

Quando resistir é habitar:
Lutas pela afirmação territorial
dos Kaiabi no baixo Teles Pires

Frederico César Barbosa de Oliveira

ABA PUBLICAÇÕES

Quando resistir é habitar.
Lutas pela afirmação territorial dos Kaiabi no baixo Teles Pires

II Prêmio ABA-GIZ
“Povos indígenas e cenários
etnográficos na Amazônia”

Edição 2010-2011
“Povos indígenas na Amazônia:
Diálogos sobre territorialidade e gestão territorial”

Comissão de Projeto Editorial

Antonio Motta (coordenador/UFPE), Cornelia Eckert (UFRGS),
Igor Jps[e Renó Machado (UFSCAR), Peter Fry (UFRJ).

Conselho Editorial

Alfredo Wagner B. de Almeida (Ufam), Antonio Augusto Arantes (Unicamp),
Bela Feldman-Bianco (Unicamp), Carmen Rial (UFSC),
Cristiana Bastos (ICS/Universidade de Lisboa), Cynthia Sarti (Unifesp),
Gilberto Velho (*in memoriam*), Gilton Mendes (Ufam),
João Pacheco de Oliveira (Museu Nacional/UFRJ), Julie Cavignac (UFRN),
Laura Graziela Gomes (UFF), Lílian Schwarcz (USP),
Luiz Fernando Dias Duarte (UFRJ), Ruben Oliven (UFRGS),
Wilson Trajano (UnB).

Comissão Julgadora do Prêmio ABA-GIZ

Sidnei Clemente Peres (UFF), Esther Jean Matteson Langdon (UFSC),
Maria Helena Ortolan Matos (UFAM), José Pimenta (UnB),
Katrin Marggraff - Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ) GmbH,
Marcia Gramkow - Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ) GmbH.

Frederico César Barbosa de Oliveira

Quando resistir é habitar.
Lutas pela afirmação territorial
dos Kaiabi no baixo Teles Pires

Direitos para esta edição: ABA-GIZ

Copyright © 2012 by: Frederico César Barbosa de Oliveira

ABA - Associação Brasileira de Antropologia
Universidade de Brasília
Campus Universitário Darcy Ribeiro
Departamento de Antropologia
ICC Centro, Sobreloja - B1-349/65
Caixa Postal 04491
70904-970 Brasília - DF
telefax: 61 3307-3754
www.abant.org.br

GIZ - Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ) GmbH
SCN Quadra 1 Bloco C Sala 1.501,
Ed. Brasília Trade Center
70711-902 Brasília - DF
www.giz.de

EDIÇÃO: Paralelo 15
Fone: (61) 3478 1816
paralelo15@uol.com.br

PROJETO GRÁFICO DA CAPA: Luciana Facchini

ISBN: 978-85-86315-78-7

Ficha catalográfica

Barbosa de Oliveira, Frederico César

Quando resistir é habitar. Lutas pela afirmação territorial dos Kaiabi no
baixo Teles Pires / Brasília : Paralelo 15, 2012.

386 p.

1. Ciências sociais. 2. Etnologia. 3. Antropologia. 4. Questão fundiária. 5.
Kaiabi. I. Frederico César Barbosa de Oliveira. II. Título.

CDU: 305.8
980

Sumário

Apresentação, 7

Prefácio, 11

Introdução, 15

Capítulo 1

Apresentação dos Kaiabi: Território e etnologia, 37

Capítulo 2

Cosmografias sobrepostas: Resistências, mudanças e novas organizações, 73

Capítulo 3

Habitando o Teles Pires, 153

Capítulo 4

Por uma cartografia dos mundos vividos, 243

Capítulo 5

Conflitos socioambientais e conflitos de percepção, 295

Considerações finais, 363

Bibliografia, 367

Agradecimentos, 379

Siglas, 383

Apresentação

O Prêmio ABA-GIZ tem por finalidade estimular a pesquisa antropológica com povos indígenas da Amazônia, contribuindo para a divulgação de trabalhos acadêmicos recentes ao premiar com a publicação, após criteriosa avaliação, as duas melhores monografias em antropologia realizadas em programas de pós-graduação sobre temáticas previamente anunciadas em editais.

Este livro, ao dar sequência ao programa do Prêmio ABA-GIZ, também se insere no novo projeto editorial da Associação Brasileira de Antropologia, cujo intuito é propiciar aos seus associados e associadas publicações que focalizem assuntos atuais e também de relevância política no campo da pesquisa antropológica.

Uma das monografias premiadas no último edital é esta de Frederico César Barbosa de Oliveira. Com base em pesquisa etnográfica nos diferentes pontos em que os Kaiabi foram obrigados a se espalhar nas últimas décadas, o autor busca entender as dinâmicas e rearticulações socioculturais e ambientais recentes deste povo tradicionalmente vinculado ao rio Telles Pires. Com isso, é capaz de discernir as estratégias políticas frente às situações de conflito socioambiental e a afirmação de sua identidade étnica através de garantias de direitos territoriais. Um trabalho que se destaca pela metodologia original com a qual o autor releva a importância de um espaço com características geográficas, históricas e culturais muito específicas, único capaz de permitir a manifestação plena da identidade dos Kaiabi, espaço esse constantemente ameaçado desde sua incorporação à economia do Ocidente, ao final do século XIX.

*Comissão editorial
ABA-GIZ*



Telling the story of the journey as I draw, I weave a narrative thread that wanders from topic to topic, just as in my walk I wandered from place to place. This story recounts just one chapter in the never-ending journey that is life itself, and it is through this journey – with all its twists and turns – that we grow into a knowledge of the world about us.

Ingold, 2006.

Prefácio

Frederico Oliveira pertence a uma nova geração de antropólogos que está ampliando os horizontes da antropologia brasileira por meio da adoção de enfoques temáticos inovadores. *Quando resistir é habitar: Lutas pela afirmação territorial dos Kaiabi no baixo Teles Pires* representa uma contribuição importante ao campo de estudos conhecido como a antropologia territorial, no qual a dimensão territorial de uma sociedade – neste caso a dos índios Kaiabi – é trabalhada desde suas múltiplas expressões e fundamentada num fino olhar etnográfico.

O trabalho de Frederico Oliveira está estruturado em torno de cinco eixos fundamentais que possuem certa independência analítica e se comunicam, com o propósito de proporcionar uma compreensão territorial mais completa do modo de vida dos índios Kaiabi em sua relação histórica e afetiva com o ambiente circundante do baixo rio Teles Pires. Ao descrever a cosmografia dos Kaiabi – isto é, as formas simbólicas, materiais e comportamentais que orientam sua relação com seu entorno – o livro revela a íntima e complexa imbricação entre a “natureza” e a “cultura” que permeia o modo de vida Kaiabi. No centro da cosmografia Kaiabi está o rio Teles Pires, localizado na área de fronteira entre os estados de Mato Grosso e Pará, com o qual os Kaiabi orientam-se geograficamente e vivem uma intensa relação afetiva, criando, assim, um dos pilares de sua identidade étnica.

O livro incursiona na mitologia Kaiabi com foco no mito de Tuiararé, que narra a origem dos Kaiabi, para mostrar como a memória coletiva do grupo constrói cosmologicamente uma conexão com o rio. Outro tipo de acesso à territorialidade Kaiabi é por meio da etno-história, contada desde a perspectiva do comportamento territorial dos Kaiabi frente ao seu entorno biofísico, espiritual e social.

