem os “roubos” do cuidado e do tempo, lembrando a carga simbólica-mítica da ação do roubo do mito do “Hàkti mẽ Kuhỳ”, utilizamos a Pesquisa do Uso do Tempo, para observar a organização e distribuição dos tempos em relação às obrigações assinadas, pues como apontado por Criado e Prieto (2015, p. 8):

La posibilidad de organizar y de decidir sobre los propios tiempos depende de la posibilidad de obligar a supeditar los tiempos ajenos a los propios: quien tiene más poder puede hacer esperar.

E como o tempo é uma questão central para definição tanto do mundo do trabalho, quanto desta pesquisa, que reconhece tempos diferentes em tensionamentos constantes entre o indígena e o não-indígena, escolhe-se, então, partir do trabalho etnográfico para poder entender as rotinas, identificar as atividades próprias dos discursos de “fora” e analisá-las, segundo as orientações da guia metodológica para a Classificação de Atividade de Uso do Tempo para América Latina e Caribe (CAUTAL).

A adaptação de essa metodologia para uma aldeia indígena implica desenvolver perguntas específicas e contextuais para a determinação de certas atividades e seus respectivos usos do tempo. Essas metodologias estão integradas a análises de “contas satélites” propostas na lista dos Objetivos do Milênio 2030, que para países como o Brasil, ainda não se encontram generalizadas para a complementação da análise das contas nacionais, no referente ao trabalho não remunerado. Dessa forma, a partir da experiência da aldeia K̀yikatêjê, nos interessa

mostrar que existe uma substituição das atividades de cuidados, *haratê*, vinculadas como obrigações para benefício direto ou indireto da empresa.

Assim, durante a aplicação do questionário sobre o uso do tempo, foram estabelecidas perguntas como: a quem beneficia a atividade realizada? Descreva a sua rotina nos diferentes momentos ou épocas do ano. Quanto tempo você dedica às atividades familiares, comunitárias, de geração de renda, e de mitigação de impactos? Contudo, neste tipo de pesquisa *input*, o tempo é uma fração numérica no levantamento dos dados, pelo que precisa ser interpretado na cultura Gavião para alcançar uma análise que atenda as necessidades da aldeia. Nesse sentido, seguindo o tempo das narrativas e do próprio trabalho etnográfico realizado desde 2022 a 2025, a partir das entrevistas foram identificadas três tipos de tempo, como apontado no segundo capítulo: o tempo das brincadeiras, de descansar e de fazer a roça.

Porém, incluí-se nas narrativas um quarto tempo, referente à experiência das queimadas vivenciadas em setembro a outubro de 2024 na TIMM, onde a aldeia Kÿikatêjê foi o centro das operações para conformação de brigadas voluntárias e combate contra o fogo. Esse tempo das queimadas, é trazido na pesquisa como o tempo de impactos que cortou o fluxo dos outros tempos.

Dentre essas divisões de tempos, tentamos compreender em qual deles se apresentam as atividades que lhe são correspondidas às obrigações assinadas nos termos de compromisso. Assim apresentamos, a partir das vivências da Jujamaikra Tompranti, mulher indígena Gavião de 34 anos, mãe, professora bilingüe, pintora e uma das coordenadoras dos projetos desenvolvidos pelo Coletivo de mulheres “Mentia Hityiti” da aldeia Kÿikatêjê, a sua caminhada pelos 4 tempos, que acompanhamos durante o trabalho de campo. No entanto, para ter uma visão completa do “tempo Gavião”, também apresentamos as vivências de Amjikrore.j. Kokaproti, homem indígena Gavião de 42 anos, pai, cantor, professor bilíngue, com quem também conversei e compartilhei durante a minha estadia na aldeia Kÿikatêjê.

Quadro 2. Os Tempos do Tempo Gavião na aldeia Kÿikatêjê

Tempo	Jujamaikra tompramti	Amjikrore.j. Kokaproti
Da Brincadeira (Cultura)	1h-4h- Preparação de berarubu 5h-6h- Tirar o berarubu da terra 6h30- Levar berarubu para o centro do pátio. 7h- levar água para os homens, para banhar após a corrida de Tora. 7h -8h Fica conversando no pátio 8h- Passar café 8h30 -12h- dormir 13h-15h- almoço e descanso 15h-16h pintar crianças 17h-19h- dançar, o cantor está no pátio. 19h- Sentar e bater papo.	6h- Sai a buscar na roça o milho para fazer peteca. 6-9h- Esperando a peteca ficar pronta 9h-10- Grita e chama os guerreiros para jogar as petecas: “Apyr krã, higa”. São dois partidos entre os grupos Arara e Gavião. Joga com a mão 10h- 16h canta e normalmente vai jogar flecha depois de terminar, quando tem flecha. 17h volta para casa, come, se pinta para ir dançar no pátio. 17h30 - 20h cantando e dançando 20h - 21h ficam no pátio conversando as coisas do dia seguinte marcando a corrida da tora.
De Descansar	Visitar parentes de outras aldeias, acampar na praia de Tucunaré e/ou Viajar.	Visitar parentes de outras aldeias, acampar na praia de Tucunaré e/ou Viajar.
De Fazer as coisas	7h- Acorda as crianças 7h5- toma banho 7h20- café da manhã preparação 8h -11h50 Inicia trabalho na escola como professora bilíngue 12h fazer almoço 12h20- Almoça 12h30 -13h30 - descanso 13h30 - 16h - coletivo das mulheres (artesanato) 16h -17h fazer caminhada, exercícios 18h--23h- descansar, visitar mãe, parentes com as crianças	7h- Acorda, toma café 8h -12 Conversa com cacique para decidir o planejamento do dia/ aula na escola de 10h55 -12h15 12h almoço 13h -16h descansa, fica em família 17h chega água para afazeres 19h faz fogo para conversar a noite 19h- 2h conversa com a família 3h dormir
Das Queimadas (Impactos)	<p>Tempo das queimadas</p> 8h - 11h -Ficar na cozinha preparando alimento para os brigadistas 12h- saída para almoçar 14h -17h- Volta para a cozinha da escola <p>Das Obrigações Assinadas</p> 7h-12h negociação com a Vale 12h almoço 13h -16h Continuação da negociação /14h25 - 16h15 Aula na escola 17h- descansar 18h - A reunião da noite é responsabilidade dos homens, se ocupa das coisas de casa.	Manhã: tomar café na escola que era base de operações contra o fogo. Após o café, vinha reunião para decidir qual ponto do incêndio eles iam 8h- 12h combatendo o fogo no mato 12h almoço, mas quando tinha muito fogo não dava para almoçar. 14- 18h combatendo o fogo, fazendo a cerca para o fogo não passar, mas passava. A noite tinha também combate contra o fogo. Precisava ficar alerta.

Fonte: Elaborada pela autora a partir do trabalho de campo.

A organização dos tempos no quadro anterior, segue o circuito de reprodução social da aldeia Gavião, a exceção do último tempo, entendido como tempo externo, de impacto. A classificação das atividades nos tempos foi apresentada pelos próprios interlocutores que, quando questionados pelas suas rotinas, diferenciam uma hierarquia dos afazeres, dependendo do tempo no qual são realizados. Assim, o tempo das brincadeiras ordena e dá lugar ao tempo de descanso, que aguarda, por um lado, o tempo da natureza para “fazer as coisas” relacionadas com plantio, caça, e roça; e, pelo outro lado, se organiza dependendo das agendas da educação escolar indígena, entre elas, envolvendo também a preparação da próxima brincadeira.

Observa-se que impera o “Tempo da Cultura” sobre os demais tempos, com exceção das rotinas desenvolvidas no tempo das queimadas ou de impactos. Nele, não existe lugar para a cultura, descanso nem para o planejamento das atividades. Pelo contrário, trata-se de um tempo de ação, imediatista, onde imperam condições de risco e precariedade nas atividades desenvolvidas. No entanto, este tempo não só corresponde às queimadas, mas também, foi colocado, durante as entrevistas, como correspondente às obrigações assinadas com a Vale S.A, que cortam constantemente as agendas culturais e familiares dos moradores da aldeia.

Nesse sentido, a partir das rotinas descritas, logramos identificar 4 dimensões das atividades que aparecem em diferentes tempos: a dimensão familiar, de geração de renda, comunitária e de impacto⁵⁹. Considerando que as atividades familiares são aquelas orientadas para a subsistência familiar como caçar, plantar; assim como atividades de lazer no núcleo familiar e transmissão de conhecimentos como conversar com parentes, cantar na língua, falar, cuidar ou se pintar.

Em relação às atividades de geração de renda, são consideradas as atividades que, para além dos serviços comunitários, podem gerar uma renda econômica para as famílias. Nesse sentido, a produção e venda de artesanato, representa, na maior parte das mulheres entrevistadas, uma renda considerável no seu cotidiano. As atividades comunitárias envolvem as preparações e participação da cultura, principalmente, assim como os serviços gerais de vigilância, roça, horta,

⁵⁹ Esta classificação das atividades, segundo a dimensão envolvida, não pretende definir atividade, mas apenas orientar a sua distribuição segundo o tempo no qual foram observadas. Assim, por exemplo, plantar ou coletar castanha, são atividades de caráter comunitário que no tempo de “descansar”, pertencem apenas à dimensão familiar.

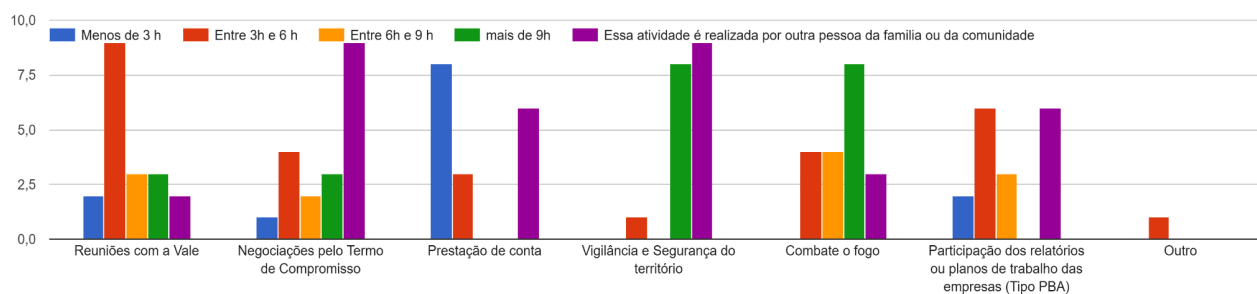
as “ajudas” dentro do circuito de reciprocidade e cuidado da aldeia, inclusive os processos de associativismo Gavião.

Por último, as atividades assinadas nos termos de compromisso, apareceram nas falas como atividades de impacto no uso do tempo dos moradores da aldeia Kÿikatêjê. Pelo que, as reuniões com a Vale, as negociações, as atividades de prestação de contas, a vigilância e segurança no território; assim como as ações de combate contra fogo e participação dos relatórios e planos de trabalho do PBA entram nesta última dimensão, que ocupa cada vez mais a cotidianidade das famílias Gavião.

Quando perguntamos pelo tempo gasto durante essas atividades, às 10 mulheres e 9 homens que participaram do questionário, podemos observar quais atividades implicam maior tempo que outras, segundo o gráfico a continuação:

Gráfico 5. Tempo gasto nas atividades de impacto na aldeia Kÿikatêjê

Quanto tempo (em horas médias por dia) você dedica as atividades realizadas por motivos externos de impacto ou não (reuniões Vale, negociações, prestação de conta, vigilância e controle do território, combate o fogo)?



Fonte: Elaboração de dados pela autora a partir das entrevistas realizadas.

Observamos de modo geral que as atividades de impacto externo, especialmente as relacionadas à Vale S.A, a vigilância e segurança do território e ao combate ao fogo, ocupam um tempo expressivo do cotidiano, muitas vezes equivalente a uma jornada laboral parcial ou integral. Essas atividades são geralmente realizadas pelos homens cotidianamente, mas durante o “tempo das queimadas”, foram necessários os tempos femininos, para abarcar todas as tarefas da situação emergencial.

Porém, a ocupação do tempo, expressa no gráfico acima, reflete a absorção dos outros tempos, o que estipulamos nesta pesquisa como “roubo”, ao somar horas

para atividades derivadas das obrigações assinadas nos termos de compromisso, envolvendo o combate ao fogo nos sentidos de “proteção” do empreendimento. No entanto, cabe ressaltar que, inclusive, as atividades de impacto são atividades que se organizam coletivamente, mas que são diferenciadas das atividades comunitárias, devido ao benefício final da atividade que implica, também, o aproveitamento por outros, especialmente pela empresa.

Essas atividades auto-excludentes, que envolvem uma intensidade horária contínua para sua realização, não são remuneradas nem visibilizadas. Assim, os eventos ocorridos em setembro de 2024, além da rotina de impactos que aos poucos se instala na aldeia, deixaram *entre-ver* o verdadeiro “apoio”, “ajuda” dos termos de compromisso, realizado desde as aldeias da TIMM, como a aldeia Kÿikatêjê, para a Vale S.A.

Destarte a análise, dá-nos ferramentas para classificarmos as obrigações assinadas a partir de categorias temáticas, derivadas tanto da sua natureza jurídica, como de seus dispositivos condicionantes “morfo-sintáticos” que se refletem no “uso do tempo” registrado, gerando efeitos diretos ao mediano e longo prazo na rotina do povo Gavião, como apresentado no anexo C. Construíram-se, então, 10 categorias temáticas considerando as consequências marcadas na relação comunidade-empresa, à seguir:

1) Planejamento do Tempo (PT), refere-se à disposição de tempo para cumprimento de reuniões, cronogramas que condicionam e interrompem as rotinas internas. 2) Gestão Controle Financeiro (GCF), aponta a gestão tutelada, execução periódica dos recursos, mostrando uma interferência externa no gerenciamento. 3) Organização do Trabalho (OT), trata-se da elaboração detalhada de planos de trabalho e de adequação de atividades e informações aos modelos técnicos da empresa. 4) Controle e Vigilância Territorial (CVT), mostra-se o deslocamento da responsabilidade para execução forçada com custo próprio de atividades que garantam o mínimo possível de conflitos, produzindo dados do território e mapeando lugares de interesse.

5) Proteção e cuidado (PC), na qual força-se ao consentimento para assegurar o futuro dos empreendimentos no território, por meio de palavras como “autorizar”, “permitir”, “zelar”. 6) Sanções político-econômicas (SPE), referem-se às multas e ações de inadimplência típicas de contratos administrativos. 7) Promoção

Institucional (PI), mostra-se como uma categoria com forte carga simbólica, que coloca ações de assistência social como aproveitáveis para a cena nacional e internacional empresarial. 8) Governança Empresarial (GE); abarca as oportunidades e espaços onde podem ser aplicados parâmetros e exigências que consolidam a hierarquia de poder e controle.

9) Cessão de Direito (CD), advierte situações de supressão do direito coletivo à contestação, que implica o reforço do poder corporativo, assegurando a continuidade dos empreendimentos. 10) Responsabilidade Civil e Trabalhista (RCT), garante a responsabilidade jurídica por qualquer situação em relação a “trabalho”, gerando processos judiciais que afetam a credibilidade da organização responsável⁶⁰. Categoria ressaltada devido ao número de processos trabalhistas presentes nas varas de justiça para divisão do recurso do povo Gavião, seja por direitos trabalhistas ou por divisão de direitos.