Inspirado nos conceitos fenomenológicos do antropólogo britânico Tim Ingold, o texto aborda as emoções que os Kaiabi mantêm com seu território, descrevendo seus mapas mentais, seus movimentos diários e a memória de lugares. Noutro capítulo, uma série de mapas do território Kaiabi, gerados a partir de processos de mapeamentos participativos, registra suas antigas aldeias e os lugares de caça, pesca, coleta e extrativismo.

Com a transferência forçada das famílias Kaiabi do Médio Teles Pires para o Parque do Xingu nas décadas de 1950 e 1960, sua relação com o Teles Pires mudou, mas não se extinguiu. O autor explica como a dimensão territorial representou uma nova importância para o grupo a partir da década de 1990, quando várias famílias Kaiabi empreenderam um dramático retorno à região do Teles Pires. Por enfrentar outro conjunto de forças externas, a luta para reivindicar seu tradicional território desencadeou num novo processo de afirmação étnica. Um dos resultados chave desse processo foi a reivindicação junto ao governo brasileiro da demarcação de uma terra indígena na região do baixo Teles Pires que resultou, em 2002, no subsequente estabelecimento formal da Terra Indígena Kayabi.

Neste estudo, além de realizar pesquisa com os Kaiabi do Teles Pires, Frederico viajou para o Parque do Xingu, onde registrou as memórias dos velhos Kaiabi das aldeias antigas da região do Teles Pires. Ou seja, teve de ir para o Xingu para entender melhor a força das relações afetivas ainda existentes com o Teles Pires, e isto lhe ajudou a mostrar, com bastante contundência, a contínua importância do rio Teles Pires na cosmografia Kaiabi contemporânea.

O livro culmina com uma análise dos conflitos territoriais que essa Terra Indígena experimenta na atualidade, fruto de invasões em múltiplas frentes por diversos atores sociais. A análise incursiona na ecologia política para contar as distintas maneiras que os Kaiabi, os fazendeiros, os madeireiros, os posseiros, os garimpeiros e os pousadeiros reivindicam sua presença na área e explica como esses divergentes comportamentos territoriais colidem entre si. Com essa base etnográfica, o texto descreve a dinâmica do conflito e termina esboçando alguns encaminhamentos para resolvê-lo. Recentemente, uma nova frente de luta pela defesa do seu território abriu-se com a proposta do governo brasileiro de construir um complexo de grandes barragens hidrelétricas na bacia do rio Tapajós, começando justamente pelo rio Teles Pires e a Terra Indígena Kayabi.

Assim, a relevância do presente estudo vai além dos aportes etnográficos e conceituais acima mencionados, já que representa um documento científico social que pode ser utilizado pelos mesmos Kaiabi na sua atual luta para defender seu território.

*Dr. Paul E. Little, UnB
Gordon e Betty Moore Foundation*

Introdução

Territorialidades fundando regiões

A caracterização dos Kaiabi enquanto grupo autônomo é conhecida desde pelo menos 1850, quando foram mencionados na literatura antropológica como “Cajahis” (Castelnau, 1949). Sua filiação linguística foi inicialmente confundida com os Caribe, por Pyrineus de Souza (1916: 74), em razão da proximidade desse expedicionário com os índios Bakairi, que viviam próximos aos Kaiabi. Seria somente a partir de 1929, através das primeiras incursões da Max Schmidt pelos afluentes do Xingu, coletando indiretamente mais de cem vocábulos da língua Kaiabi, que este grupo foi corretamente agrupado como falante de uma língua pertencente à família linguística tupi-guarani. A primeira menção mais efetiva da importância de se estudar os Kaiabi e sua cultura foi feita por Darcy Ribeiro (1957). Contudo, apenas três trabalhos antropológicos foram realizados com esses índios. Georg Grünberg, na década de 1960, empreendeu trabalho de campo com os Kaiabi do rio dos Peixes, descrevendo aspectos gerais da cultura simbólica e material, como requisito para sua tese de doutorado pela Universidade de Viena. Nas décadas de 1980 e 1990, dois trabalhos foram realizados entre os Kaiabi do Xingu. Elizabeth Travassos estudou o xamanismo e a musicologia Kaiabi e Suzanne Oakdale fez pesquisa, dando ênfase aos cânticos guerreiros, narrativas míticas e constituição da pessoa.

Até o final do século XIX e meados do século XX, os Kaiabi habitaram praticamente toda a extensão do vale do médio rio Teles Pires, no centro do estado de Mato Grosso. Pressionados pelas frentes econômicas dedicadas à expansão nacional, especialmente com a chegada de seringueiros e a implantação de projetos de colonização do Brasil Central, parte do grupo deslocou-se em direção ao extremo norte do estado, na divisa com o Pará, empreendendo, no início do

século XX, a ocupação daquela que iria se constituir como a Terra Indígena Kaiabi; localizada nos municípios de Jacareacanga (PA) e Apiacás (MT), no baixo curso do rio Teles Pires. Existem também Kaiabi habitando o rio dos Peixes (reconhecidamente outras terras de ocupação e significação ancestral) e o Parque do Xingu, em razão dos processos de transferência que vivenciaram por causa dos já citados projetos de desenvolvimento da porção central-leste do estado de Mato Grosso.

A ligação que os índios Kaiabi estabeleceram com as terras baixas que seguem o eixo do rio Teles Pires remonta há mais de dois séculos. Presente em muitas narrativas míticas e relatos históricos contados pelos mais velhos, este rio se configura como marco ecológico, histórico e cultural fundamental na afirmação territorial dos Kaiabi até os dias atuais. Apesar das inúmeras pressões sofridas por diferentes grupos representantes da sociedade nacional, os Kaiabi buscaram, mediante artifícios variados, resistir de deixar o Teles Pires para trás, mesmo estando distantes fisicamente. Diante de lutas, mortes e reorganizações territoriais o caminho mais efetivo que vêm encontrando para afirmarem sua identidade étnica, estando próximos ao Teles Pires, é acionando expedientes de engajamento prático com esse ambiente ancestral, estratégias de memória e intensos posicionamentos políticos, a fim de não perderem esse contato. Portanto, o foco desse livro se volta tanto para examinar quanto para chamar a atenção dos processos antigos e contemporâneos utilizados pelos Kaiabi para manifestarem constantemente a vinculação com o Teles Pires.

Ambiente e território

Reconhecidamente as relações que as pessoas elaboram com o ambiente em que vivem se constituem como variáveis chave na composição e compreensão dos modos de vida de seus grupos sociais. Este trabalho se volta justamente para uma análise de como fatores sociais e naturais se encontram entrelaçados na constituição do sentido de pertencimento que os sujeitos estabelecem com lugares, territórios e regiões. As apreciações estão direcionadas a compreender as interações entre os índios Kaiabi, habitantes do rio Teles Pires, com seu ambiente circundante da Amazônia meridional. Não obstante, as conclusões alcançadas não deverão ficar restritas apenas ao modo de vida Kaiabi, permitindo-nos co-

nhecer expedientes constantemente negligenciados por ideologias territoriais hegemônicas e que podem expandir nossa compreensão a respeito dos relacionamentos entre organismos e ambiente. Recentes desdobramentos de campos de estudo subestimados, porém promissores, da antropologia ambiental e territorial servirão como guias gerais a orientarem essa análise. No plano mais próximo das transformações locais e do modo como os grupos articulam o seu dia a dia com o ambiente, o fio condutor a perpassar todos os capítulos segue pela perspectiva crítica da suposta autenticidade implícita nos distanciamentos duais entre natureza e cultura. Com o objetivo de propor uma síntese sicionatural, o entendimento dos relacionamentos entre os sujeitos e seus mundos vividos será trabalhado a partir de um comprometimento mútuo em vez da separação.

Sem propor uma incursão demasiado profunda sobre esse tema no pensamento antropológico, podemos realçar alguns elementos de maior destaque que explicam, em parte, esse posicionamento um tanto marginal ocupado pelos aspectos ambientais e territoriais nessa disciplina. A ambiguidade e dificuldade de se encontrar definições concisas para as palavras natureza e territorialidade (como conceitos geradores de conhecimentos e pesquisa) é um primeiro ponto a ser considerado. O problema maior está no fato de que o pensamento dualista abrange até mesmo nossa concepção de ser humano. Segundo essa concepção, somos criaturas constitucionalmente divididas, com uma parte imersa na condição física da animalidade, e a outra na condição moral da humanidade (Ingold, 1995). De modo geral, o comportamento territorial é frequentemente associado à nossa natureza animal.

A incorporação do conceito de território e territorialidade pela etologia, onde são tratados como manifestações de instintos básicos de sobrevivência, coloca em paralelos próximos humanos e outras espécies de animais, principalmente quando considera a natureza humana como aquilo que existe de animal em nós (Ardrey, 1966; Malmberg, 1980). Da mesma forma, ambiente e *habitat* estavam relacionados ao meio natural em que os animais vivem, tratados como entidades externas a determinarem o desenvolvimento dos organismos. Os primeiros etologistas a se interessarem pelo comportamento territorial defendiam uma abordagem evolucionista, acreditando que os animais herdariam uma predisposição para se comportarem territorialmente, dado que aqueles que o ha-

viam feito no passado teriam sobrevivido e se reproduzido de forma mais bem sucedida. Esses cientistas assumiram a tarefa de descobrir os protótipos das predisposições humanas universais no conjunto dos comportamentos, principalmente dos primatas não humanos, embora a busca de analogias frequentemente os conduza a outras divagações. Logo, a conduta característica adotada por um organismo para tomar posse de um território e o defender contra os membros da própria espécie e de outras espécies foi durante muito tempo a concepção hegemônica desse conceito.

No início do século XX a ecologia se firmou como subdisciplina da biologia, conhecida como a “ecologia natural”, dedicada a estudar os processos naturais originários das interações entre seres vivos inseridos em seus ecossistemas, sem considerar a interferência dos humanos. A partir da década de 1930, funda-se a “ecologia humana”, que aplica os métodos da ecologia natural para as sociedades humanas (Hawley, 1950). Ainda, a psicologia ambiental define este conceito como sendo a tentativa de influenciar e controlar as ações de outros grupos através do reforço do controle sobre uma área geográfica e os recursos nela contidos McAndrew (1983).

A partir de abordagens decorrentes da sociobiologia e do materialismo cultural, as culturas humanas passariam a ser moldadas de forma significativa pelo ambiente em que estão inseridas e pelas necessidades biológicas mais vitais. Em termos gerais, a vida social humana estaria baseada nas respostas aos problemas práticos da existência, a partir de produções tecnológicas e relacionamentos ecológicos (Harris, 1979). Neste sentido, a territorialidade continuava circunscrita à concepção de defesa de um espaço geográfico necessário à reprodução de um determinado grupo. Seguindo essa concepção de território como algo estático a ser defendido, Bonnemaïson & Cambrezy (1996) indicam os conceitos de território cartesiano como uma entidade, uma parte situada no espaço fechado, um polígono formado de fronteiras, que determinam com certa rigidez o campo de atuação dos grupos.

Certamente para os antropólogos socioculturais, a comparação do comportamento territorial de sociedades humanas colocada num mesmo patamar de outros animais que se constituem socialmente, não pode ser facilmente aceita, pois prescinde de descrições etnográficas mais detalhadas. Em monografias

desenvolvidas a partir do paradigma do estrutural-funcionalismo, a ecologia é apresentada como um componente do sistema social, frequentemente subordinado a outras esferas capazes de gerar a coesão e o equilíbrio a um determinado grupo. Vejamos o trabalho de Meyer Fortes (1959), em que as relações e terminologias de parentesco estão em primeiro plano e o estudo de Evans-Pritchard (1999), com ênfase no sistema político dos Nuer. Ou ainda na crítica de Edmund Leach (1996) aos sistemas sociais equilibrados, quando as diferenças ecológicas são acionadas para promover as identidades estruturadas fora dos princípios da cultura como entidade fechada.

Antropólogos e outros cientistas de inclinação mais humanista têm se preocupado em restaurar a “essência humana” ausente nas explicações sociobiológicas e etológicas. Como observou Eisemberg (1972), os cientistas humanistas acentuam “a natureza humana da natureza humana”, substituindo a antiga noção de espírito pelo que tem sido chamado de “aptidão para a cultura”. Com a consolidação das correntes do relativismo cultural, o território e o ambiente ao invés de serem determinados em grande medida pela natureza, estariam vinculados a práticas locais de construção simbólica da natureza. As análises examinam os territórios ocupados e defendidos pelos sujeitos como um conjunto de representações, em que as regiões geográficas não são tanto distintas entidades físicas, mas organizações discursivamente construídas, que apontam para modalidades e necessidades sociais (Appadurai, 1988). Os trabalhos etnográficos se voltam, sobretudo, para a descrição e interpretação de alguns dos caminhos encontrados pelas pessoas para perceber o ambiente em que habitam, investindo ali significados primordiais de suas culturas (Basso, 1996; Abu-Lughod, 1986).

A abordagem da teoria de territorialidade que queremos empreender com esse trabalho parte de pressupostos renovados, que colocam a conduta territorial não como aspecto secundário a ser entendido mediante associações com outros elementos da vida social. Entendemos que os relacionamentos que as pessoas constituem com o território em que vivem são um fator chave na compreensão de suas identidades e dos sentidos que conferem ao mundo. Desse modo, podemos apresentar ao leitor a definição inicial de territorialidade, que num primeiro momento parte da concepção biológica desse conceito, contudo encontra-se também aberta para sínteses interdisciplinares, que muito nos inte-

ressam. Pela concepção de Little (2002), seguindo inspirações de Sack (1986), a territorialidade é o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território” ou *homeland*.

Com o propósito de expandir essa acepção a partir das experiências territoriais contextualizadas dos Kaiabi, reconhecemos que, embora todos os grupos manifestem sua territorialidade mediante distintos graus e intensidades, sua consolidação somente se evidencia a partir de processos sociais e históricos bem definidos, não existindo essa ideia de territórios naturalizados constituídos a partir de raízes profundas (Glissant, 2005). Por conseguinte, os territórios não se encontram limitados por características físicas ou culturais, possuindo assim, uma propensão a serem constantemente redefinidos em processos de circulação de significados, nas relações com o ambiente circundante e com outros grupos. Nesse sentido, ao invés de tratarmos o ambiente natural como algo que as pessoas utilizam para extrair os recursos necessários à sua sobrevivência, ou que possuem e são colocadas sobre, priorizamos seu caráter relacional que, antes de qualquer coisa, circunda e interage com os indivíduos. Seguindo, pois, pela perspectiva antropológica, conferimos especial importância à aproximação etnográfica para entender esses processos de choques, sentimentos, memórias e transformações com outras territorialidades, nos aproximando dos significados manifestos pelos sujeitos nas atitudes de afirmações étnicas mais recentes via território.