A partir delas, é possível fazer o exercício de identificar as atividades derivadas por categoria, dentro dos tipos de tarefas/atividades contempladas no CAUTAL, apresentando a atividade registrada como “atividades espelhos”. Destarte, apontar aproximações para a relação entre essas atividades e as de um trabalho análogo pago pelo mercado, contrastando o que Pigou reconhecia como “shadow-price”:

[...] el “precio fantasma” que es la evaluación monetaria de un bien o de un servicio que actualmente se obtiene sin contraparte monetaria. Lo que no se paga, y tal vez, incluso, lo que no tiene precio, recibe así carta de ciudadanía en el reino de la mercancía, accede a un dominio que puede estructurarse burocráticamente, administrarse, volverse operativo (ILLICH, 2008, p. 68)

Para a categorização dos dados e distribuição das categorias segundo as partes envolvidas, ajustou-se o peso das obrigações para evitar dupla contagem, considerando a sobreposição de categorias. Porém, coloca-se um limite para essa sobreposição, considerando que uma obrigação pode contemplar até 4 categorias temáticas, aplicando assim estatística descritiva, principalmente, o método de contagem fracionária, onde cada obrigação tem seu peso dividido igualmente entre as categorias às quais pertencem, segundo o apresentado no anexo D.

Pelo lado da comunidade Gavião, das 10 categorias, 4 são destacadas segundo o número de vezes em que são encontradas dentro das obrigações, assim

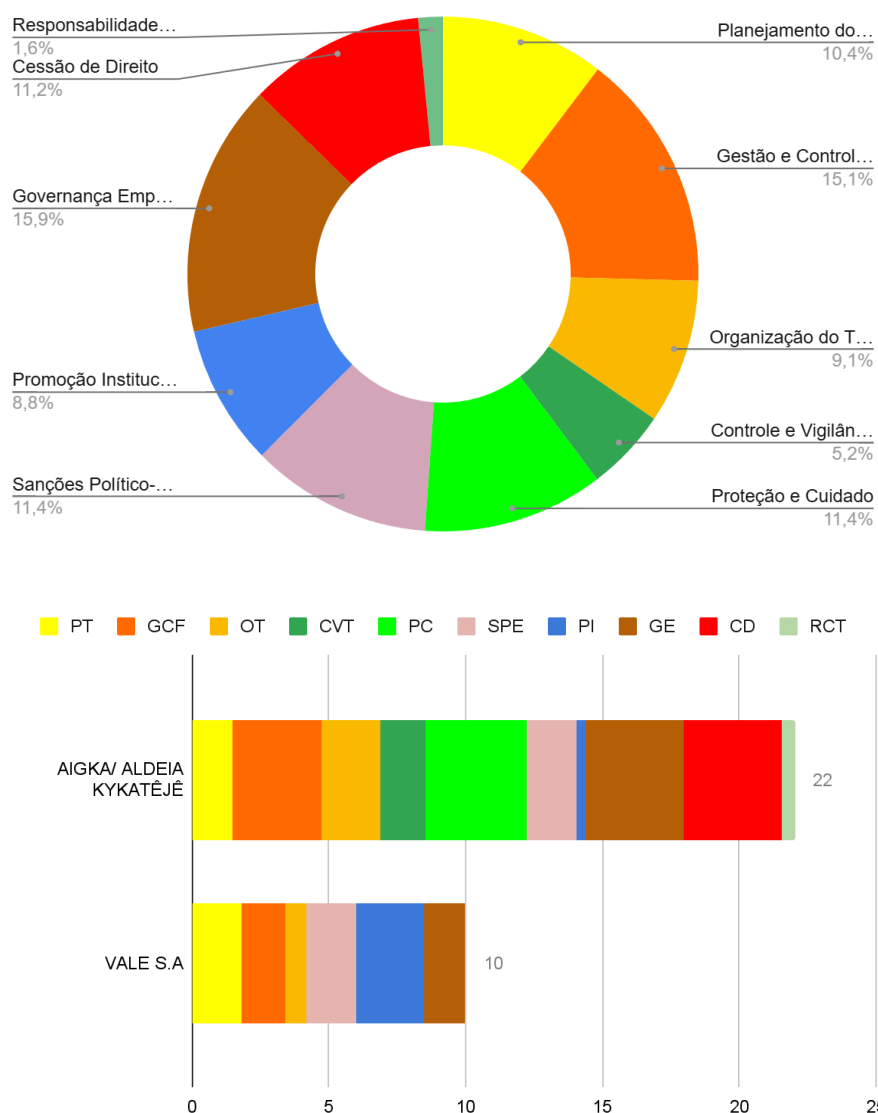
⁶⁰ No anexo C, encontra-se o quadro completo das categorias temáticas das obrigações no TC n. 013/2021

como a partir de seu peso ajustado. Assim percebemos que existe uma transferência de responsabilidades e acumulação de funções e tarefas não pagas em atividades como proteção territorial, gestão, prestação de contas e ajuste de relatórios, envolvendo as categorias: Proteção e Cuidado (PC), com maior número de ocorrências e peso ajustado, seguida de Governança Empresarial (GE) e Cessão de Direitos (CD) e, por último, de Gestão e Controle Financeiro (GCF).

A presença dessas categorias de forma tão notória comprova a dimensão assimétrica percebida na análise anterior das “palavras-chaves”. Dessa forma, em condições de simetria obrigacional, para o contexto do impacto socioambiental, essas funções seriam atribuídas principalmente à empresa ou Estado, mas não a comunidade.

Pelo outro lado, o da empresa, destacamos o seu compromisso no termo por garantir a sua Promoção Institucional (PI), que embora encontra-se apenas em 4 obrigações, representa o 25% das obrigações atribuídas, seguida do Planejamento do Tempo (PT), no mesmo nível que as Sanções Políticas Econômicas (SPE), junto com a Gestão e Controle Financeiro (GCF) em correspondência com a Governança Empresarial (GE). Assim, observa-se que a atuação da empresa está voltada à coordenação, controle e construção da imagem institucional, mas do que à execução prática. Nesse sentido, a empresa centraliza o poder técnico e simbólico e externaliza os custos operacionais e de tempo à comunidade.

Cabe ressaltar, que a participação da Vale S.A dentro das obrigações totais do termo, é paupérrima, com apenas 10 obrigações de 32. Para ter uma melhor visualização do espaço ocupado pelas categorias e da desproporção das obrigações, apresenta-se a continuação o gráfico da distribuição total das obrigações (gráfico superior), discriminando também as obrigações segundo a comunidade e a empresa (gráfico inferior).

Gráfico 6. Distribuição das obrigações por Categoria temática

Fonte: Elaboração dos dados pela autora a partir do TC n.013/2021

Segundo o gráfico superior, evidencia-se que a GE e CGF dominam os efeitos das obrigações, refletindo o controle e poder sobre processos decisórios que seguem, principalmente, a lógica empresarial da Vale S.A, pois quando observada para a comunidade, implica adequação, e condição de submissão às regras estabelecidas, sob pena de ativar as SPE. Através da distribuição das categorias pode ser indicado, também, a forma financeirizada das relações entre a empresa e a comunidade, onde os recursos repassados convertem-se em “gatilhos”, segundo a própria linguagem do termo referente ao bônus financeiro, pela instalação do primeiro trilho previsto no Projeto de Expansão (PE) da EFC.

Esses “gatilhos” ativam o circuito das obrigações, onde a “roubo” do cuidado no termo se apresenta em trabalhos invisibilizados e não pagos em relação a proteção e conservação ambiental, vigilância territorial; assim como de produção de prestações de conta e relatórios para serem aproveitados na promoção institucional da empresa. Nesse sentido, observa-se as conexões entre SPE, PC e CD, onde o termo de compromisso obriga à proteção e cuidado da empresa e do seu empreendimento, mediado pelas ações punitivas que envolvem a paralisação das atividades da empresa por causa de manifestações ou não entrega das informações solicitadas por ela.

Portanto, enxergamos um perfil político e econômico desenhado na relação contratual, dividindo as partes em: controladora-promotora (Vale S.A) e executora-sustentadora/cuidadora (AIGKA/ Aldeia Kÿikatêjê). A análise evidencia que o contrato, embora formalmente apresente uma “parceria de compensação”, na prática estrutura uma relação de transferência de responsabilidades e custos. O método de contagem fracionária permite tornar visível essa desigualdade, mostrando como o tempo, a gestão e o cuidado da comunidade são absorvidos pela lógica corporativa, sem o devido reconhecimento econômico.

O segundo gráfico apresenta de forma mais direta a desigualdade desse diálogo social, no qual foram assinadas as obrigações, colocando ações específicas de comando para cada uma das partes. Nesse sentido, a AIGKA deve: “zelar”, “proteger”, “apresentar”, “realizar”, “autorizar”, “prestar contas”; enquanto a Vale S.A deve “analisar”, “promover”, “supervisionar”, “garantir” e “fiscalizar”, como é apresentado no anexo C, em relação aos dispositivos marcados no contrato 0.13/2021. Obrigações aparentemente corretas num termo de compromisso para financiamento de projetos, mas inconstitucionais em termos referentes à mitigação, reparação e ressarcimento pelo impacto socioambiental de um empreendimento.

Como foi constatado, a AIGKA e a aldeia Kÿikatêjê são obrigadas a realizar atividades que garantem a governança empresarial da Vale S.A na sua organização social do tempo e do espaço, implicando uma correlação direta com a cessão de seus direitos, segundo o gráfico 6.

A continuação, para podermos observar melhor essas transferências de responsabilidades, elaboramos uma matriz baseada nas categorias de obrigações anteriormente analisadas, relacionando as dimensões dos modos de vida Gavião

para identificar: se obrigações e tarefas associadas produzem trabalho não remunerado, segundo o tipo de tarefa definida pelo CAUTAL, e se ele é possui elementos que possam ser aproveitáveis, ou não, pela empresa.

Quadro 3. Matriz de Interação das Categorias de Obrigações segundo a CAUTAL.

Categoria Temática	Dimensão Envolvida	Tipos de Atividades (CAUTAL)	Atividades Espelho (não remuneradas, invisíveis)	Tipo de Benefício para a empresa
Planejamento do Tempo	Familiar/Comunitária	Planejamento de reuniões, cronogramas	Mulheres e lideranças re-organizam o dia para participar das reuniões	Não contratação de um facilitador comunitário para mediação.
Gestão e Controle Financeiro	Comunitária/Impacto	Realização de relatórios, prestação de contas para empresa	Trabalho contábil, logístico e burocrático voluntário	Trabalho administrativo invisível, deslocado da comunidade
Organização do Trabalho	Comunitária	Planejamento de atividades produtivas, divisão de tarefas em projetos	Coordenação de mutirões, reuniões e capacitações	Trabalho comunitário não monetizado contabilizado como “participação social”
Controle e Vigilância Territorial	Comunitária/Impacto	Trabalho não remunerado grupo 4-5	Vigilância na guarita da aldeia	Trabalho contínuo, substitui segurança que poderia ser paga
Proteção e Cuidado	Familiar/Comunitária/Impacto	Trabalho não remunerado / trabalho voluntário	Conformação de brigadas para combate contra o fogo	Asseguramento do empreendimento, Atividade de alto risco e não remunerada
Sanções Político-Econômicas	Comunitária / Impactos	Cumprimento de prazos, prevenção de multas, mediação de conflito	Tempo dedicado à negociação e mitigação de punições	Tempo político invisibilizado, transferido da esfera da empresa à comunidade
Promoção Institucional	Familiar/Comunitária	Organização de eventos de visibilidade para mineradora	Realização do festival cultural Safra da Castanha	Atividade que beneficia imagem da empresa
Governança Empresarial	Comunitária/Familiar	Reuniões de decisão, registros, consultas	Tempo de governança requisitado por exigências contratuais	Apresenta-se como autonomia, mas é forma de controle administrativo
Cessão de Direito	Comunitária/Impacto	Valor de tempo estratégico – trabalho de liderança	Reuniões e negociações para autorizar estudos/licenciamento	Trabalho de decisão que não é remunerado. Aproveitamento do Técnico Indígena.
Responsabilidade civil e Trabalhista	Impacto/Comunitária	Apoio a indenizações, manutenção de segurança, reparos locais	Responder diante dos processos judiciais	Tarefas de mitigação feitas pela comunidade — absorvidas como “colaboração”

Fonte: Elaborada pela autora

O quadro anterior enmarca dois tipos de atividades que organizam as “atividades-espelhos” derivadas da classificação das obrigações: atividades produtivas não remuneradas para o próprio lar, e, atividades de cuidado e voluntariado para outros lares ou a comunidade, segundo as categorias do CAUTAL. Trazer as categorias temáticas das obrigações para a exemplificação do seu efeito final, como benefício direto da Vale S.A, definindo atividades na forma do “trabalho” ocidental, permite, por um lado, reconhecer o “roubo” do cuidado. Referido ao disciplinamento nos “modos de ser” da gestão empresarial, que tiram o tempo Gavião, o tempo da sua reprodução social e do circuito de relações de reciprocidade, para colocar no seu lugar “obrigações de cuidado” que garantam o passo do trem. Assim, concomitantemente, ao roubo do cuidado, também é roubado o tempo.

Por outro lado, permite “pegar” o que foi “roubado” nas relações empresa-comunidade, ao conseguir identificar o aproveitamento e nomear as formas desse roubo, na linguagem empresarial das negociações. Lembrando, assim, o mito do Gavião Real e o Fogo, a criança consegue falar a língua da onça e faz uma estratégia para obter o fogo, exemplificado aqui como o Tempo gavião.

Para além dos valores monetários que estas atividades-espelhos podem significar para os custos operativos da Vale S.A, o que importa é o resgate e disposição do tempo das famílias Gavião, que devem sempre estar em modo de alerta, quando trata-se das obrigações assinadas, para não incorrer em multas, sanções ou criminalização por parte da empresa. Com o resgate do tempo, se anula a relação de adoção e subordinação que a Vale S.A tem instalado por mais de 30 anos na TIMM.