A caminho de uma síntese socionatural

A fim de trabalharmos com uma antropologia territorial que considere legítimas as relações entre pessoas e natureza, faz-se necessário um intercâmbio profundo e cuidadoso entre as chamadas ciências sociais (com os significados do mundo social) e naturais (incorporando elementos do mundo biofísico). Trata-se de uma tarefa complicada em virtude da já consagrada separação epistemológica e institucional entre as duas “áreas do conhecimento”. Por essa razão, tal tipo de iniciativa demanda certas mudanças paradigmáticas na prática científica concernentes aos planos ideológico, metodológico e conceitual, principalmente ao se pensar a ciência como uma prática discursiva voltada a alcançar determinados interesses.

Ainda que reconheçamos limitações quando tomamos como consolidadas as premissas contidas nas dualidades decorrentes da oposição natureza e cultura, as análises presentes nesse trabalho operam constantemente nos interstícios dessa discussão, contudo sem sugerir necessariamente o abandono radical da dicotomia. Uma saída que se mostra razoável com a nossa proposta analítica e com a situação vivenciada pelos Kaiabi consiste numa alternativa àquela concepção de pensarmos que as pessoas estão separadas do mundo, de seu ambiente ou território e sobre ele agem de forma proativa, baseados em princípios culturalmente estabelecidos. Não estamos contrários à ideia de que as pessoas pensem de forma abstrata o mundo, mas a favor de que o mundo tenha sentido porque existimos e agimos antes de teorizarmos sobre ele. Procuramos dar ênfase às múltiplas maneiras usadas pelos Kaiabi para modificarem historicamente seu ambiente natural, mantendo o vínculo territorial, diante das constantes investidas da sociedade nacional. A ideia aqui é seguir pelas interpretações que a etnografia dos mundos vividos pelas pessoas nos oferece (Ingold, 2007b), incorporando aportes de outras disciplinas que por ventura estejam convencionalmente localizadas seja do lado da natureza ou da cultura, a fim de produzir análises centradas em modelos unificados relativos às dinâmicas dos sistemas sociais e naturais. Ao adotar o conceito de “agente natural”, introduzimos as forças da natureza como atores não antropomorfizados nesse processo, que também “atuam” na modificação de uma dada realidade, mas que diferem substantivamente dos atores sociais, uma vez que agem movidos por outros tipos de causas.

Delimitação biogeográfica

Estabelecer o recorte geográfico estratégico que nos permitirá examinar de forma adequada os principais movimentos que alcançaram os domínios territoriais habitados pelos Kaiabi é o primeiro passo a ser realizado, admitindo-se principalmente que os diversos atores sociais e naturais operem em variadas escalas analíticas. Elegemos, portanto, a faixa de terras compreendida entre os rios Xingu e Tapajós, que se constitui como uma ampla área florestal da hileia amazônica, situada inteiramente em território brasileiro. Desse modo, utilizaremos o conceito de “região” fazendo referência a um conjunto de relações

Kaiabi. A partir das cartas hidrográficas, o rio Teles Pires está inserido na bacia do rio Tapajós, pois apesar de não se constituir exatamente como um de seus afluentes, é um dos seus formadores, juntamente com o rio Juruena. Será na Barra do São Manoel (ponto em que se encontram e desembocam as águas do rio Teles Pires – a leste – e do rio Juruena¹ – a oeste) que temos a origem do rio Tapajós, com suas águas marcadamente esverdeadas. O rio Teles Pires tem suas nascentes localizadas nas Serras Azul e do Finca Faca, próximas à cidade de Paranatinga, no sudeste do estado de Mato Grosso. Até que se tivesse um conhecimento completo do curso desse rio, nas primeiras décadas do século XX, ele era conhecido em seu alto curso como rio Paranatinga e em seu baixo curso como rio São Manoel, ou rio das Três Barras. Ainda hoje os moradores próximos a esses locais – e algumas cartas hidrográficas – nomeiam o Teles Pires por essas designações.

A bacia do rio Teles Pires atravessa uma região de transição entre as paisagens abertas do Brasil Central e a grande massa florestada da Amazônia. A região a ser enfocada é uma transecção com grande variedade de ecossistemas: o predomínio de formações vegetais savânicas da porção sul cede lugar, na parte central, à vegetação de transição, para ser substituída, no extremo setentrional, pela densa floresta tropical ombrófila, caracterizada por considerável diversidade de fauna e flora. Certamente essas formações não apresentam configurações homogêneas ao longo do curso do Teles Pires, ocorrendo com frequência entre elas áreas arenosas, de mangues e terrenos alagados, distribuídos de maneira pouco uniforme.

Ao percorrer uma extensão total de 1.431km, dos 15° de latitude sul até os 7° também de latitude sul, cruzando a faixa de terras Xingu-Tapajós, no sentido sudeste-noroeste, o rio Teles Pires proporciona diferentes tipos de configuração em sua própria fisionomia hidrográfica, além de apresentar diversas formas vegetais, de relevo e ocupações humanas. Para melhor localizar as formações de

1 Segundo Henri Coudreau (1977), expedicionário que viajou pelo rio Tapajós, em 1896, o rio Juruena era conhecido como alto Tapajós pelas fontes oficiais daquela época. Teria recebido o nome de Juruena mais recentemente, por volta de 1930, em razão de possuir um fluxo bem parecido com o do rio Teles Pires, o que desqualificava este último para ser afluente do primeiro. O fato é que nessa época não se sabia ao certo a extensão e a origem do rio Teles Pires, como explicarei adiante.

de maior largura. Ocorrem as formações vegetais de transição Cerrado-Floresta Tropical, ocupando principalmente áreas de chapadas e de topografia mais plana. Nessa etapa, o rio rompe a Serra dos Apiacás, apresentando maior declividade e, conseqüentemente, uma quantidade maior de cachoeiras, pequenos travessões e corredeiras. A presença de ilhas fluviais de grande porte é outra característica marcante do médio curso (IBGE, 1991; Projeto RadamBrasil, 1981).

De montante à jusante, seus principais afluentes são: rio Caiapó, rio Peixoto de Azevedo, rio Cristalino, rio São Benedito, rio Cururuzinho ou Cururu-Açu (pela margem direita) e rio Verde, rio Paranaíta, rio Apiacás, rio Ximari (pela margem esquerda). Em seu curso geral, a distribuição das expressões da vegetação evidencia que há uma ampla biodiversidade, que se reduz do norte para o sul da bacia do rio Teles Pires, à medida que vai se distanciando do bioma² amazônico e se aproximando do Cerrado. Essa complexa rede de rios e igarapés possibilitou, ao longo dos séculos passados, a muitos grupos indígenas de ali habitarem, comercializarem e travarem conflitos pelo uso ou controle de determinados recursos ou porções de terra, que significavam, de alguma maneira, uma afirmação de sua territorialidade.

Ocupações antigas

Poucos ambientes terrestres escaparam de algum nível de interferência antrópica (Balée, 1998; Stahl, 2008). A despeito da visão romântica que permeia boa parte do senso comum, acerca do caráter prístino e homogêneo da Floresta Amazônica, as paisagens dessa região são caracterizadas pela diversidade e pela longa convivência com seres humanos. Não se sabe ao certo a partir de que período a Floresta Amazônica passou a ser ocupada pelos grupos humanos. A própria história da chegada do homem ao continente americano continua bastante controversa e apoiada em teorias de caráter consideravelmente especulativo (Dewar, 2004). Muitas disciplinas científicas estudam e proporcionam hipóteses sobre a dinâmica desses deslocamentos humanos, como a arqueo-

2 O termo bioma será aqui entendido no sentido utilizado pela ecologia natural, como unidade biológica composta por diversos ecossistemas restritos a um espaço geográfico e definidos por características comuns de macroclima, vegetação, solos e altitude.

logia, a etnografia, a linguística, a genética, a paleoecologia, entre outras. No tocante à Amazônia, estudos contemporâneos indicam que ao invés de uma floresta tropical intocada, algumas áreas são mais bem compreendidas como paisagens “domesticadas”, dramaticamente alteradas por grupos indígenas no passado. Tem sido verificado um elevado grau de desenvolvimento social e tecnológico a partir do início da era cristã, que levou a modificações no potencial dos grupos humanos no que se refere à transformação da paisagem. Indicativos de queimadas antropogênicas, assentamentos, montículos, ilhas de florestas antropogênicas, diques circulares, terra preta, campos elevados, redes de transporte e comunicação, estruturas para manejo da água e da pesca, entre outros, apontam para o estabelecimento de sociedades organizadas e com relativo grau de complexidade (Erickson, 2008; Heckenberger 2007; Neves, 2006). A baixa disponibilidade e espacialidade dos dados constituem-se nos principais entraves para as pesquisas que buscam lançar alguma luz sobre o passado pré-colonial da Floresta Amazônica. A insuficiência de dados faz com que a delimitação de grupos humanos distintos, a partir de peculiaridades culturais e sua respectiva correlação com o domínio de tecnologias e um determinado nível de organização social, ainda não seja bem definida, apesar de o esforço acadêmico recente ter resultado em avanços significativos para algumas localidades.

A bacia hidrográfica do rio Teles Pires, como tributária do rio Tapajós, se insere numa área de considerável interesse para a arqueologia brasileira. Nessa ampla região realizaram-se, em épocas pré-coloniais, diversificados processos culturais, dos quais alguns têm sido mais intensamente investigados, a partir de abordagens teóricas variadas. Tais estudos vêm proporcionando campo para discussões clássicas da arqueologia brasileira e sul-americana, tais como: a antiguidade pleistocênica da ocupação humana na América do Sul; as expansões das culturas “neolíticas” amazônicas de grupos falantes de línguas tupi-guarani e arawak, com a difusão da tecnologia cerâmica, das línguas, do cultivo e do estabelecimento das grandes aldeias; a ocorrência de contatos culturais entre grupos culturalmente diversos e a emergência de padrões sociais complexos.³

3 Exemplo do elevado potencial arqueológico da região é o Sítio Arqueológico Pedra Preta, localizado próximo a Paranaíta (MT), constituído por um afloramento de granito que

Mesmo quando é possível traçar a localização espacial desses grupos indígenas, essas informações não indicam nem de perto a grande mobilidade que certamente tiveram ao longo dos anos, pelos mais variados motivos, em especial aqueles grupos falantes de línguas do tronco tupi (Métraux, 1950). Antes do contato com os europeus, os grupos indígenas da Amazônia tinham por costume realizar diversos tipos de movimentos espaciais, não possuindo limites rigidamente definidos para seus territórios. De expedições nômades de caça e coleta a migrações grupais, de fugas ou guerras com outros inimigos a busca por lugares sagrados, de pesquisas por materiais para trabalho ou roças a simplesmente viajarem para conhecer, essas eram algumas das razões que impulsionavam os grupos amazônicos a uma constante mobilidade e reterritorialização. Assim, quando me proponho a localizá-los inicialmente de maneira estática nessa faixa Xingu-Tapajós, minha ideia está voltada para se iniciar uma análise territorial que permita evidenciar os diversos fluxos humanos e territoriais (não apenas de grupos indígenas) que se direcionaram para essa região, e como passaram a afetar paulatinamente a territorialidade dos Kaiabi.

A partir do início do século XVIII, documentos de agências oficiais, estudos etnográficos e linguísticos vêm tornando possível identificar alguns grupos indígenas que habitavam essa faixa espacial Xingu-Tapajós, que se insere no contexto mais amplo de Amazônia Centro-Meridional, segundo as áreas etnográficas propostas por Melatti (2002). Os Munduruku merecem destaque especial, uma vez que exerceram, durante muito tempo, grande domínio demográfico, territorial e cultural em boa parte dessa região, em particular do alto Tapajós, bem

emerge em meio à floresta circundante, no qual podem ser observadas inscrições rupestres de baixo relevo. Uma das características marcantes dessa expressão rupestre é a grande proporção das figuras, que correspondem a recursos gráficos de diferentes combinações, compondo motivos classificados como biomorfos (antropomorfos, zoomorfos e fitomorfos), além de figuras geométricas. O Sítio da Pedra Preta e outros sítios na região da bacia do rio Teles Pires, ainda não foram estudados de maneira a serem contextualizados no tempo, mediante datações; nem tampouco é ainda possível atribuí-los a uma determinada ocupação pré-colonial. Até o momento, ainda não foram realizadas pesquisas arqueológicas que envolvessem prospecções sistemáticas mais profundas e escavações que fornecessem dados sobre a cultura material, de forma a permitir a progressão dos estudos (Fonte: Prefeitura Municipal de Paranaíta).

como do médio e baixo Teles Pires (Murphy, 1960). Bastante temidos em razão de sua capacidade militar por outros grupos habitantes desse domínio, pode-se mencionar os Munduruku como o principal grupo responsável pelas dispersões e constantes migrações dos demais grupos, antes do contato mais intensivo com as frentes de expansão do governo nacional.⁴ Vale ainda ressaltar que durante os primeiros momentos do período de extração de látex, os Munduruku mantinham sua hegemonia enquanto grupo guerreiro e caçador de cabeças, mesmo inseridos no mercado da borracha e trabalhando para os seringalistas locais.⁵ Entre os grupos hostis aos Munduruku, temos os Kaiabi, os Apiaká, os Canoeiros, os Panará. Como outros habitantes dessa região em sua porção leste, temos os Juruna e os Suyá, com também uma considerável presença dos Krenacore e Kayapó, mais a nordeste. Mais ao sul temos os Nambiquara, os Bakairi, os Xavante e os Beißos-de-Pau.