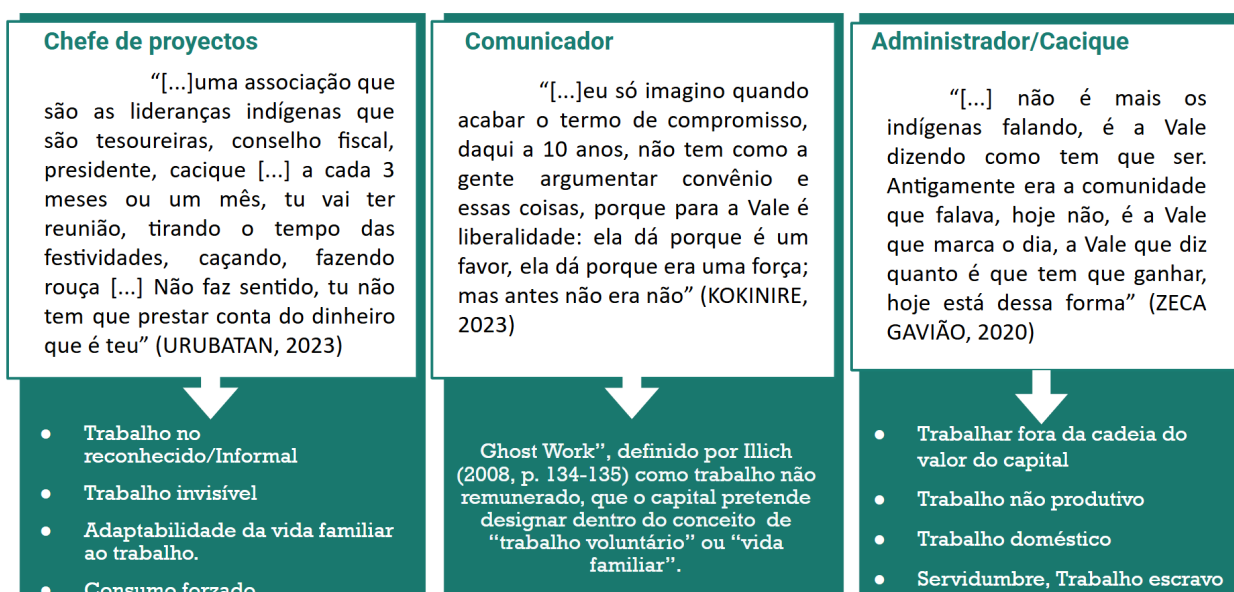
Nesse sentido, evidenciamos que a linguagem contratual dos termos de compromisso assinados, criam uma estrutura de trabalho invisível ou “trabalho fantasma”. Categoria exploratória das relações de cuidado, onde a comunidade executa obrigações que substituem ações de mitigação que deveriam ser da empresa, mas que o capital pretende designar dentro do conceito de “trabalho voluntário” ou “vida familiar”:

Llamo “trabajo fantasma” a ese complemento del trabajo asalariado, a saber: la mayoría de los trabajos domésticos que realizan las mujeres en sus casas o en sus departamentos; las actividades vinculadas con sus compras, la mayor parte del trabajo que realizan los estudiantes “empollando” sus exámenes; el esfuerzo que se realiza para ir al trabajo y regresar de él. Esto incluye el stress de un consumo forzado, el triste

abandono de su ser en las manos de expertos terapeutas, la sumisión a los burócratas, los apremios para preparar el trabajo y un buen número de actividades comúnmente etiquetadas como “vida familiar” (ILLICH 2008: 134-135).

Ivan Illich (2008) conceitualiza essa situação para populações vulneráveis ao processo de reprodução do capital, como mulheres, donas de casa, estudantes e pessoas que não qualificam como “trabalhador”; porém abriu um espaço para pensar todos aqueles recusados pelo sistema, dentro dos quais, as comunidades indígenas se fazem presentes. Principalmente, quando trata-se de trabalho não remunerado em comunidades indígenas, pensado nas fronteiras do capital como uma forma distinta de servidão, que tem como características um trabalho não reconhecido, informal, invisível, não produtivo, doméstico, escravo, precário, voluntário com consumo forçado. No caso do povo Gavião da Aldeia Kÿikatêjê, esse trabalho “fantasma” se caracteriza da seguinte forma:

Figura 12. Caracterização do trabalho Fantasma nas falas dos entrevistados



Fonte: Elaborada pela autora a partir das entrevistas realizadas a Urubatan Sompré (2023), a Kokinire Lima Haraxare (2023) e Zeca Gavião (2020).

Entretanto, para Melo & Morandi (2021, p. 192), o trabalho não remunerado tem que ser entendido como parte das atividades fundamentais para a reprodução da vida. Em concordância com o planteado por Illich (2008), este tipo de trabalho é imprescindível para garantir a disponibilidade do trabalho formal, assalariado:

Para que alguém esteja disponível em atividades remuneradas no mercado, alguém tem que cuidar das crianças, cuidar da

alimentação, da roupa e da casa de forma adequada. Acrescente-se a isso o fato de o trabalho não pago ser um substituto dos gastos públicos em creches, instituições de cuidados e escolas de tempo integral. Os cuidados dispensados pelas famílias a crianças, idosos e enfermos substitui a necessidade de o Estado disponibilizar esses serviços (MELO, MORANDI, 2021, p. 192).

Em decorrência, os circuitos de reciprocidade e cuidado tornam-se uma obrigação para benefício da empresa, convertendo-se assim em trabalho invisível, ou “trabalho fantasma”, no qual o uso estratégico do tempo comunitário é fundamental como instrumento de promoção institucional da empresa. Através dos termos de compromisso assinados, a empresa impõe sua própria normativa e produz seu próprio espaço no interior do território indígena, criando um movimento desde dentro, que leva à transformação dos espaços tradicionais da cultura Gavião em espaços de negociação de direitos, de existência e de trabalho do cuidado.

Isto implica que a mais-valia definida por Marx vai além da exploração dentro da cadeia produtiva, pois com a flexibilização do trabalho, o capitalista-empresário não se faz responsável por aquele “trabalho fantasma” que acontece antes do trabalho assalariado, pelo contrário aproveita-se dele. Situação que no contexto brasileiro, apresenta-se como a falta de uma política pública sobre o cuidado, que resguarde os usos do tempo, pois a luta pelo reconhecimento do cuidado, é também uma luta pelo reconhecimento do tempo investido.

Así, hay situaciones en las que, aunque la actividad de cuidar es evidente, en Brasil no la entendemos como un “trabajo”. Esto se debe a que se oculta, encapsulada en otras nociones como el amor (por) o la responsabilidad (hacia) y se encarna en un conjunto de obligaciones sociales, en expectativas de comportamiento asociadas a las jerarquías y relaciones, de género y generacionales, en el seno del grupo familiar (GUIMARÃES et al, 2020, p. 84).

Por isso, atividades que não têm relação com o processo produtivo ou com a cadeia de valor são colocadas no final, nos extramuros de seus processos, e, inclusive, tornam-se inexistentes, “fantasmas” para o sistema capitalista em um tempo *in itinere*, enquanto são exploradas pelas empresas e capitalizadas pelos mesmos trabalhadores, como o próprio cuidado. Segundo Fraser (2016, p. 114), são essas atividades que sustentam o capitalismo, formando sujeitos humanos com o fim de criar hábitos e *ethos* de uma cultura do cuidado para o capital.

La economía capitalista depende –podría decirse que se aprovecha sin coste alguno– de actividades de reposición, prestación de cuidados e interacción que producen y sostienen vínculos sociales, aunque no les asigna valor monetario y los trata como si fuesen

gratuitos. Denominada de diversas formas («cuidados», «trabajo afectivo» o «subjetivación»), dicha actividad forma los sujetos humanos del capitalismo, sosteniéndolos como seres naturales personificados, al tiempo que los constituye como seres sociales, formando sus habitus y el ethos cultural en los que se mueven (FRASER, 2016, p. 114)

Nesse cenário, apontamos a recente experiência do coletivo *Mentia Hityiti*: Mulheres indígenas artistas do povo Gavião K̄yikatêjê, que, aos poucos, tem se perfilado como protagonista na organização dos tempos no interior da aldeia, fruto do retorno direto da pesquisa. Colocando, nas atividades das mulheres o constante lembrete sobre as atividades da cultura, e o tempo necessário para praticá-la, cada vez que se reúnem para produzir artesanatos, pintar os grafismos tradicionais do povo Gavião, compartilhar memórias ou elaborar um projeto para o futuro.

Abrem-se, portanto, outras rotas de resistência para além das associações Gavião na TIMM, que pelo seu caráter “informal” de organização, estão livres das amarras contratuais estipuladas nos termos de compromisso. Esses coletivos femininos configuram um espaço de gestão alternativa e de continuidade cultural, contrapondo-se à fragmentação provocada pelos convênios e pelos mecanismos de responsabilização impostos pela empresa. Ponto chave de novos processos de captação de recursos internacionais nas mãos das mulheres indígenas da TIMM.

Fotografia 12. Primeira oficina de elaboração de projetos do coletivo Mentia Hityiti (2024)



Fonte: Foto do arquivo do coletivo Mentia Hityiti com a participação da Facilitadora Manoela Souza e a autora da presente pesquisa, realizada por Débora Ampeti.

5. CONCLUSÕES: REIVINDICANDO NOSSO “CUIDAR”

Embora a análise das dinâmicas de negociação entre as associações indígenas e a empresa mineradora revela a persistência de uma relação estruturalmente desigual, na qual as organizações locais são colocadas sob um regime de obrigações e condicionantes que limitam sua autonomia e reproduzem formas de dependência institucional. Não pretendemos afirmar, que o povo Gavião da aldeia Kÿikatêjê encontra-se submetido a esta lógica de captura do cuidado e do roubo do tempo.

Ela apenas é desenhada na pesquisa como intrínseca do estudo das relações comunidade-empresa do conflito socioambiental nos extramuros do capital. E o nosso interesse por conhecer as rotas e circuitos que a gestão empresarial do cuidado utiliza para organizar e dispor dos tempos das famílias da aldeia, surge da necessidade de fazer evidente esses caminhos “invisíveis” que manipulam os sentidos tradicionais do povo Gavião, desvelando uma problemática oculta dos impactos da exploração mineira. Um caminho pouco explorado desde as análises da crítica social e da política indigenista, sendo imperativo uma atualização dos problemas atuais que permeiam a “questão indígena” e o conflito socioambiental.

Falar tanto do cuidado, *haraté*, como do tempo parece dedicar a ação investigativa a problemas fora da prática política e social. No entanto, cada vez mais, os integrantes desta sociedade do trabalho, na qual organizamos nosso tempo, percebem com maior frequência a falta do cuidado e do tempo como parte das relações de poder na qual estamos inseridos. A precarização na reivindicação destes dois aspectos da vida, provém da base das nossas relações familiares, generificadas e racializadas nas obrigações morais ou “ajudas”, necessariamente ligadas a situações de vulnerabilidade e pobreza (GUIMARÃES, et al, 2020).

Mulheres, comunidades tradicionais e povos indígenas têm experimentado desde sempre, o peso dos cuidados e o uso do próprio tempo pelos outros, que ocupam e dispõem, mas não retribuem. Ainda, tratar esta problemática, a partir das experiências de povos indígenas, como o povo Gavião, mostra-se desconfortável na própria crítica do capitalismo, pois questiona diretamente a normalização dos cuidados e preservação do território, como algo já dado e assegurado, na própria existência dos povos ou comunidades locais, sem colocar fatalismos que em vez de

“adiar o fim do mundo” (KRENAK, 2019), são aceleradores do delírio do capitalismo selvagem.

As correntes teóricas e políticas que tratam o colapso e catástrofe ambiental, como uma crônica da morte anunciada, não deixam lugar para pensar no futuro, pois no longo prazo, todo já foi consumido, devorado e destruído. Mas como foi colocado pelo Krenak (2019), ainda podemos pensar em adiar esse fim, e imaginar modos de solucionar a crise dos cuidados, apontada por Fraser (2016).

Não somente o cuidado tem sido algo oculto e menosprezado, mas obrigatório de pessoas, grupos ou comunidades específicas. Tal e como foi apresentado durante as análises desta pesquisa, que iniciou com uma inquietação sobre o reconhecimento do “trabalho indígena” e da construção de uma identidade específica do “trabalhador indígena”, mas que finalizou no interesse por desvelar as formas de cuidado mobilizadas nos “trabalhos” ocidentais. Assim, foi-se advertindo que por trás desse trabalho, existiam relações de reciprocidade que não respondem a uma determinada obrigação, punição nem demanda. Elas acontecem naturalmente na prática cultural no interior dos grupos, e são o ponto chave para continuar vivendo e habitando o futuro do território.

Porém, o histórico das relações entre o povo Gavião, Estado e a empresa Vale S.A estabeleceram formas de obrigações desse cuidado, chamando à relação oculta de poder instaurada na TIMM como “trabalho”. As políticas indigenistas para formação e conversão dos povos indígenas no “trabalhador nacional” por excelência, envolvia ter que cuidar da produção, do território e do capital para apoiar o surgimento do Estado-nação. De outro modo, não teria sentido todos os esforços realizados tanto pelos militares como pelos técnicos e empresários, em criar categorias identitárias para definir o grau de civilização e o direito de posse da terra, ancorado à capacidade do “trabalhador” como cidadão moderno. Um trabalho que foi definido inicialmente nas atividades agrícolas, tomando muito mais tempo e cuidados do que as atividades de caça e pesca tradicionalmente realizadas pelos povos indígenas.

E que, aos poucos, foi tomando características servis e escravistas, aprofundando, ainda mais, a obrigação das atividades para benefício e proveito dos outros. Essa relação de trabalho escravo e fundação das categorias identitárias para a construção do “sujeito indígena moderno”, são expostas durante os dois primeiros

capítulos desta pesquisa. Alí, foi possível reconhecer dois pontos cruciais: 1) o trabalho não precisa existir na sua forma ocidental de correspondência e 2) o que é chamado de trabalho, aparece a partir da reivindicação do cuidado e do tempo investido, diante a sobreposição dos direitos trabalhistas sobre o direito dos povos indígenas.

Como apontado por Kate Weeks (2020), a categoria de “trabalho” pode ser abandonada nas reivindicações do “tempo para o que queremos”, tratando-se de uma convenção social, um dispositivo disciplinar e não uma necessidade econômica. Na leitura do mito, do Gavião Real e o Fogo, achamos uma outra forma de pensar, aquilo que foi designado como “trabalho”, revelando a imposição deste conceito, que tentou ser encaixada nas formas simbólico-míticas, a partir do enfraquecimento da língua materna. Assim o “trabalho”, como forma ou necessidade de realizar uma atividade específica dentro da cultura do povo Gavião, encontra-se ligado à fazer comida, ou cozinhar. Uma das atividades mais representativas e essenciais das formas de cuidado, historicamente femininas.

Pelo que, ao perguntar especificamente pelo trabalho, encontramos um objeto que só pode ser significado do lado de fora da cultura, como foi colocado pelo cacique Zeca Gavião, no segundo capítulo. O contacto com o mundo de trabalho ocidental, entendido para o povo Gavião desde sua experiência com o trabalho análogo ao escravo, é lido como parte do processo de “pacificação” imposto na região, mas sem correspondência no interior da cultura. Não existe o trabalho Gavião, no mundo das significações simbólicas-políticas, recusando assim chamar a vida mesma como “trabalho”.

Nesse sentido, a tese clastressana sobre a recusa dos povos indígenas ao trabalho, como expressão da recusa ao próprio Estado, mantém-se atualizada ao não encontrarmos significações próprias do “trabalho” dentro da cultura. Porém, não significa que os sentidos de “fora” não estejam presentes no cotidiano do povo Gavião. As formas de “trabalho” observadas durante a pesquisa etnográfica demonstram que existe um sincretismo de sentidos e relações. Por um lado, o “trabalho” é concebido como uma forma de conseguir apreender a ocupar espaços de “fora” da aldeia e do território, assim como trazer um saber-fazer para dialogar com as formas tradicionais da cultura entre professores indígenas, técnicas de enfermagem, agrônomos e advogados.

Por outro lado, no cotidiano ainda é um conceito “novo” de ser usado para se referir às atividades comunitárias, aparecendo, principalmente, no conflito judicial entre *kupe*, não-indígenas, e os Gavião. Os processos judiciais que a AIGKA enfrenta ante o Ministério de Justiça do Trabalho, sobre reconhecimento do direito trabalhista para não-indígenas, que moram na aldeia, dentro dos circuitos de reciprocidade e cuidado que acompanham as atividades comunitárias, deslocam o sentido do *haratê*, para ser encaixado nas relações de poder e subordinação do “trabalho” ocidental.

Diante da reivindicação pelo “trabalho” dos *kupe*, o povo Gavião da aldeia *Kyikatêjê* reivindica seus cuidados e acolhimento das pessoas de fora, que utilizam as estruturas, benefícios de moradia sem contrapartida estabelecida; assim como reconhece na suas próprias atividades comunitárias, separações em relação a quem realiza a atividade. Serviços recíprocos de cuidado nas mãos de *kupe*, viram trabalho não remunerado, criando ônus financeiro para a AIGKA que permitiu a moradia dos *kupe*, nos limites dos circuitos de cuidado.

No entanto, esta dinâmica interna permitiu devolver o mesmo questionamento dos não-indígenas e do Estado às formas culturais do povo Gavião, à gestão empresarial da Vale S.A e das obrigações assinadas nos termos de compromisso, constituindo a pergunta desta pesquisa, reafirmada no acompanhamento dos eventos durante as queimadas que aconteceram no território.

Observa-se, então, um conflito identitário entre o “trabalhador” e o “cuidador”, termo recente para o reconhecimento dos sujeitos sociais desta atividade possibilitada como profissão que, no Brasil, aparece a partir do ano 2002 com a Classificação Brasileira de Ocupações. Mostrando que, quando o cuidado consegue seu reconhecimento no mundo do trabalho, torna as políticas públicas “bombas de efeito retardado, visto que questionam a gratuidade dos trabalhos doméstico e a sua circunscrição ao grupo social das mulheres, e desafiam a ideia de ‘servidão voluntária’” (GUIMARÃES et al, 2011, p. 156).

Nesta pesquisa, evidenciamos que o grupo social ao qual se circunscrevem as atividades do cuidado ou “care”, no âmbito internacional, apontam especialmente às comunidades indígenas quando refere-se à desastres naturais e climáticos. A luta pela preservação da natureza, das florestas, dos rios e dos alimentos conectam a

crise climática com a crise dos cuidados no mapa dos conflitos de territórios amazônicos historicamente explorados.

No meio dessas crises, o povo Gavião da TIMM tem criado estratégias político-identitárias para fazer frente à exploração da cultura e do território gerada pela empresa Vale S.A, na criminalização e desacreditação do associativismo indígena Gavião. No terceiro capítulo, observamos como a reprodução da vida social na TIMM é acompanhada da reprodução do processo político, que autores como Ribeiro (2020) definem como neoaldeamentos. Nele estão, tanto as bases da multiplicação da luta indígena, criando várias frentes que questionam as atividades da Vale S.A, como a atomização da luta, quando são estabelecidas obrigações diferenciadas na assinatura dos contratos.

Uma faca de dois gumes, que permitiu ao povo Gavião ingressar na cena política pela defesa de seus direitos, experimentando na luta do movimento indígena às próprias categorias construídas para sua participação, readaptando os processos associativos à prática de um indigenismo próprio sem intermediação. Mas que, também, facilitou os caminhos da prática empresarial da Vale S.A, criando distanciamentos entre os três grupos: Parkatêjê, Kÿikatêjê e Akrãtikatêjê.

As figuras que já tinham sido misturadas com a organização tradicional, no tempo do SPI e da FUNAI, entre “caciques” e “capitães”, foram remanejadas mais uma vez para a inclusão de “presidentes” e “representantes” das associações. Prova disso é a correspondência entre número de aldeias e número de associações que a presente pesquisa registrou até 2025. Nesse sentido, os “capitães” foram a alavanca chave para a instauração de figuras de poder diferenciadas do poder tradicional do povo Gavião, que questionaram as estratégias identitárias acionadas durante as negociações com a empresa.

No leque dos interesses que transitam entre o local, regional e nacional, identificamos os constantes intentos de “roubos” de espaços, tempos e elementos culturais, para configurar a TIMM dentro do que denominamos “territórios-arquipélagos”, envolvendo dentro deles, “arquipélagos da convivencialidade” como normas comportamentais instaladas pela Vale S.A.

Nesse contexto, a experiência das associações indígenas Gavião, incluindo a AIGKA, não deve ser interpretada como um fracasso das alternativas ao capitalismo, mas como uma demonstração da capacidade de adaptação e resistência

intercultural. A criação do Conselho de Caciques do Povo Gavião, por exemplo, expressa uma forma de governança própria, voltada à afirmação do território, da autonomia e das relações de reciprocidade.

Contudo, a análise também revela os riscos da captura institucional e da linguagem judicial e corporativa que decodificam o cuidado em termos de gestão, eficiência e produtividade. O discurso externo sobre o “trabalho indígena” e as “obrigações” das associações tende a subordinar as formas de reciprocidade a lógicas empresariais, deslocando a luta pelo território para o campo das burocracias e dos relatórios. Assim, o cuidado, que é relacional e comunitário, é transformado em prestação de contas; e o compromisso ético de proteger a vida passa a ser medido por indicadores administrativos, como apontado no último capítulo.

A análise da linguagem empresarial contida no contrato 013/2021 assinado entre a Vale S.A e a AIGKA, mostra a rota desse circuito das relações entre empresa e comunidade, aplicado pela empresa ao longo do histórico de conflitos com o povo Gavião. Mas que, também, revela o *modus operandi* da gestão empresarial das relações de cuidado. A desproporção e desigualdade na responsabilidade social, que apresenta a distribuição das obrigações entre as partes, reflete o objetivo principal dos próprios instrumentos jurídicos, onde a mitigação do impacto é a excusa para o controle dos territórios e suas populações.

Esta pesquisa logrou identificar o universo semântico dos termos de compromisso, através da construção do mapa de ideias e efeitos de correspondência entre as palavras e condicionantes de ação, expresso nos sintagmas verbais das obrigações. Assim como o peso representativo dessas obrigações de cuidado para a AIGKA em contraposição da Vale S.A. Através disso, conseguimos mapear a rota lógica do circuito que condiciona a ação da AIGKA dentro do contrato, implicando na transferência da responsabilidade social nas atividades de proteção e vigilância territorial, como foi constatado na Pesquisa do Uso do Tempo.

O registro das horas gastas em atividades especificamente aproveitáveis pela Vale S.A, assim como o reconhecimento dos diferentes tempos que envolvem o “Tempo Gavião”, foram essenciais na construção das categorias temáticas das obrigações analisadas e as atividades-espelhos derivadas delas, segundo o tipo de

atividade da guia metodológica da CAUTAL. Assim, conseguiu-se colocar passo a passo como a empresa faz o “roubo” do tempo e do cuidado.

Dentro desse roubo, percebe-se então o *haratê* como trabalho, que embora compartilhe características do “trabalho fantasma” exposto na visão de Illich (2008), ele encontra-se na base do mesmo. Destarte, torna-se uma categoria da pesquisa que denuncia a desigualdade das relações empresa-comunidade, expressando uma pluralidade de formas de “cuidar”, que como adverte Guimarães (2020, p. 106): “a menudo no se reconocen social o institucionalmente como ‘trabajo de cuidados’, y algunas veces ni siquiera se entienden como ‘trabajo’, aunque no por ello dejan de ser relevantes para quien analiza el tema”.

Portanto, a rota lógica que seguiu a presente pesquisa, buscou por todos os meios, trazer à superfície o que não é questionado, mas que está no centro das relações. Reivindicar o cuidado é reivindicar o tempo da vida — e, nesse sentido, os povos indígenas nos devolvem a pergunta sobre as nossas próprias obrigações éticas: como cuidamos, e de quem cuidamos, na luta contra o colapso ambiental e social em curso? O que a política indigenista do “padrão branco” produziu, ao longo do tempo, não foi apenas a administração da diferença, mas a apropriação das formas de acumulação de poder no interior das comunidades. No entanto, o cuidado, em sua dimensão relacional, escapa a essa lógica: ele não acumula, ele circula. Ele não domina, mas sustenta. Nas sociedades do cuidado, a política se faz através do tempo e da presença — não da velocidade nem do lucro.

Por último, gostaríamos de ressaltar que esta pesquisa está longe de ser concluída, pois apenas foram desenhadas estratégias metodológicas para transitar os diversos caminhos que aqui se apresentam. Nesse sentido, continuar pensando sobre os trabalhos dos cuidados e as relações do uso do tempo, abre possibilidades de estudos de gênero, tempo, trabalho e políticas públicas em territórios marginalizados como a Amazônia. O avanço tanto das leis brasileiras para a proteção e preservação ambiental, como as mudanças institucionais sobre as profissões do “care/cuidado” ainda são pouco pesquisadas dentro dos conflitos socioambientais que envolvem povos indígenas e multinacionais. A reivindicação do cuidado e do tempo, portanto, se afirma como ato político de resistência. Ela questiona o tempo acelerado do capital, recupera o tempo da cultura e reposiciona o trabalho como relação de reciprocidade, não como obrigação.

BIBLIOGRAFIA

AIAAV, Articulação Internacional Dos Atingidos E Atingidas Pela Vale. **Relatório de Insustentabilidade da Vale 2021**. AIAAV, online, 2021. Disponível em: <https://atingidosvale.com/relatorio-de-insustentabilidade-da-vale-2021/>

ALBORNOZ, Suzana. **O que é trabalho**. E-book. São Paulo: Editora Hedra Ltda, Editora e livraria brasiliense. 2017

ALENCAR, A; ARRUDA, V; MARTENEXEN, F; REIS ROSA, E; VÉLEZ-MARTIN, E; PINTO, L. F. G; DUVERGER, S. G; MONTEIRO, N; SILVA W. **Fogo no Brasil em 2024: o retrato fundiário da área queimada nos biomas**. Nota técnica. IPAM (Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia), rede MapBiomas, 2024. Disponível em: <https://ipam.org.br/bibliotecas/fogo-no-brasil-em-2024-o-retrato-fundiario-da-area-queimada-nos-biom>

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

ACSELRAD, Henri. Confluências autoritárias. Estratégias empresariais e militares de controle de território. In: **Le Monde Diplomatique** Brasil. 16 de Julho de 2014

_____. Apresentação. In: Henri Acelrad (Org). **Políticas territoriais, empresas e comunidades: O neoextrativismo e a gestão empresarial do “social”**. Rio de Janeiro: Garamond. 2018, p. 7-12.

_____. Território do capitalismo extrativista: a gestão empresarial de “comunidades”. In: Henri Acelrad (Org). **Políticas territoriais, empresas e comunidades: O neoextrativismo e a gestão empresarial do “social”**. Rio de Janeiro: Garamond. 2018a, p. 33-60

ARENDDT, Hannah. Trabalho, obra, ação. **Cadernos de Ética e Filosofia Política** 7, 2/2005, p. 175-201

ARNAUD, Expedito. O comportamento dos índios Gaviões de Oeste face à sociedade nacional. **Boletim do MPEG**, Antropologia, Belém, v.1, pp.5-56, jun.1984.

_____. **Os índios Gaviões de Oeste. Pacificação e integração**. Belém, Museu Paraense Emilio Goeldi, 86 ilustr. 1975

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. Tradução de Luís Antero Relo e Augusto Pinheiro. São Paulo: Edições 70, 1977

BAINES, Stephen Grant. Os Waimiri-Atroari e a Invenção Social da Etnicidade pelo Indigenismo Empresarial. **Anuário Antropológico**, [S. l.], v. 19, n. 1, p. 127–159, 2018. Disponível em:

<https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6589>. Acesso em: 19 ago. 2025.

BARROS, Juliana Neves. **A mão de ferro da mineração nas terras de Carajás**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2024

BECKER, Bertha K. Os significados da defesa da Amazônia: Projeto Geopolítico ou Fronteira Tecno(Eco)Lógica para o século XXI? In: João Pacheco de Oliveira (Org). **PROJETO CALHA NORTE: Militares, Índios e Fronteiras**. Rio de Janeiro: UFRJ; PETI-Museu Nacional, p. 99-108, 1990

_____. Carajás: Gestão do território e territorialidade na Amazônia. **Espaço & Debates n.25**. Reestruturação: economia e território, Revista de Estudos Regionais e Urbanos. São Paulo, Ano VIII, 1988, p. 77-89.

BELTRÃO, Jane Felipe. Ser trabalhador/a entre povos indígenas: O relatório Figueiredo sobre trabalhos espúrios em tempos ditatoriais. In: **Trabalho necessário**. V. 16. N. 31, p. 69-84, 2018.

_____(Org.). **Relatório Figueiredo: Atrocidades contra povos indígenas em tempos ditatoriais**. Rio de Janeiro: Mórula, 2022

BORDALLO, Alan. Brigada indígena voluntária combate incêndios sem apoio de autoridades no Pará. **Agência Pública**, 15 out. 2024. Disponível em: <https://apublica.org/2024/10/brigada-indigena-voluntaria-combate-incendios-no-para/> Acesso em: 20 de dezembro de 2024

BRONZ, Deborah. O desmonte ambiental pela via dos incêndios florestais na Amazônia brasileira. **Horizonte antropológico**. Porto Alegre: ano 29, n.66, e660401, maio/ ago, p. 1-29, 2023.

_____. Tecnopolítica, expertise ambiental e grandes obras na Amazônia. In: ZUCARELLI, Marcos Cristiano et al (Org). **Infraestrutura para produção de commodities e povos etnicamente diferenciados (recurso eletrônico): efeitos e danos da implantação de “grandes projetos de desenvolvimento” em territórios sociais**. Rio de Janeiro: Mórula, p. 146-178, 2022

_____. Experiências e contradições na etnografia de práticas empresariais. In: Sergio Ricardo Rodrigues Castilho, Antonio Carlos de Souza Lima, Carla Costa Teixeira (Orgs). **Antropologia das práticas de poder: reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações**. Rio de Janeiro: Contra Capa; Faperj, 2014, p. 221 -242.

_____. As comunidades não cabem nos modelos: análise de um manual empresarial de relacionamento com comunidade. In: Carla Costa Teixeira; Andréa Lobo; Luiz Eduardo Abreu (Orgs). **Etnografias das instituições, práticas de poder e dinâmicas estatais**. Brasília: ABA Publicações, 2019, p. 311-340.

BRUCE, Albert. Associações Indígenas e Desenvolvimento Sustentável na Amazônia Brasileira. In: Instituto Socioambiental (ISA). **Povos Indígenas no Brasil 1996/2000**, Brasília: ISA, p. 197-203, 2000.

CAMELY, Nazira. **Imperialismo, ambientalismo e ONGs na Amazônia**. Rio de Janeiro: Consequência, 2018.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever. In: **Revista de Antropologia**, Vol. 39, No.1, p. 13-37, 1996. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/41616179>

_____. Os (des)caminhos da Identidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, Vol 15, N.42, fevereiro, p. 7-21, 2000

CARLOMAGNO, Márcio C e ROCHA, Leonardo Caetano da. Como criar e classificar categorias para fazer Análise de Conteúdo: Uma questão metodológica. *Revista Eletrônica de Ciência Política*, vol. 7, n. 1: 173-188, 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5380/recp.v7i1.45771>

CARVALHO, David Ferreira e CARVALHO, André Cutrim. Desindustrialização e reprimarização da economia brasileira contemporânea num contexto de crise financeira global: conceitos e evidências. *Revista Economia Ensaios*, Uberlândia (MG), 26 (1): 35-64, 2013. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/revistaeconomiaensaios/article/view/17548>

CECEÑA, Ana Esther. La territorialidad de las corporaciones. In: CECEÑA, Ana Esther; ORNELAS, Raúl (Coords.). **Las corporaciones y la economía-mundo: el capitalismo monopolista y la economía mexicana en retrospectiva**. Ciudad de México: Siglo XXI Editores; Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM, 2016. p. 108-133

_____. Territorialidad del poder. *Revista Inclusiones*, Santiago, v. 5, n. esp., p. 178-193, out./dez. 2018.

_____. Chevron: la territorialidad capitalista en el límite. In: CECEÑA, Ana Esther; ORNELAS, Raúl (Coords.), **Chevron. Paradigma de la catástrofe civilizatoria**, México, Siglo XXI, 2017, p. 7-52

CERRI, Roberta Aguiar. Nós, os outros e os “parentes”: política e povos indígenas no contexto de implantação da hidrelétrica de Belo Monte. In: Carla Costa Teixeira; Andréa Lobo; Luiz Eduardo Abreu (Orgs). **Etnografias das instituições, práticas de poder e dinâmicas estatais**. Brasília: ABA Publicações, 2019, p. 377- 401.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado (Investigações de Antropologia Política)**. Porto: Afrontamento, 1979.