Sobre a etnologia amazônica

Até o início da década de 1970, os estudos preferenciais para a etnologia amazônica se direcionavam quase exclusivamente para a validação de hipóteses da chamada ecologia cultural, onde o social é determinado pelo natural, e os povos indígenas amazônicos são considerados como sujeitos passivos de seu destino e dos desígnios da natureza (Meggers, 1971). Tudo isso fez da Amazônia uma região marginalizada do mundo e, ao mesmo tempo, uma área com limitada influência no pensamento antropológico como um todo. Prevalencia, assim, uma espécie de idealismo sociológico em que a sociedade era concebida como uma entidade que não necessitava de uma análise etnográfica mais qualificada

4 Certamente outros motivos são também relevantes para essas migrações tais como: cisões internas, busca por alimentos e melhores condições para agricultura, movimentos messiânicos, entre outros. Destaco aqui a influência dos Munduruku, mais para enfatizar esse fator do contato entre os grupos indígenas dessa região, que teve forte impacto na territorialidade de todos aqueles que habitavam essa porção mais próxima aos rios Teles Pires e Tapajós.

5 Segundo Murphy (1960), ao final do século XIX, os Munduruku, a fim de terem acesso aos bens manufaturados, atuavam muitas vezes como mercenários a serviço dos brancos.

(Steward, 1948). Devido principalmente à organização política e estratificação social pouco elaboradas dessas sociedades, pelo menos em comparação aos estudos clássicos, os ameríndios amazônicos se enquadravam muito bem nessas ideias de que sua ocupação territorial seria uma resultante milenar de processos biológicos de ajustamento à baixa capacidade de sustentação do ambiente. Essa imagem que a antropologia e a arqueologia auxiliavam a propagar desenhava a Amazônia como uma área cultural habitada somente por sociedades arcaicas, sem história e congeladas no tempo. Com estudos mais recentes de Anna Roosevelt (1993), temos um rompimento com as ideias de natureza hostil e limitante ao desenvolvimento sociopolítico

Nas últimas quatro décadas, esse potencial para a complexificação da Amazônia vem se intensificando. O surgimento das primeiras organizações indígenas, juntamente com uma maior participação da sociedade civil organizada, vêm proporcionando um grande impacto nesse estado de coisas. Essas organizações reivindicavam, através de vários meios, o direito dos indígenas de serem atores realmente influentes para decidirem sobre seu próprio futuro. Tal tipo de reação teve uma repercussão direta sobre os trabalhos antropológicos, que repentinamente se viram implicados em refletir sobre os discursos indígenas que tinham sido traçados precisamente por ideias ocidentais e colonizadoras, elaboradas a partir de premissas hegemônicas de dominação em diversos níveis.⁶ Ao mesmo tempo, o número de antropólogos iniciando trabalho de campo nas terras baixas aumentou sensivelmente, proporcionando melhores arcabouços teóricos e metodológicos se comparados aos das gerações anteriores.

Os estudos amazônicos apresentavam novos problemas que necessitavam de perspectivas originais para serem tratados. Do ponto de vista antropológico, estabelecer um fim à marginalização da Amazônia significava uma adaptação das ferramentas epistemológicas herdadas de substratos etnográficos externos para então descrever um novo fenômeno sociológico e as instituições presentes

6 Sobre essa tensão entre antropologia do Norte e antropologia do Sul, considerando um novo realinhamento dos fluxos de poder acadêmicos na antropologia, autores como Esteban Krotz (1997), Gustavo Ribeiro e Arturo Escobar (2006) trazem reflexões bastante arejadas e importantes para o planejamento das antropologias mundiais voltadas para as demandas locais. Cf. também Barbosa de Oliveira (2007).

nas sociedades amazônicas, a partir de suas próprias peculiaridades. A principal fonte de reflexão na antropologia amazônica surgiu com a necessidade de descrever sociedades cujas estruturas não estão, a princípio, organizadas em torno de instituições que definem a natureza de laços sociais de integração coletiva, em contraste com instituições como aquelas de hierarquias por castas na Índia, por linhagens sociais na África ou por clãs entre os nativos australianos.

Em 1979, Anthony Seeger, Roberto Da Matta e Eduardo Viveiros de Castro sugeriram de se trabalhar a sociologia amazônica a partir de teorias indígenas da construção da pessoa e mais precisamente, através de caminhos de elaboração do corpo, numa tentativa de adaptar instrumentos teóricos então disponíveis na natureza dessas sociedades, as quais a morfologia social era definida por um baixo grau de institucionalização e divisões sociais. Eles sugeriram, portanto, que as culturas das terras baixas da América do Sul estabeleciam suas representações culturais e sociais na reprodução de pessoas mais do que na estruturação e reprodução dos grupos. Em resumo, os conceitos de pessoa e corpo constituíam a base para a sociologia amazônica.

Levar a sério o que diziam os índios significava reconhecer que o seu discurso escapa dessa divisão convencional entre sociedade e natureza. Assim, se a existência da pessoa individualizada (ideia do ser em essência), não faz sentido no contexto de formação da pessoa dos povos ameríndios da Amazônia, da mesma maneira o território não pode ser percebido como uma entidade objetiva, ou como um espaço a ser simplesmente habitado pelos seres humanos. Ao contrário do padrão moderno e individualizante de pessoa, o modelo amazônico nos aproxima mais daquela ideia de “divíduo” desenvolvida por Marilyn de Strathern (1998), em que sua identidade ou seu *self* jamais estão fechados, encontrando somente algum tipo de estabilidade quando incorporam e elaboram elementos externos. Particularmente os povos tupi teriam suas relações baseadas com o exterior, na guerra e na vingança (seguindo frequentemente o modelo da predação). A partir desse interesse na percepção do sujeito, surgido mais recentemente entre os pesquisadores da Amazônia, vários caminhos puderam definir renovadas estratégias de abordar os relacionamentos entre pessoas e natureza, tais como: estudos simbólicos, análises do discurso com relação ao cosmos e os seres que ali habitam, abordagens perceptivas inserindo marcadamente a

corporalidade, entre outros (Descola, 1994; Lima, 1996; Arhem, 1996; Gow, 1995). Nos últimos anos, observa-se a emergência de uma imagem da Amazônia indígena caracterizada pela ênfase na complexidade das formas sociais e na diversidade da fisionomia natural da região (como tentativa de superação de modelos explicativos monocausais – naturalistas ou culturalistas) em favor de uma apreensão mais matizada das relações entre sociedade e natureza.

Diante de influências mais marcantes de Roberto Cardoso de Oliveira (1978; 1996) e seu conceito chave de “fricção interétnica”, outra linha de estudos voltada particularmente para as identidades e o contato interétnico ganhou corpo, a partir da década de 1980.⁷ Com base em trabalhos que se tornaram clássicos – Roque Laraia (1978), Manuela Carneiro da Cunha (1986), João Pacheco de Oliveira Filho (1988) e Antônio Carlos de Souza Lima (1992) –, foi possível aos estudos indígenas amazônicos lançar mão de subsídios capazes de ir além das perspectivas de perdas culturais ou assimilação dos índios à sociedade dos brancos. Deslegitimando unidades mais rígidas de análise, tais abordagens permitiram reconhecer as identidades e os territórios indígenas como estatutos flexíveis, relacionais e inseridos num contexto pós-colonial globalizado (Hannerz, 1997). A partir de duras críticas às representações genéricas dos indígenas em sua pureza prístina e aos efeitos perniciosos da tutela, esses estudos abriram caminho para mudanças substanciais na Constituição Federal de 1988, no tocante às Terras Indígenas, assim como para o entendimento das “situações de contato” em que os grupos indígenas são sujeitos de seus processos históricos, levando-se em conta o surgimento de renovadas identidades até então silenciadas ou marginalizadas.