_____. **Arqueologia da violência: Pesquisas de antropologia política**. E-book: Editora Cosas & Naify, 2004.

COELHO, Tádzio Peters e WANDERLEY, Luiz Jardim. Projeto Grande Carajás: Expressões do modelo mineral excludente na Amazônia. In: Luiz Jardim Wanderley e Tádzio Peters Coelho (Org). **Quatro décadas do Projeto Grande Carajás:**

Fraturas do modelo mineral desigual na Amazônia. Brasília: Comitê Nacional em Defesa dos Territórios frente à mineração, 2021, p. 9- 21.

COELHO, Moacyr Ribeiro (Ten. cel) Ofício n. 311, em 7 de maio de 1963. Do diretor do Serviço de Proteção aos Índios. In: **Relatório Figueiredo**. Brasília: Congresso Nacional, 1968. v. 1.

COIAB. Eleições 2020: 116 candidaturas indígenas foram eleitas na Amazônia. Disponível em: <https://coiab.org.br/eleicoes-2020-116-candidaturas-indigenas-foram-eleitas-na-amazonia/>. Acesso em 10 de junho de 2025

COMISSÃO PARLAMENTAR DE INQUÉRITO DO SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. *Relatório Figueiredo*. Brasília: Congresso Nacional, 1968. v. 1.

CORTÉS, Edgar Belmont e RAYA, Tania Rosas. Hacia una recharacterización del concepto de trabajo desde una antropología latinoamericana por demanda, in: *Tratado latinoamericano de Antropología del Trabajo*. Editado por Palermo, Hernán M. e Capogrossi, María Lorena, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; CEIL; CONICET, pp. 161-196, 2020.

COSTA, Lucivaldo Silva da; BARBOZA, Tereza Maracaipe e SOMPRÉ, Concita Guaxipiguara. Situação sociolinguística dos Gavião K̄yikatêjê. In: **Domínios de Linguagem**. Uberlândia, vol. 10 n.4, out/dez, p. 1238 -1256, 2016

COSTA, Rafael. Indigenismo empresarial em Belo Monte: Uma etnografia da Política do Licenciamento Ambiental de um megaempreendimento na Amazônia. In: **Amazônia -Revista de Antropologia**, Online, v 11 (1), p. 233-266, 2019.

COSTA, Patrícia. Fumaça das queimadas na Amazônia escurece céu de São Paulo. *Jovem Pan*, São Paulo, 4 set. 2024. Disponível em: <https://jovempan.com.br/opiniao-jovem-pan/comentaristas/patricia-costa/fumaca-das-queimadas-na-amazonia-escurece-ceu-de-sao-paulo.html>. Acesso em: 26 maio 2025.

CRIADO, Enrique Martín e PRIETO, Carlos (coords). **Conflictos por el tiempo: poder, relación salarial y relaciones de género**. Colección debate social. Madrid: CIS, 2015.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Política Indigenista no século XIX. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos Índios no Brasil*. p. 133- 154, 1992

DA MATTA, Roberto; LARAIA, Roque de Barros. **Índios e castanheiros: a Empresa extrativa e os Índios no Médio Tocantins**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. 208 p.

D'ANGELIS, Wilmar R; VEIGA, Juracilda. O trabalho e a perspectiva das sociedades indígenas no Brasil. Texto apresentado no **Simpósio Nacional da Pastoral Operária, O futuro do trabalho na sociedade brasileira**. São Paulo, 14-17 nov. 2001

DENAULT, Alain. As empresas multinacionais: um novo poder soberano, um novo estado do direito. In: Henri Acselrad (Org). **Políticas territoriais, empresas e comunidades: O neoextrativismo e a gestão empresarial do “social”**. Rio de Janeiro: Garamond. 2018, p. 13-32

ESPINOSA, Óscar. Clientelismo, élites y pragmatismo político indígena en la Amazonia contemporánea: revisando algunas categorías de análisis político. In: Correa Rubio, Erikson, P e Surallés, A (orgs). **Política e poder em la Amazônia: estratégias dos povos indígenas nos novos cenários dos países andinos**. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia, 2017, p. 128-145.

FALLEIROS, Guilherme. Parente de Onça: uma revisão crítica da análise lévi-straussiana sobre termos de parentesco macro-jê e a mitologia do roubo do fogo da onça. In: Maxwell Miranda, Águeda Aparecida da Cruz Borges, Áurea Cavalcante Santana, Suseile Andrade Sousa (organizadores). **Línguas e culturas Macro-Jê: Saberes entrecruzados**. Barra do Garças, MT: GEDELLI/UFMT, 2020, p. 177-192.

FERRAZ, Iara. **Situação atual de dois grupos indígena do sudeste paraense: Gaviões e Surui**. Relatório de viagem ao campo realizada pela antropóloga entre 20/3 e 14/4/83. Acervo ISA: CEDI -P.I.B, 24/06/86, 1983.

_____. **Considerações preliminares acerca do compromisso firmado entre a CIA. Vale do Rio Doce e a Comunidade Indígena Parkatêjê (Gavião do Pará)**. Parecer relativo à viagem de campo realizada entre 02 e 14/11/84. Acervo ISA: CEDI -P.I.B, 03/06/86, 1984a.

FIGUEIREDO. Carta introdutória. *Relatório Figueiredo*. Brasília: Congresso Nacional, 1968.

FIOCRUZ. PA-Povos Indígenas da TI Mãe Maria lutam para garantir seus direitos e seu território. Mapa de Conflitos: Injustiça Ambiental e Saúde no Brasil, 2015. Disponível em: https://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/?conflito=pa-povos-indigenas-da-ti-mae-maria-lutam-para-garantir-seus-direitos-e-seu-territorio#contexto_ampliado. Acesso em 09 de agosto de 2024.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI); CENTRAIS ELÉTRICAS DO NORTE DO BRASIL S/A (ELETRONORTE); COMUNIDADE INDÍGENA GAVIÃO PARKATÊJÊ (CIGP). Termo de Convênio que entre si celebram a Fundai e a Eletronorte. Marabá: FUNAI, ELETRONORTE, 1980. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/index.php/acervo/documentos/termo-de-convenio-ue-entre-si-celebram-funai-e-eletronorte>. Acesso em: 9 dez. 2021.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI) e COMPANHIA VALE DO RIO DOCE (CVRD). Convênio que entre si celebram a Fundação Nacional do Índio-FUNAI e a Companhia Vale do Rio Doce. Contrato n. 059/82, Rio de Janeiro: Acervo ISA, 25 de junho de 1982. Disponível em: <https://biblioteca.trabalhoindigenista.org.br/colecoes-docs/pasta-25-convenios-cvrd-funai/>

FRASER, Nancy. Las contradicciones del capital y los cuidados. **New Left Review** **100**, Sep-oct 2015, p.111- 132, 2016.

GANDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil: história da província de Santa Cruz, a que chamamos vulgarmente Brasil**. Brasília: Senado federal, Conselho Editorial, 2008.

GARCIA MANTILLA, Elizabeth; TEIXEIRA, Simonne ; DE MOURA POSSAS, Hiran . 'Trabalho fantasma': estado da questão em teses e dissertações sobre os trabalhadores indígenas no Brasil. **AMAZÔNICA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA (ONLINE)**, v. 15, p. 188-214, 2024.

GAVIRIA, Edwin Muñoz. Apropriações da “governança” nas estratégias de controle territorial do capitalismo extrativos. In: Henri Acselrad (Org). **Políticas territoriais, empresas e comunidades: O neoextrativismo e a gestão empresarial do “social”**. Rio de Janeiro: Garamond. 2018, p. 209 - 234.

GARZÓN, B. **REDD en territorios indígenas de la cuenca Amazónica: ¿serán los pueblos indígenas los directos beneficiarios?** São Paulo: ISA; EDF. 2014.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da Modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo; Editora UNESP, 1991.

GIL, A. C. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social**. 4ª ed. São Paulo: Atlas, 1994.

GIRAUDO, Laura. “La Colonia en la contemporaneidad: el ‘indio americano’ de los indigenistas”. **Historia Crítica** n.º 75(2020): 71-92, <https://doi.org/10.7440/histcrit75.2020.04>

GOMES, Ângela de Castro. Ideologia e trabalho no Estado Novo. In: PANDOLFI, Dulce (Org). **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getulio Vargas, p. 53-72, 1999.

_____. Questão social e historiografia no Brasil do pós-1980: notas para um debate. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, n. 34, julho-dezembro, p. 157-186, 2004.

_____. A invenção do trabalhismo. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

GODELIER, Maurice. **Economía, Fetichismo y Religión en las Sociedades Primitivas**. España: Siglo XXI, 1974.

GORDON, Cesar. Economia selvagem: Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre. São Paulo: UNESP; ISA; 2006.

GUIMARÃES, Nadya Araujo e VIEIRA, Priscila Pereira Faria. As “ajudas”: o cuidado que não diz seu nome. In: **Estudos Avançados**, Dossiê Trabalho, gênero e cuidado. 34 (98), 2020, p. 7 -23.

GUIMARÃES, Nadya Araujo; HIRATA, Helena; POSTHUMA, Anne. El cuidado: sus formas, relaciones y actores. Reflexiones a partir del caso de Brasil. In: Nadya Araujo Guimarães e Helena Hirata (comps). **El cuidado en América Latina: Mirando los casos de Argentina, Brasil, Chile, Colombia y Uruguay**. Buenos Aires: Fundación Medifé, 2020, p. 75-118.

GUIMARÃES, Nadya Araujo; HIRATA, Helena Sumiko; SUGITA, Kurumi. Cuidado e Cuidadoras: O trabalho de Care no Brasil, França e Japão. **Sociologia&Antropologia**. V.01.01:151-180, 2011.

HAN, Byung-Chul. **A crise da narração**. Tradução de Daniel Guilhermino. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2023.

HARAWAY, Donna; Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno, Chthuluceno: generando relaciones de parentesco. **Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales**. Año III, volumen I, junio 2016, p. 15-26.

HARVEY, David. **A produção capitalista do espaço**. Tradução de Carlos Szlak. São Paulo: Annablume, 2005.

HEBETTE, Jean. Cruzando a fronteira: 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia. Vol III Belém Ed Universitária EDUFPA, p.32, 2004

ILLICH, Iván. El trabajo Fantasma. In *Obras Reunidas Volumen II*, México: FCE, p. 43-177., 2008

_____. La Convivencialidad. In *Obras Reunidas Volumen I*, México: FCE, p. 369-532., 2006

INGOLD, Tim. Antropologia não é Etnografia. Tradução e revisão para a língua portuguesa brasileira feita por Caio Fernando Flores Coelho e Rodrigo Ciconet Dornelles, de acordo com texto original publicado em: INGOLD, Tim. Epilogue: “**Anthropology is not Ethnography.**” In: _____. *Being Alive*. Routledge: London and New York, p. 229-243, 2011.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). 2010. *Censo demográfico 2010: Características gerais dos indígenas: Resultados do universo*. Rio de Janeiro: IBGE. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/95/cd_2010_indigenas_universo.pdf. Acesso em 10 jun. 2022.

_____. *Os indígenas no Censo Demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça*. Rio de Janeiro: IBGE. 2012 Disponível em: https://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf. Acesso em 10 jun. 2022.

_____. *Censo Demográfico 2022: Indígenas primeiros resultados do universo*. Rio de Janeiro: IBGE, 2023.

JAPIASSU, Hilton. **Interdisciplinaridade e patologia do saber**. Rio de Janeiro, Imago, 1976, pp. 39-113.

JORGE, Passos; OLIVEIRA, Marina Paula; SILVA, Simone e SOUSA, Verônico Viana de. Poder, sedução e autopromoção das empresas de mineração em territórios atingidos por desastres criados em Fundação e no Córrego do Feijão. In: Murilo da Silva Alves, Karine Gonçalves Carneiro, Tatiana Ribeiro de Souza, Charles Trocate, Marcio Zonta (orgs). **Mineração: realidades e resistências**. São Paulo: Expressão Popular, 2020, p. 131-160.

JORNAL CONSULTOR JURÍDICO. Justiça do Trabalho fará primeira audiência em aldeia indígena. *Revista Consultor Jurídico*, seção Integração Nacional, 18 de agosto de 2003. Disponível em: https://www.conjur.com.br/2003-ago-18/justicaprimeira_audienciaaldeia_indigena. Acesso em: 10 jun, 2022.

JÔPAIPAIRE, Toprãmre Krôhômrenhũm. MË IKWÿ TEKJË RI: Isto Pertence ao Meu Povo. 1. ed. Marabá: [s. n.], 2005.

JUSBRASIL. Jurisprudência sobre Gavião Kyikatêjê. Busca online. 2025. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/busca?q=gavi%C3%A3o+kyikat%C3%AAj%C3%AA>. Acesso em setembro de 2025.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Editora Schwarcz S.A, Companhia das Letras, 2019.

LADEIRA, Maria Elisa; FERRAZ, Iara. Algumas questões sobre o convênio CVRD/FUNAI (Projeto Ferro-Carajas): A política integracionista e a aplicação dos recursos. **Instituto Socioambiental**, Comunicação apresentada no Encontro de Trabalho sobre os Grandes Projetos de Desenvolvimento. Paraguai, julho de 1988.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropología Estructural: mitos, sociedad y humanidades*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno, 1984

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Indigenismo e Geopolítica: Projetos Militares para os Índios no Brasil. In: João Pacheco de Oliveira (Org). **PROJETO CALHA NORTE: Militares, Índios e Fronteiras**. Rio de Janeiro: UFRJ; PETI-Museu Nacional, p. 60-86, 1990

_____. A identificação como categoria histórica. In: Antonio Carlos de Souza Lima e Henyo Trindade Barreto Filho (Orgs). **Antropologia e identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977 -2002**. Rio de Janeiro: Contra capa, p. 29-74, 2005.

_____. Diversidade Cultural e Política Indigenista no Brasil. In: **Tellus**, Campo Grande -MS, ano 2, n.3, p. 11-31, out, p. 11-31, 2002

_____. **Um grande cerco de paz: Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995

LITTLE, Paul Elliot. Ecologia Política como Etnografia: um guia teórico e metodológico. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 12, n.25, p. 85-103. jan/jun, 2006.

_____. Etnoecologia e direitos dos povos: elementos de uma nova ação indigenista. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; BARROSO-HOFFMANN, Maria (orgs.). **Etnodesenvolvimento e políticas públicas: estado e povos indígenas e além da tutela: bases para uma nova política indigenista**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, p. 39 - 47, 2002.

MACEDO, Guilherme Martins de. **Fortalecimento das Associações Indígenas do Povo Gavião: Orientações para planejamento e prestação de contas**. Gerência de Relacionamento com Povos Indígenas e Comunidades Tradicionais. Marabá: Comtexto; Vale, 2022.