7 Os trabalhos de Fredrik Barth (2000), em particular seus conceitos de grupos étnicos e tipos organizacionais também proporcionaram desdobramentos similares.

O trabalho de campo

O primeiro contato que mantive com os Kaiabi do Teles Pires ocorreu em abril de 2005, antes ainda de me vincular ao doutorado em antropologia social pela Universidade de Brasília. Quando defendi o mestrado, morei na cidade de Alta Floresta (MT), assumindo o cargo de professor assistente na Universidade Estadual de Mato Grosso, até fevereiro de 2006, quando retornei a Brasília para ingressar no doutorado. Durante esse período, conheci propriamente os Kaiabi quando realizavam a apresentação de uma de suas danças típicas, no ginásio de uma escola pública de Alta Floresta. Conversei com lideranças, demonstrei meu interesse em saber mais sobre seu modo de vida e em fazer uma visita às suas aldeias. Os Kaiabi me informaram que possuíam uma casa na cidade, que era utilizada como base para os que estavam em trânsito, saindo ou chegando da aldeia. Esporadicamente fazia algumas visitas procurando saber um pouco mais sobre sua história de chegada ao Teles Pires, bem como as dificuldades maiores que estavam enfrentando.

Foi então, que ocorreu, em agosto de 2005, uma reunião solicitada pelos Kaiabi e organizada pelo Instituto Centro de Vida (ICV), para tratar de problemas relativos aos conflitos na Terra Indígena Kayabi, quando os próprios índios pediram a minha presença. Com o comparecimento de representantes da Funai, Ibama, Ministério Público e outros setores interessados da cidade, os Kaiabi expuseram de forma contundente as pressões que vinham sofrendo de distintas frentes para abrirem mão do direito à demarcação de sua reserva. Ressaltaram que os conflitos com invasores não índios vinham se acirrando e temiam por algum tipo de reação mais violenta. Dessa forma, requeriam auxílio das autoridades competentes.

A partir dessa reunião, comecei a perceber que os assuntos territoriais eram os que mais faziam com que os Kaiabi rendessem boas conversas. Quando perguntava sobre seus rituais e sua cultura, faziam comentários pontuais e constantemente me diziam para conversar com os mais velhos. Procurei trabalhos etnológicos a respeito dos Kaiabi, a fim de me inteirar mais sobre sua história e seus costumes. Contudo, vim a saber que tirante a monografia produzida por Georg Grünberg (no rio dos Peixes, na década de 1960) e as pesquisas de Travassos e Oakdale (no Xingu, nas décadas de 1980-1990) não havia nenhum outro

trabalho de cunho acadêmico sobre os Kaiabi e muito menos sobre os Kaiabi do Teles Pires . O trabalho de Grünberg, ainda que tivesse sido realizado num momento conturbado da transferência dos Kaiabi do rio dos Peixes para o Xingu, oferece aportes históricos bastante interessantes, além de referências bibliográficas valiosas que tive oportunidade de consultar para começar a expandir minha abordagem a respeito de seu território de ocupação antiga. Com relação à cosmologia e aspectos rituais da cultura, Oakdale e Travassos também serviriam como fontes a serem posteriormente utilizadas. No entanto, informações mais concisas sobre os movimentos territoriais dos Kaiabi, sua vinculação ao Teles Pires e as transformações em seu sistema social praticamente não existiam, ou no máximo existiam como elementos isolados em descrições de expedicionários, viajantes ou missionários.

Antes de mudar para Brasília, tive uma reunião com os Kaiabi, quando lhes disse que tinha interesse em fazer o meu trabalho de doutorado com eles, contudo não tinha ainda decidido o tema da pesquisa. A principal demanda a ser colocada nessa reunião dizia respeito a algum trabalho que pudesse auxiliá-los a tornar visível a situação que estavam vivendo e pudesse contribuir para alcançarem a demarcação. Dessa forma, elaborei um pré-projeto de pesquisa voltado a tratar da questão territorial, mas ainda não sabia ao certo quais seriam os principais conceitos, a metodologia e também se iria agradecer aos Kaiabi.

Em agosto de 2006, realizei a primeira visita de dez dias à aldeia Kururuzinho, acompanhado do chefe de posto Clóvis Nunes, tanto para apresentar algumas ideias preliminares aos Kaiabi, ouvir mais de perto suas histórias e reivindicações como ainda solicitar a permissão da comunidade para fazer o trabalho de doutorado com eles. Procurei então conversar abertamente com todas as famílias, sem me preocupar demasiado em direcionar os assuntos. Os temas que mais se destacavam eram o território e os conflitos. Através das conversas com os mais velhos pude conhecer mais sobre os processos de mudanças territoriais sofridos pelos Kaiabi, a forte relação de pertencimento que manifestam com essa região do baixo Teles Pires e com os mais novos foi possível saber sobre os conflitos, os principais invasores e as estratégias que a comunidade vinha tomando para conseguir a demarcação da Terra Indígena. Procurei sistematizar, ainda na aldeia, as principais informações e fiz uma breve exposição aos Kaiabi, numa reunião de fechamento,

novamente reforçando meu interesse em trabalhar com eles e apresentando uma proposta de pesquisa voltada para compreender essa ligação com o Teles Pires e analisar os conflitos que estavam vivenciando. Os Kaiabi concordaram em me aceitar, dizendo que o trabalho seria avaliado em todos os nossos encontros.

Meu encontro seguinte com os Kaiabi aconteceria nove meses mais tarde, em maio de 2007. Durante este período, aprofundei-me na literatura etnológica, na busca por documentos oficiais e de autores que tratassem da questão territorial e ambiental pela perspectiva da antropologia e de outras áreas do conhecimento. Assim, escrevi um projeto para a Funai, a fim de conseguir a autorização para o ingresso em Terras Indígenas. Com a autorização expedida, passei 40 dias em campo, entre a cidade e a aldeia, escutando histórias, visitando lugares sagrados, participando do dia a dia dos Kaiabi e também coletando informações sobre os possíveis envolvidos no conflito. A partir de abril de 2008 iniciei os trabalhos de mapeamento participativo, anotando os principais topônimos, as narrativas a eles relacionadas e comecei a elaborar junto com os Kaiabi mapas de recursos, aldeias antigas e invasões presentes em suas terras. Essa visita durou aproximadamente 30 dias. Quando retornei ao Kururuzinho, em julho desse ano, já estava com a proposta de ir ao Parque do Xingu conversar com os mais velhos e ouvir diretamente histórias de vinculação ao Teles Pires e da transferência que sofreram por intermédio dos irmãos Villas-Boas. Assim, fiquei uma semana em Alta Floresta e duas semanas no Teles Pires, revisando alguns dados constantes nos mapas e logo me dirigi ao Xingu, onde visitei nove aldeias Kaiabi, além dos postos Pavuru e Diauarum, e lá permaneci por 20 dias. Tendo trabalhando exaustivamente as relações territoriais dos Kaiabi nesse período, deixei para finalizar estrategicamente a parte dos conflitos em agosto de 2009, quando busquei uma aproximação mais efetiva com os atores envolvidos e passei três semanas na cidade de Alta Floresta.