MALHEIRO, Bruno Cezar; MICHELOTTI, Fernando; MACARENHA, Rayssa e SABINO, Thiago. Dinâmicas Regionais da mineração em Carajás: Da pilhagem de matéria e energia aos múltiplos territórios em Resistência. In: Luiz Jardim Wanderley e Tádzio Peters Coelho (Org). **Quatro décadas do Projeto Grande Carajás: Fraturas do modelo mineral desigual na Amazônia**. Brasília: Comitê Nacional em Defesa dos Territórios frente à mineração, 2021, p. 22- 139.

MAPBIOMAS. Área queimada no Brasil cresce 79% em 2024 e supera os 30 milhões de hectares. 2025. Disponível em: <https://brasil.mapbiomas.org/2025/01/22/area-queimada-no-brasil-cresce-79-em-2024-e-supera-os-30-milhoes-de-hectares/>. Acesso em: 27 maio 2025.

MARX, Karl. *Manuscritos de Economía y Filosofía*. Madrid: Alianza editorial, 2003]

MELO, Hildete Pereira de; MORANDI, Lucilene e MORAES, Lorena. **Os cuidados no Brasil: Mercado de trabalho e percepções**. São Paulo : Fundação Friedrich Ebert, 2022

MELO, Hildete Pereira de; MORANDI, Lucilene. Mensurar o trabalho não pago no Brasil: uma proposta metodológica. In: **Economia e Sociedade**, v, 30, n. 1 (71), p, 187-210, janeiro-abril, 2021

MELO, Hildete Pereira de (Org), MORAIS, Lorena Lima de (Org). **A arte de tecer o tempo: Perspectivas feministas**. 1 ed. Campinas, SP: Pontes Editores, 2021.

MENDONÇA, Bartolomeu Rodrigues; BRUSTOLIN, Cíndia; PANTOJA, elio de Jesus Alves; JÚNIOR, Horácio Antunes; MOREIRA, Jadeilson Ferreira; LÓPEZ, Julio Itzayán; COELHO, Larissa Critina Bontempo; PEREIRA, Madian de Jesus; CASTRO, Maria Ecy; SILVA, Sislene Costa da; SBRANA, Tayanná Santos e GONÇALVES, Vinicius Melo. Estrutura logística e portuária da cadeia produtiva da mineração do sistema norte da Vale S.A. (Minas de Carajás -PA) Englobando o corredor de Carajás. In: Luiz Jardim Wanderley e Tádzio Peters Coelho (Org). **Quatro décadas do Projeto Grande Carajás: Fraturas do modelo mineral desigual na Amazônia**. Brasília: Comitê Nacional em Defesa dos Territórios frente à mineração, 2021

MILANEZ, Bruno; SALLES, Rodrigo. A Vale e sua estratégia: uma síntese das ações econômicas e sociais da empresa. In: **Revista Não Vale**, Edição IV, Ano 2019/2020, p. 10-16, 2020.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**. v. 34, p. 287-324, 2008.

MIYAMOTO, Shiguenoli. Amazônia, Militares e Fronteiras. In: João Pacheco de Oliveira (Org). **PROJETO CALHA NORTE: Militares, Índios e Fronteiras**. Rio de Janeiro: UFRJ; PETI-Museu Nacional, p. 49-59, 1990.

MORBACH, Marise. Amazônia in concert. Dissertação (Mestrado em Comunicação Semiótica) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 1997.

NETO, Regina Beatriz Guimarães. Amazônia, território em movimento: Vidas precárias. **História Unisinos**, 21(1), Janeiro/ Abril 2017, p. 38-50;

NIMUENDAJU, Curt. The Eastern Timbira. Berkeley and Los Angeles. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, v. 41, p. 1-35, 1946.

NÓBREGA-TERRIEN, S. M. e TERRIEN, J. Trabalhos científicos e o estado da questão. *Estudos Em Avaliação Educacional*, 15 (30):5–16, 2004. Disponível em: <https://doi.org/10.18222/ea153020042148>

NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; BRIGHENTI, Clovis Antonio. Movimento Indígena Brasileiro na década de 1970: Construção de bases para o rompimento da invisibilidade étnica e social. In: Ilse Scherer-Warren, Lígia Helena Hahn Lückmann (Orgs). *Movimento sociais e participação: abordagens e experiências no Brasil e na América Latina*. Florianópolis: Ed da UFSC, p. 37-58, 2011.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016, 384 p.

OLIVEIRA, Manuela. Aumento do rebanho bovino e da produção de grãos são tendências no campo paraense. *FAPESPA -Agência do Pará*, 2023. Disponível em: <https://www.fapespa.pa.gov.br/noticia/aumento-do-rebanho-bovino-e-da-producao-de-graos-sao-tendencias-no-campo-paraense>. Acesso em: 20 junho, 2025.

PALERMO, Hernan E CAPOGROSSI, María Lorena. *Tratado latinoamericano de Antropología del Trabajo*. Buenos Aires: CLACSO ; CEIL ; CONICET, 2020.

PANTOJA, Igor. Ação empresarial e planejamento social privado: um estudo de caso sobre relações empresa-sociiedade. In: Henri Acselrad (Org). **Políticas territoriais, empresas e comunidades: O neoextrativismo e a gestão empresarial do “social”**. Rio de Janeiro: Garamond. 2018, p. 235 -260.

PARKREKAPARE, Katêjuprere Burjack. **A Construção da Liderança Tradicional e Política entre os Akrätikatêjê: Autonomia e Identidade de um povo Jê**. 2017. 69 f. Trabalho de Termino de Curso (Licenciatura) – Curso de Ciências Sociais, Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, 2017.

PAZ, Adalberto e CASTRO, Lara de. Trabalho e trabalhadores na história da Amazônia. *Revista Mundos do Trabalho*, vol. 9, n. 17: 5-9, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.5007/1984-9222.2017v9n17p5>

PRIZIBISCZKI, Cristiane. Pesquisadores descrevem fenômeno que escureceu SP e sua relação com as queimadas na Amazônia. ((o))eco, Rio de Janeiro, 22 ago. 2019. Disponível em: <https://oeco.org.br/noticias/pesquisadores-descrevem-fenomeno-que-escureceu-sp-e-sua-relacao-com-as-queimadas-na-amazonia/>. Acesso em: 26 maio 2025.

PEGLER, Lee; CHOURDAKIS, Yannis. Cooperativas, procesos de trabajo y movilización de Trabajadores precarizados, ¿Del sentimiento de injusticia al posicionamiento estratégico en un “mundo global”? In: ATZENI, Maurizio et al. **Clase, proceso de trabajo y reproducción social: Ampliando las perspectivas de los Estudios Laborales**. 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Centro de Estudios e Investigaciones Laborales -CEIL-CONICET, 2021, p. 354-388.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina, in *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 117-142, 2005

RIBEIRO, Carla Vaz dos Santos e LÉDA, Denise Bessa. O significado do Trabalho em Tempos de Reestruturação Produtiva. In: **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, UERJ, RJ, Ano 4. n.2, 2 semestre, p. 76 - 83, 2004.

RODRÍGUEZ, César. À procura de alternativas econômicas em tempos de globalização: o caso das cooperativas de recicladores de lixo na Colômbia In: Boaventura de Santos (Org). **Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2002, p. 329-367.

ROPRE, Kwyktykre Kwykti Homprynti. **Pyt me Kaxêre: criação, história e resistência Kÿikatêjê**. Lucivaldo Silva da Costa e Tereza Maracaipe Barboza (Orgs). Cametá: Editora do Campus do Tocantins/ Cametá, 2018.

SAHLINS, Marshall. **Economía de la Edad de Piedra**. Tradução: E. Muñiz, & E. R. Fondevila. Madrid: Akal Editor, 1983.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS (SPI). Exercício de 1960 - Rendas do Patrimônio Indígena: Resumo. **Relatório Figueiredo**. Brasília: Congresso Nacional, 1968. v. 1

_____. Exercício de 1959 - Rendas do Patrimônio Indígena: Diretoria. **Relatório Figueiredo**. Brasília: Congresso Nacional, 1968. v. 1

SILVA, Daniel; OLIVEIRA, Antonia Larissa Alves. ECONOMIA POLÍTICA DO TERRITÓRIO: interpretando a atuação da Vale S.A. em Municípios Minerais do Pará. in: **Rev. Políticas Públicas**. v. 27, n.1, p. 134-153, 2023.

SILVA, Jerônimo da Silva e CAETANO, Rodrigo da Costa. Relações de contato na Terra Indígena Mãe Maria (PA): o mito Hãkti mẽ Kuhỳ (Gavião real e Fogo). In: **Revista Antropolítica**, v.57, n.1, Niterói, e58881, 1. quadr., jan/abr., p.1-25, 2025.

SOMPRÉ, Concita Guaxipiguara ; MANTILLA, Elizabeth Garcia ; POSSAS, Hiran De Moura. Caminhos dos Axun no território Gavião: memórias em deslocamentos. **FRONTEIRAS: REVISTA DE HISTÓRIA**, v. 25, p. 137-162, 2023

SMITH, Adam. *A riqueza das nações: Investigação sobre sua Natureza e suas Causas*. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, Vol 1, 1996.

SOARES, Antonio Cotrim. Entrevista de Antonio Cotrim à Eduardo Viveiros de Castro. Acervo ISA: Povos Indígenas no Brasil (CEDI), 1983. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/index.php/acervo/documentos/entrevista-eduardo-viveiros-de-castro> Acesso em: 30 de julho de 2025.

TALARICO, Guilherme. Levantamento de dados etno-históricos ao longo da Estrada de Ferro Carajás. In: Wesley Charles (Orgs). **5 mil anos de história: arqueologia ao longo da Estrada de Ferro Carajás**. Belo horizonte: Rupestre, 2020, p. 162-177.

TERENA, Marcos. Posso ser o que você é, sem deixar de ser quem sou. In: RAMOS, Marise Nogueira; ADÃO, Jorge Manoel; BARROS, Graciete Maria Nascimento (Coord). **Diversidade na educação: reflexões e experiências**. Brasília: Secretaria de Educação Média e Tecnológica, p. 99-104, 2003

TERMO ADITIVO (TA) AO TERMO DE COMPROMISSO N.013/2021. Celebrando entre a Associação indígena Gavião K̀yikatêjê Amtati e a Vale S.A, Marabá: 22 de novembro de 2021.

TERMO DE COMPROMISSO (TC) N.013/2021. Celebrando entre a Associação indígena Gavião K̀yikatêjê Amtati e a Vale S.A, Marabá: 22 de novembro de 2021.

TERRAS INDÍGENAS – Instituto Socioambiental (ISA). Ferrovia Carajás vai atingir 4.360 índios. *Terras Indígenas*. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/204451>. Acesso em: 19 ago. 2025

VALE, S.A. Estrada de Ferro Carajás. Disponível em: <https://vale.com/pt/logistica>. Acesso em 10 de março de 2025.

_____. O que fazemos? Pará. Vale no Pará. Site oficial. Disponível em: <https://vale.com/pt/para#vale+parauapebas>. Acesso em 15 de junho de 2025

_____. Iniciativas de Inovação Carajás. Site oficial, Disponível em: <https://www.vale.com/brasil/PT/iniciativas/innovation/carajas-rai-lway/Paginas/default.aspx>. Acesso em 15 de novembro de 2022.

_____. Relato Integrado 2021. Vice-presidência de execução e sustentabilidade. Vale S.A, maio de 2022.

VELOZ, Christian Ramos. Trabalho Indígena. *Rev. TST*, Brasília, vol. 75, no 1: 124-129, 2009. Último acesso em: 15 de junho de 2023 <https://hdl.handle.net/20.500.12178/6564>

WEBER, Max. A ética protestante e o “espírito” do capitalismo. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo : Companhia da Letras, 2004

WEEKS, Kathi. **El problema del trabajo. Feminismo, marxismo, políticas contra el trabajo e imaginarios más allá del trabajo**, Madrid: Traficantes de Sueños, 2020

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os involuntários da Pátria: elogio do subdesenvolvimento**. Caderno de Leitura. Belo Horizonte: Edições Chão da Feira, 2017.

VOSGERAU, Dilmeire Sant’Anna Ramos e ROMANOWSKI, Joana Paulin. Estudos de revisão: implicações conceituais e metodológicas. *Revista Diálogo Educacional*. Curitiba, v. 14, n. 41: 165-189, 2014.

XAKRIABÁ, Célia. O cocar faz história no Congresso. Disponível em: <https://www.celiaxakriaba.com/>. Acesso em: 10 de maio de 2025.

Teses e dissertações

ALVES, Dysson Teles. **O tempo dos régulos do Sertão: o contrabando de índios na Amazônia Portuguesa (c-1700 c-1750)**. Tese em História Social da Amazônia -UFPA/ Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, 2017

ARAUJO, Rianne Souza. **Vida do passado, conhecimento dos antigos e o tempo dos índios verdadeiros-** Educação, crianças indígenas e transformações culturais. 2014. Dissertação (Mestrado) -Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belém, 2014

BARROS, Juliana Neves. A mirada invertida de Carajás: a Vale e a mão-de-ferro na política de terras. Tese (doutorado) -Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

BEZERRA, Edmundo Cunha Monte. Os índios Xukuru e a Serra do Ororubá: história, natureza e o trabalho indígena no universo agroindustrial em Pesqueira/PE (1940-1960). Tese (doutorado) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020.

BRAUN, Helenice da Aparecida Dambrós. Efetividade dos direitos trabalhistas dos indígenas e seus instrumentos jurídicos: uma análise das demandas trabalhistas das comunidades indígenas em Chapecó. Tese (doutorado) -Universidade Federal de Santa Catarina, SC, Florianópolis, 2016.

BRITO, Áustria Rodrigues. **Perdas, Atitudes e significados de vitalização entre os Kyikatêjê**. 2015. Tese -Doutorado em Linguística do Instituto de Letras da Universidade de Brasília. Brasília, 2015.

CORRÊA, José Gabriel Silveira.. **Tutela & Desenvolvimento/Tutelando o desenvolvimento: questões quanto à administração do trabalho indígena pela Fundação Nacional do Índio**. Tese de Doutorado. UFRJ/MN/PPGAS, Rio de Janeiro, 2008.

FERRAZ, Iara. **Os Parkatêjê das matas do Tocantins: a epopéia de um líder Timbira**. São Paulo: USP, 1984

_____. **De “ Gavião ” à “Comunidade Parkatêjê”:** uma reflexão sobre os processos de reorganização social. (Tese de Doutorado em Antropologia) – Museu Nacional / Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. 1998.

FERRARI, Fabiana. **O indígena no mercado de trabalho: o cyberbullying e a (re)produção das identidades**. (Dissertação de Mestrado) Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Três Lagoas, 2017.

FERREIRA, Samuel Rocha. **“Filhos bastardos da constituição do Império”:** Trabalho compulsório indígena e a formação do Estado nacional na província do Pará (1826-1831). Dissertação de Mestrado em História –Universidade Federal de São Paulo. Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Guarulhos, 2020.

FERREIRA, Tayana Cortez. **O Processo de Construção da Aldeia Akrätikatêjê:** memória e retomada aos Mãnkatêjê da Montanha: Akrätikatêjê ijõn pê mē tanē. 2020, 149 f. Dissertação (Mestrado em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia) – Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Marabá, 2020.

FERNANDES, Rosani de Fatima. **Educação Escolar Kyikatêjê: novos caminhos para aprender e ensinar**. Dissertação (Mestrado) Universidade Federal do Pará. Instituto de Ciências Jurídicas, Programa de Pós-Graduação em Direito. Belém, 2010.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **Sagas Sertanistas: Práticas e Representações do campo indigenista no século XX**. (Tese de Doutorado em Antropologia Social)- Museu Nacional / Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/ PPGAS. 2005

GARCIA, Adilso de Campos. **A participação dos índios Guaná no processo de desenvolvimento econômico do sul de Mato Grosso (1845-1930)**. Dissertação (Mestrado em História) – UFGD, Dourados, MS, 2008

MALHEIRO, Bruno. **O que Vale em Carajás? geografias de exceção e resistências pelos caminhos do ferro na Amazônia**. 2019. Tese (Doutorado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.

MANTILLA, Elizabeth Garcia. **A construção de um plano de Vida:** a experiência de “aprender a ser Kÿikatêjê” dentro dos conflitos territoriais da Amazônia. 2021, 136 f. Dissertação (Mestrado em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia) –Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Marabá, 2021.

MICHELOTTI, Fernando. **Territórios de produção agromineral:** relações de poder e novos impasses na luta pela terra no sudeste paraense. Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional, Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional. Rio de Janeiro, 2019.

MIRANDA, Adenilson Barcelos de. **Os “ Gavião Da Mata”:** uma História Da Resistência Timbira Ao Estado. 2015. 180 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em História, Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de Goiás – Puc Goiás, Goiânia, 2015.

MOTTA, Mariana Porto. O trabalho indígena em frigoríficos no sul do Brasil: Índios Kaingang e Guarani como assalariados. Dissertação (Antropologia)- UFRJ, Rio de Janeiro, 2014

MOTTA, Graziela Da Silva. Trabalho Assalariado e Trabalhadores Indígenas nos Pomares de Maçã no Sul do Brasil. Tese (Sociologia e Antropologia) -UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO, Rio de Janeiro, 2019.]

NASCIMENTO, Adelaide Severino do. **A festa do milho na aldeia Gavião Kÿikatêjê:** Reflexões e diálogos no processo intercultural. 2022. 100f. Dissertação (Mestrado em Dinâmicas Territoriais e Sociedade da Amazônia) -Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Marabá, 2022.

RIBEIRO, Silene Orlando. "Exímios remadores do Arsenal da Marinha": recrutamento e trabalho indígena no Rio de Janeiro (1763-1820). Doutorado em História Instituição de Ensino: UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO, Seropédica Biblioteca Depositária: biblioteca central, 2019.

SARMENTO, João Paulo Martins. Novas tecnologicas no universo educativo, cultural e político do povo Gavião Kÿikatêjê. 2018. Dissertação -Mestrado em Linguagens e Saberes da Amazônia-Universidade Federal do Pará. Bragança, 2018.

SANTOS, Roseli Bernardo Silva dos. Processos de identidade dos indígenas trabalhadores da construção civil na cidade de Boa Vista/RR. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2014

SILVA, Márcia Regina Marques Amado Da. Responsabilidade Social Empresarial e Agregação de Valor – O Caso De Uma Empresa Plantadora de Eucalipto na Amazônia Legal. Dissertação (Engenharia De Produção E Sistemas) -UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS, São Leopoldo, 2015

SILVA, Rayanne Gomes da. **Hàkti Jôkrin:** a política e a chefia Gavião. 2021, 103f. Dissertação (Mestrado)- Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Belém, 2021.

SOMPRÉ, Concita Guaxipiguara. **Os projetos desenvolvimentistas no território Mãe Maria: memórias de uma vida de impactos na perspectiva Gavião Indígena**. Dissertação (mestrado) -Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, PDTSA, Marabá, 2021

SOUZA, M V M de. **Ação do Estado e as transformações socioespaciais da Amazônia na segunda metade do século XX e implicações no Sudeste Paraense**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Geografia- Universidade Federal de Uberlândia, 2015.

VALE, Rafaela Maciel do. **Expressões descritivas em Parkatêjê: aspectos semânticos e morfossintáticos**. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Letras e Comunicação, Programa de Pós-graduação em Letras, Belém, 2016.

VANIN, Alex Antônio. OS KAINGANG de Cacique Doble e a política indigenista do Serviço de Proteção aos Índios: trabalho, educação e integração (1941-1967). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo, 2020.

REZENDE, Hélio Passos. Resistência dos indígenas Gavião Kÿikatêjê: por uma educação sócio-espacial coletiva. 2019, 193f. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Arquitetura, Belo Horizonte, 2019.

RIBEIRO JUNIOR, Ribamar. “Nós estamos igual kapràn” [manuscrito]: um estudo da Terra Indígena Mãe Maria no contexto dos nealdeamentos. 2020, 249 f.Tese (Doutorado) –Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.

Fontes Orais

AIÃNA, Kutapti. Entrevista Oral [gravada] realizada por Elizabeth Mantilla. Bom Jesus do Tocantins (Terra Indígena Mãe Maria). Pará, 10 de junho. 2025.

AMPEITI, Jamkoti Valdenilson. Entrevista Oral [gravada] realizada por Elizabeth Mantilla. Bom Jesus do Tocantins (Terra Indígena Mãe Maria). Pará, 12 de junho. 2025.

GAVIÃO, Zeca. Entrevista Oral. [gravada] realizada por Elizabeth García Mantilla. Bom Jesus do Pará. 4 Mai. 2019. 23 min 55 seg.

_____. Entrevista Oral. [gravada] realizada pela equipe técnica de filmagem do “Projeto Gavião-Kÿikatêjê: Time indígena”, com participação como ouvinte pela Elizabeth García Mantilla. Bom Jesus do Pará. 21 de agosto. 2024. 2 horas, 15 min 57 seg.

_____. Entrevista Oral. [gravada] realizada por Elizabeth García Mantilla. Bom Jesus do Pará. 13 de setembro. 2020. 1 hora.

JOKAKURA, Aikrekrati Jarakore Parkatêjê. Entrevista Oral [gravada] realizada por Elizabeth Mantilla. Bom Jesus do Tocantins (Terra Indígena Mãe Maria). Pará, 18 de maio. 2023.

KOKINIRE, Lima Haraxare. Entrevista Oral [gravada] realizada por Elizabeth Mantilla. Bom Jesus do Tocantins (Terra Indígena Mãe Maria). Pará, 30 de maio. 2023.

SOMPRÉ, Concita. Entrevista Oral [gravada] realizada por Elizabeth Mantilla. Bom Jesus do Tocantins (Terra Indígena Mãe Maria). Pará, 24 de maio. 2023.

URUBATAN, Sompré, Entrevista Oral [gravada] realizada por Elizabeth Mantilla. Bom Jesus do Tocantins (Terra Indígena Mãe Maria). Pará, 27 de julho. 2023

ANEXO A

N.	ALDEIA	ASSOCIAÇÃO	Localização na TIMM	FUNDAÇÃO	PRESIDENTE ATUAL
1	Parkatêjê A	Associação Indígena Parkatêjê Amjip tar Kaxuwa	KM 30	12/02/1996	Amjire Kukukapreke Parkateje
2	Kyikatêjê	Associação Indígena Gavião Kyikatêjê Amtati	KM 25	21/12/2001	Pepkrakte Jakukreikapiti Ronore Konxarti
3	Akrâtikatejê	Associação Indígena Te Mempapytarkate Akkrâtikatejê da Montanha	KM 0	26/03/2003	Nidivaldo da Costa Valdenilson
4	Hákti Jokri*	Associação Je Jokrityiti	Fora da TIMM	29/03/2012	Japennkrare Kaporrunnure Kohere
5	Parkatêjê B	Associação Indígena Rohokatêjê	KM 30	23/10/2012	Akroiarere Pajareteti Teparame
6	Kriamretijê	Associação Indígena Kuxware Warhye Gavião	Area Especial Reserva Indígena Mãe Maria	18/11/2013	Jarkukreipeire Kuxware Warehyre
7	Koyakati	Associação Indígena Pyti Kyikatejê	Km 35	17/10/2014	Japennkrare Kaporrunnure Kohere
8	Akrâti	Associação Indígena Mpakwyri Mpawormo Mehapoi	KM 15	24/11/2014	Ruivaldo Da Costa Valdenilson
9	Krâpeiti-jê	Associação Indígena Gavião Je Amjipatyiti	KM 25	13/02/2015	Jose Ricardo Totore
10	Akrotikatêjê	Associação Parkrekapare	KM 37	11/05/2015	Pararure Burjack Krwakaproti Parkateje
11	Pâmrexá	Associação Indígena Katop Nho Gavião	KM 32	18/05/2015	Aronkoitti Kreihar Totore Gavião
12	Krijôherekatejê	Associação Indígena Kupejipokti Parkateje	Fora da TIMM	02/06/2015	Kine Kukukakrykre Parkateje
13	Kripei	Associação Indígena Hákti Kyikatejê	KM 23	14/10/2016	Kykyire Kutampe Jokahynti E Kwyntykre
14	Akrâkaprekti*	Associação Inxu Tere Imã Hôr	Fora da TIMM	19/05/2017	Joprara Kwykre Tahoti
15	Krintuwakatejê	Associação Indígena Parkapetikatejê Parkateje	KM 23	10/08/2017	Rarakre Tembe Jathiat Parkateje
16	Hopryré	Associação Indígena Itekjêrijêjakry Gavião	KM 13	31/10/2017	NÃO INFORMADO
17	Tokuryktijôkrikatêjê	Associação Indígena Mpaja Mar Kaxuwari Parkatejê	KM 15	18/05/2018	Tuxati Jonkahynti Jakankrati Parkateje
18	Mejôkrikatêjê	Associação Indígena Menãto Kaxuwari Parkatêjê	KM 32	18/09/2019	NÃO INFORMADO
19	Kyikatêjê Jôkri	Associação Indígena Kyikatêjê Gavião Mamkatejê	KM 25	29/07/2020	Junure Anjipeiti Jonkahynti De Kwyntykre
20	Kyikatêjê Ipók	Associação Indígena Kyikateje Gavião Ipokkatêjê	KM 35	13/06/2022	Parhojimonkre Apakwyiti Aiomkenti
21	Kateiôkuaré Parkatêjê	Associação Indígena Kateiôkuaré Parkatêjê	TIMM	21/06/2022	Breno Kateiokuare Kruati
22	Kaxatretikatejê	Associação Indígena Jarkojahere	KM 29	22/07/2022	Kharare Parhyre Parkateje
23	Parxôkô Jôkri Katejê	Associação Indígena Mponã Ton Kaxuwa Parkatêjê	KM 17	22/09/2022	Atomti Iapenpranre Brito
24	Kwypytati	Associação Indígena Kwyntykre	Fora da TIMM	02/02/2023	Pekrokti Amjinire Jokahykti DE Kwyntykre
25	Krowakaprôti	Associação Indígena Je Mpa Jopry	Fora da TIMM	10/03/2023	pyhyre pararure kukakrykti
26	Atykti Jôkrikatêjê	Associação Indígena Kamtaihokinti	Fora da TIMM	10/03/2023	Atykti Jôkikatêjê; katejupre burjack parkrekapare
27	Akrâtikatejê Krari	Associação Indígena Tamri Tohinã	KM 34	31/03/2023	Kryptyiti Burjack Parkrejimonkre Parkrekapare
28	Kôjitojatêjê	Associação Indígena Tererejokatejê	KM 16	08/09/2023	Japennkrare Kaporrunnure Kohere
29	Krijakrytikatejê	Associação Indígena Xajapati Tem Po	KM 23, 5	21/09/2023	Awyre Aromkwyiti Kukakrykre
30	Aiomprokrojôkri	Associação Indígena Jakukreipeiti	TIMM	11/12/2023	Arnaldo Amjitopramti Ribeiro Aiompokre
31	Ikrerpeiti Jokri Kýkatêjê	Associação Indígena Kaxatrekinti Kyikateje	KM 15	12/03/2024	Ikrepkti Jokri Kyikatêjê; rikparti kokaproti
32	Metyitikatejê	Associação Indígena Purukwyire	KM 17	14/11/2024	adilene aikrepeiti ribeiro aiompokre ;Metyitikatejê
33	Kôjipôkti	Associação Indígena Ehjomtekatejê	KM 23	28/11/2024	jokin jopeire aikapantanti; Kôjipôkti
34	Tajipokré	Associação Indígena Pôir Pár	Fora da TIMM	18/12/2024	kaxatkrere jonprymapeiti japenkrare; Aldeia Tajipokré
35	Krijihôti Kyikatêjê	Associação Indígena Hamartyire Panere Kyikateje	KM 23	10/03/2025	pehenapy pempti pepkwyiti; Krijihôti kyikatêjê
36	Mekwykatêjê Parkatêjê	Associação Indígena Atyi Am Ne Mo	KM 17	08/05/2025	kruwapre kukukapreke parkateje; Mekwykatêjê Parkatêjê
37	Kojakati Ahityi	Associação Kojakati do povo Kyikatêjê	KM 16	08/05/2025	airomokinire akrotyi; Kojakati Ahityi
38	Hikrarreteje Parkatejê	Associação Indígena Aikrepreire Parkateje	KM 31	27/06/2025	aitere aktoiti hirare; Hikrarreteje Parkatejê
39	Rôhore Parkatêjê	Associação Indígena Kripytati	KM 30	16/07/2025	iara pututore aikapatkwyire krohokre harxare; Rohore Parkateje
40	Me Kwy Jê Parkatejê	Associação Indígena Kruakatiti Parkatejê	KM 18	19/08/2025	rafael kakoko hytati kruati; Me Kwy Jê Parkatejê
41	Mêpotoprinkatejê	Associação Indígena Ixu Teimã Hipeihom	TIMM	03/09/2025	topramre ahkitkwyi junure totore
42	Krowapeire Inxu Inpei	Associação Indígena Krowapeire Inxu Inpei	KM 23	04/09/2025	Krowapeire Inxu Inpei

Fonte: Elaborada pela autora a partir do trabalho de campo

Anexo B

Ano	Tipo de Instrumento	Nome oficial/ n. do processo	Objeto Principal	Tipo de Clausulas	Partes envolvidas	N. de Obrigações	Natureza Jurídica Obrigacional	Dispositivos condicionantes	Temas recorrentes	Prazo
1982	Convênio	Contrato 059/82	Prestação pela CVRD (Vale S.A) de apoio financeiro à FUNAI, para implantação de projetos socio-economicos beneficiando as comunidades indígenas localizadas na área de influência do "Projeto Ferro Carajás", nos Estados do PA, MA e GO, garantindo-lhe recursos no valor de US\$13.600.000	1)Do objeto; 2) Documento contratado; 3) Do Prazo; 4) Das Obrigações da CVRD; 5) Das Obrigações da FUNAI; 6) Disposições Gerais e 7) Do Foro	CVRD- Vale S.A e FUNAI	22	Financeira; Administrativa com condição operacional, Técnica, informacional, Executória, Fiscalizadora, Programática, Condicional /Suspensiva/ Proibitória, Jurídica-Territorial e Laboral	"garantir os valores previstos"; "manter ligação com a FUNAI", "executar fiel"; "submeter mensalmente relatório"; "promover, às suas expensas"; "responsabilizar-se por"; "apresentar a CVRD", "deverão... para aprovação"; "não poderá"	Governança; Gestão e Controle financeiro; Promoção Institucional, Regularização fundiária, Responsabilidade trabalhista, Saúde e Assistência social	5 anos ou até completar execução das medidas incluídas no projeto especial
1984	Termo de Compromisso	TC - 1410/1984	a CVRD se compromete a prestar ajuda financeira à COMUNIDADE INDIGENA, como retribuição pela utilização de passagem nas terras da Reserva Indígena Mãe Maria, dos comboios ferroviários com minério do Projeto Ferro Carajás, garantindo-lhe mensalmente, a partir da assinatura deste instrumento, recursos equivalentes a 190 salários mínimos	1)Do objeto; 2) Do Prazo; 3) Das Obrigações da CVRD; 4) Das Obrigações da COMUNIDADE INDIGENA; 5) Disposições Gerais e 6) Do Foro	CVRD- Vale S.A e COMUNIDADE INDIGENA	8	Financeira; Técnica e Operacional, Comunicacional, Executória, Fiscalizadora, Jurídica-Territorial	"garantir o pagamento mensal"; "supervisionar", "aceitar expressamente a fiscalização", "permitir o livre exercício", "Impedir, na faixa de atuação da CVRD", "deverão constar"	Governança; Gestão financeira; Promoção Institucional, Territorialidade, Saúde e Assistência social	Indeterminado
1985	Termo de Acordo	TA - 0907/1985	Termo de Acordo que entre si fazem a Comunidade Indígena Parkatêjê, Assistida pela Fundação Nacional do Índio, e a Companhia Vale do Rio Doce	Sem especificações	CVRD e COMUNIDADE DE PARKATÊJÊ	5	Financeira; Executória, Fiscalizadora, Condicional/ Suspensiva	"custear projetos", "prévia anuência", "ficam ratificados"	Gestão Financeira	Sem especificação
1990	Convênio	Contrato 0333/90	O cumprimento da obrigação estipulada na letra e do art. 3 da Resolução Senatorial n.331 de 11/12/1986, qual seja "amparo das populações indígenas existentes às proximidades da área concedida e na forma do que dispuser o Convênio com a FUNAI, ou quem suas vezes fizer.", neste caso aplicada à população indígena da Área Indígena Mãe Maria no município de Bom Jesus do Tocantins, Estado do Pará, cujas terras são atravessadas pela Estrada de Ferro Carajás.	1)Do objeto; 2) Da Forma; 3) Da obrigação da FUNAI; 4) Obrigações da CVRD; 5) Das Comissões; 6) Do Prazo; 7) Da Rescisão e 8) Do Foro	CVRD, FUNAI e COMUNIDADE DE PARKATÊJÊ	25	Financeira; Administrativa com condição operacional, Técnica, informacional, Executória, Fiscalizadora, Condicional /Suspensiva, Jurídica-Territorial, Assistencial	"acompanhar a execução"; "preservar o respeito às tradições, usos e costumes dos índios"; "providencial pessoal", "prestar contas mensalmente", "obriga-se a CVRD a garantir os seguintes benefícios";	Governança; Gestão e Controle financeiro; Promoção Institucional, Territorialidade, Responsabilidade Social e trabalhista, Saúde e Assistência social; Educação, Atividades Produtivas, Direitos e Salvaguardas	Indeterminado
2021	Termo de Compromisso	TC n. 013/2021	Regular o compromisso e estabelecer compromissos entre as COMPROMISSARIAS para a adoção de medidas complementares à de responsabilidade do Poder Público, mediante o repasse, aplicação e gestão de recursos financeiros destinados para benefício dos integrantes da Comunidade Indígenas Gavião da Aldeia Kyikatejê da TI Mãe Maria nas áreas de saúde, educação, atividades produtivas, de geração de trabalho e renda, de proteção territorial, fortalecimento cultural e institucional, cidadania, infraestrutura, transporte e administração	1)Do objeto; 2) Dos Recursos; 3) Do Encontro de contas dos valores adiantados; 4) Da forma dos repasses; 5)Das Obrigações das compromitentes; 6)Do atendimento médico complementar e seus critérios; 7) Do mecanismo de anticorrupção; 8) Da rescisão; 9) Da denúncia; 10) Da vigência; 11) Dos anexos; 12) Das cláusulas, separações, fusão e criações de novas aldeias; 13) Das disposições gerais; 14) Da extinção de ações judiciais; 15) Do foro	VALE S.A. e ASSOCIAÇÃO INDIGENA GAVIÃO KYIKATEJÊ AMTATI	32	Financeira/Orçamentária; Administrativa com condição operacional, Técnica, informacional, Executória, Fiscalizadora, Condicional /Suspensiva, Jurídica-laboral, Garantidora/Sanção, Punitiva/Condicional, Proibitória/Comportamental, Territorial e de Segurança, Autorizativa/ Territorial Ambiental	"Gerenciar e supervisionar os recursos financeiros."; "zelar pela qualidade técnica"; "garantir que"; "autorizar e permitir o ingresso"; "elaborar trimestralmente prestação de conta"; "serão as únicas responsáveis"; "não adotar ações que visem"; "permitir e garantir a passagem de trabalhadores"; "não pleitear qualquer novo valor"; "a rescisão parcial ou total não desobriga a Associação de cumprir as obrigações estipuladas no.."	Governança; Gestão e Controle financeiro; Promoção Institucional, Territorialidade, Responsabilidade trabalhista, Proteção, Segurança, Cidadão, Tempo, Licenciamento Ambiental, Acesso territorial	10 anos

Fonte: Elaboração pela autora a partir dos convênios e Termos de compromisso referenciados

ANEXO C

Categoria temática	Dispositivo Condicionante / Indicador	Tipo de Obrigação	Natureza Obrigacional Relacionada	Efeito Indicador
Planejamento do Tempo	, "Apresentar trimestralmente"; "Corrigir, em até 10 dias.."; "registro em ata de reunião ou outro documento que evidencie essa ação"; "elaborar e apresentar, a cada período de 12 meses, contados de assinatura deste Termo"	De fazer (designação técnica)	Executória/ Fiscalizadora/ Técnica	Condiciona o tempo da cultura, modos de vida, rotinas ao controle corporativo em prazos, cronogramas, atividades externas. *Reforço da exigência de eficiência sem considerar as dimensões culturais
Gestão e Controle Financeiro	"Gerenciar e supervisionar"; "elaborar trimestralmente prestação de conta, relatório"; "garantir que os recursos sejam aplicados em estrito cumprimento ao objeto deste termo"	De fazer (execução financeira periódica e prestação de informação))	Administrativa/Fi nanceira	Indicação de gestão tutelada. *O poder de supervisão recai numa única parte envolvida. Interferência externa na gestão. Prestação de informação.
Organização do Trabalho	"Apresentar plano detalhado"; "Elaborar Planos Anuais de Trabalho"; "dentro do estabelecio ... a ser elaborado"; "na forma e com as informações estabelecidas no Modelo de Prestação de Contas"; "para a gestão organizacional e de projetos"; "qualidade técnica"	De fazer (elaboração de plano técnico)	Executória/ Fiscalizadora/ Técnica	Sem autonomia de disposição do tempo nem dos recursos. Condiciona as atividades ao recurso repassado. *Reforço da exigência de eficiência sem considerar as dimensões culturais
Controle e Vigilância Territorial	"permitir e garantir a passagem de trabalhadores"; "Colaborar para a tranquila operação e implantação do PE da EFC"; "Elaborar o Censo Indígena da Aldeia ... contendo a relação nominal dos indígena Gavião"	De fazer (execução forçada com custo próprio, consentir acesso)	Autorizativa/ Territorial Ambiental	Desloca responsabilidades de proteção, espionagem e aproveitamento de dados georeferenciados. Controle informacional
Proteção e Cuidado	"zelando para"; "Permitir e garantir", "integridade física"; "Autorizar e permitir realização de estudos"; "implantação do PBA"; "renovação da licença"; "zelar pela qualidade técnica"	De fazer (assegurar, custodiar e proteger)	Autorizativa/ Territorial Ambiental	*Inversão da lógica de proteção no contexto de impacto socioambiental e ausência de reciprocidade. Substituição da "reparação", "mitigação", pela "ajuda", "voluntariedade", "apoio". Esvaziamento do princípio de Corresponsabilidade. Burocratização da Assistência Social (Saúde). Assegura continuidade dos empreendimentos
Sanções Político-Econômicas	"A não prestação de conta importará em multa"; "a não realização do repasse do recurso ..acarretará a aplicação de multa compensatória"; "Deixar de apresentar a prestação de contas.."; "Deixar de fazer o repasse dos recursos"	De não fazer (evitar inadimplência)	Punitiva/ Proibitória	*Estabelece sanção unilateral ou punições, típica de contratos administrativos; *Reflete lógica de subordinação e coerção, não de parceria social.
Promoção Institucional	"Promover o fortalecimento da comunidade"; "Realizar manutenção da estrada"; "viabilizar o fornecimento do serviço de atendimento complementar de saúde...em apoio à obrigação primária do Poder Público"; "Manter durante a vigência deste termo, o atendimento de saúde complementar"	De fazer (identificação simbólica)	Assistência Social/ Promoção Institucional	*Responsabilidade Social Induzida, usada para mitigar críticas e criar imagem de parceria sem transferir poder decisório. *Reforça presença simbólica da empresa nas ações executadas.
Governança Empresarial	"Analisar e apresentar correções para conhecimento"; "A recisão parcial ou total não desobriga a Associação de cumprir as obrigações estipuladas no.."; "com expressa exclusão de toda responsabilidade da.."; "A denúncia do presente instrumento não desobriga a Associação de cumprir as obrigações estipuladas em relação aos valores já repassados"; "o direito de reter os repasses dos recursos a serem apropriados, até que seja satisfeita a respectiva obrigação, ou até que ..seja excluída do polo passivo de atuação, notificação, citação, intimação ou condenação mediante decisão irrecorrível".	De fazer (coordenação e ajuste)	Executória/ Fiscalizadora/ Técnica	Obriga à conformidade com parâmetros colocados por uma das partes. Ação efetivo do poder decisório. Reforça hierarquia de controle
Cessão de Direito	"Não adotar ações que visem dificultar; ameaçar, paralisar, turbar, impedir, obstaculizar e/ou comprometer quaisquer atividades"; "não pleitar qualquer novo valor"; "licença de implantação do PE da EFC"	De não fazer (abstenção)	Punitiva/ Proibitória	Suprime o direito coletivo à contestação; reforça poder corporativo e disciplinamento do território. Ignora direitos sociais. Assegura continuidade dos empreendimentos
Responsabilidade e civil e Trabalhista	"serão as únicas responsáveis por toda e qualquer contratação...arcando com todos os custos, indenizações e compensações decorrentes de sua responsabilidade "	De responder (garantia legal)	Jurídica - Territorial/ Jurídica Laboral	Protege o ente privado de riscos jurídicos. Anulação de reponsabilidade futura. Terceirização das relações de trabalho.

Fonte: Elaborada pela autora a partir das informações do TC -013/2021

ANEXO D

N,013/2021	AIGKA			VALE S.A			TOTAL		
	Ocorrências	Peso Ajustado	%	Ocorrências	Peso Ajustado	%	Ocorrências	Peso Ajustado	%
Planejamento do Tempo	4	1,5	6,8%	4	1,8	18,30%	8	3,3	10,38%
Gestão e Controle Financeiro	7	3,2	14,7%	3	1,6	15,80%	10	4,8	15,06%
Organização do Trabalho	4	2,2	9,8%	2	0,8	7,50%	6	2,9	9,09%
Controle e Vigilância Territorial	4	1,7	7,5%	0	0,0	0,00%	4	1,7	5,19%
Proteção e Cuidado	8	3,7	16,6%	0	0,0	0,00%	8	3,7	11,44%
Sanções Político-Econômicas	3	1,8	8,3%	4	1,8	18,30%	7	3,7	11,44%
Promoção Institucional	1	0,3	1,5%	3	2,5	25,00%	4	2,8	8,84%
Governança Empresarial	6	3,6	16,3%	3	1,5	15,00%	9	5,1	15,88%
Cessão de Direito	7	3,6	16,3%	0	0,0	0,00%	7	3,6	11,19%
Responsabilidade civil e Trabalhista	1	0,5	2,3%	0	0,0	0,00%	1	0,5	1,56%

Fonte: Elaborada pela autora a partir das informações do TC -013/2021

AUTORIZAÇÃO COMUNITÁRIA PARA REALIZAÇÃO DE PESQUISA EM TERRITÓRIO INDÍGENA

Eu, Pepkrate Ronore Konxarti
inscrito no CPF 328.939.222-07 e reconhecido como Cacique da Aldeia Kyikatêjê, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como de estar ciente da necessidade do uso da minha imagem e da minha propriedade, como também o uso do meu depoimento, especificados no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), **AUTORIZO**, através do presente termo, as (os) pesquisadores (as) ELIZABETH GARCIA MANTILLA, Prof. Simonne Teixeira (orientadora) e Prof. Dr. Hiran de Moura Possas (coorientador) do projeto de pesquisa intitulado: **"TRABALHO FANTASMA: As obrigações do cuidado na aldeia Kyikatêjê sob a gestão empresarial da VALE S.A."** do programa de doutorado em Políticas Sociais da Universidade Estadual Norte Fluminense Darcy Ribeiro (UENF) a realização da pesquisa dentro da aldeia, pois o objetivo da pesquisa é do interesse do povo Gavião da aldeia Kyikatêjê da Terra Indígena Mãe Maria.

O estudo propõe-se a compreender e valorizar os saberes, modos de vida e experiências da comunidade, **sem fins comerciais**, respeitando o **direito à autodeterminação e ao consentimento livre, prévio e informado** do povo indígena envolvido. A pesquisa será **desenvolvida dentro da aldeia / território**, podendo incluir: Entrevistas, registros de conversas, imagens e gravações; participação em atividades cotidianas e culturais mediante **autorização prévia**; observação de práticas produtivas, saberes tradicionais e expressões coletivas.

Todo o processo será **dialogado e acompanhado pela liderança e/ou representantes locais** indicados pela comunidade. A comunidade declara estar ciente de que: 1) a pesquisa não trará prejuízos ou interferências em suas práticas tradicionais, crenças ou organização interna; 2) nenhuma informação, imagem ou gravação será divulgada sem consentimento específico; 3) o material coletado será utilizado **exclusivamente para fins acadêmicos, educativos ou culturais**, conforme apresentado e aprovado; 4) os resultados da pesquisa serão **compartilhados com a comunidade**, em formato acessível e em momento acordado; 5) a autorização **poderá ser revogada a qualquer momento**, caso a comunidade considere que seus direitos ou princípios foram desrespeitados. A pesquisadora compromete-se a: 1) Respeitar os saberes tradicionais e a autonomia da comunidade; 2) Não divulgar informações sem aprovação prévia das lideranças; 3) Garantir a devolutiva dos resultados; 4) Cumprir as normas da FUNAI e do Comitê de Ética em Pesquisa e 5) Agir com transparência, reciprocidade e respeito às normas culturais e espirituais do território.

Pelo presente documento, o **Cacique liderança** autoriza a presença da pesquisadora identificada acima para desenvolver o projeto em território indígena, conforme as condições aqui estabelecidas.

Esta autorização foi concedida de forma livre, prévia e informada, após diálogo e entendimento com a comunidade.

Assinaturas:

Liderança / Cacique / Representante da comunidade:

Nome: Fernando Souza Koncatti

Assinatura: _____

Data: 15 / 03 / 2023

Pesquisadora responsável:

Nome: Elizabeth Barara Mantilla

Assinatura: _____

Data: 15 / 03 / 2023

Testemunha 1: _____

Testemunha 2: _____