Organização do livro

Com o objetivo de compreendermos as principais concepções dos Kaiabi sobre tempo e espaço iniciarei este trabalho apresentando uma série de informações sistematizadas a partir do cruzamento de relatos escritos e histórias orais a respeito do passado que combina elementos míticos e históricos, sem maio-

res distinções. Tomando sempre como referência o viés territorial combinado com a etnologia, busco, no Capítulo primeiro, situar o leitor com os princípios cosmológicos mais marcantes que regem a interação dos Kaiabi com o espaço geográfico e na definição de sua identidade, considerando-se prioritariamente os relacionamentos com a alteridade. Somente assim, será possível acompanhar os desdobramentos ulteriores da territorialidade Kaiabi.

No Capítulo 2, apresentaremos uma descrição historiográfica mais ampla referente às transformações profundas desencadeadas sobre o sistema territorial Kaiabi, desde meados do século XVIII até os dias atuais. Realizo uma revisão bibliográfica sobre as principais frentes econômicas que adentraram o território outrora habitado pelos Kaiabi e procuro situá-las a partir do momento histórico e por seus princípios “cosmográficos” que incentivaram suas progressões em direção a “terras inóspitas” do Brasil Central. Com o apoio de algumas fontes etnográficas, articulo esse choque de territorialidades com o sistema cosmológico dos Kaiabi, apresentado anteriormente, para analisar as principais transformações em sua territorialidade.

Com as bases históricas e cosmológicas fundamentadas, o Capítulo 3 trata de constituir uma análise sincrônica de como os Kaiabi vêm encontrando formas renovadas de manifestarem sua ligação com o ambiente do baixo Teles Pires. A partir de uma etnografia voltada aos relacionamentos diários daqueles que vivem no Teles Pires e também à memória dos ocupantes do Xingu, o objetivo é produzir um conhecimento relativo às emoções ecologicamente fundadas com uma região. Utilizamos a perspectiva de *dwelling* de Tim Ingold (2000), como alternativa fenomenológica às concepções separatistas entre sujeito e mundo, para entender esse modo lateralizado dos Kaiabi de se relacionarem com o ambiente e constituírem seu território.

Com os mapas elaborados juntamente com os Kaiabi, o Capítulo 4 oferece um aporte cartográfico às conclusões do Capítulo 3 acerca da importância territorial e da ligação afetiva com o Teles Pires. Em desafio a alguns princípios clássicos da cartografia convencional, a proposta é apresentar mapas que não estejam desconectados da forma como as pessoas conduzem suas vidas, interagindo movimentando e ressignificando diariamente o ambiente circundante. Este capítulo serve ainda como transição de uma abordagem perceptiva das re-

lações entre os Kaiabi e o ambiente que habitam, realizada anteriormente, para outra de caráter político, discursivo e relativo à luta por direitos territoriais, em particular a demarcação integral de suas terras.

O Capítulo 5 fecha este trabalho a partir do estudo do conflito socioambiental relativo à Terra Indígena Kayabi. Sustentada em princípios da ecologia política e aliada à prática etnográfica, a análise se desenvolve seguindo as percepções territoriais dos principais envolvidos, buscando, acima de tudo situar historicamente as perspectivas, demandas e estratégias com aspectos morais e identitários. Apresentamos o conflito em termos de choques de percepção a respeito dos modos mais adequados dos distintos grupos humanos se relacionarem com a natureza. Com esse propósito, é possível oferecer informações elaboradas que nenhum dos participantes do conflito possui e quiçá propiciar um encaminhamento mais razoável, considerando as expectativas das partes, sem tratá-los como heróis ou vilões da história mais recente de ocupação das terras ao norte de Mato Grosso.

Apresento, no corpo do trabalho, um ensaio fotográfico no intuito de ilustrar parcela dessa trajetória de compreensão da vinculação territorial entre os Kaiabi e o rio Teles Pires, a partir de abordagens distintas e complementares.



1

Apresentação dos Kaiabi: Território e etnologia

As terras baixas que compõem o cenário dos dois principais rios formadores do Tapajós se configuram como uma região de marcada influência cultural tupi. A análise das categorias diante das quais os Kaiabi elaboram sua relação com o passado, combinada aos registros escritos, indica que a historicidade indígena é formulada no interior do conjunto simbólico tupi, na medida em que ressalta a ambivalência da relação com o Outro, concebida como absolutamente necessária para a afirmação da identidade, ainda que seja consideravelmente arriscada. Em termos gerais, as sociedades do tronco tupi são caracterizadas como povos agricultores, que tendem a ocupar áreas cobertas por florestas, fundando aldeias grandes e de caráter permanente, avançando pelo território em ritmo lento, buscando regularmente manter algum tipo de relação com suas ocupações anteriores (Laraia, 1986; Noelli, 1996).

A organização social vem sendo qualificada por alguns antropólogos como patrilinear, poligínica e patrilocal, com ocorrências não raras de uxorilocalidade e casos mais incomuns de existência de metades exogâmicas e antropofagia (Laraia, 1986). A busca pela “Terra sem Males”, como há muito mostrou Alfred Métraux (1950) fazendo alusão aos tupi do litoral, apesar das características messiânicas, não estava diretamente ligada à chegada dos europeus. Recebeu mais de uma interpretação, como a de Pierre Clastres (1988), que seria uma forma de evitar a formação de uma nova organização política centrada num crescente poder do chefe da comunidade. A liderança na aldeia costuma estar vinculada exclusivamente ao carisma e à capacidade agregadora do chefe. O casamento entre primos cruzados, juntamente com as obrigações inerentes à relação entre sogro e genro, se constituem como práticas centrais de consoli-

dação da unidade social mais importante: a família extensa (Fernandes 1970; Schaden 1962). A cisão radical entre os domínios político e religioso é um traço tupi-guarani marcante, segundo Hélène Clastres (1978). Tais povos são conhecidos pela aparente baixa elaboração de sua morfologia social e política, combinada a um rico e complexo universo cosmológico. Com relação às sociedades tupi-guarani, podemos ainda acrescentar a predominante tendência às manifestações performativas, em particular o xamanismo, e dinâmicas abertas a incorporações e elaboração de eventos exteriores contingentes (Viveiros de Castro, 1986).

Os Kaiabi se constituem num dos grupos tupi centrais, falantes de uma das línguas pertencentes à família linguística tupi-guarani. A enorme dispersão dos povos tupi-guarani por uma imensa área geográfica, conjugada a um longo isolamento, provocou diferentes transformações em seus sistemas de crenças. Alfred Métraux (1950) sugeriu que a área original de dispersão dos tupi-guarani estaria compreendida entre a margem direita do Amazonas, o Paraguai, o Tocantins e o Madeira. Devido às difíceis vias de acesso às terras anteriormente ocupadas pelos Kaiabi e pelo pouco interesse que manifestavam no contato com os representantes da sociedade nacional, eram dentro de seu território quase completamente desconhecidos de nossa etnologia. Contudo, sabe-se que o rio Teles Pires está indissociavelmente ligado à criação mítica e à afirmação territorial dos Kaiabi. Não se tem notícia de outros índios que houvessem disputado esse rio com eles. Sua presença sempre foi registrada em seu alto, médio e baixo cursos, e, ainda no rio dos Peixes, afluente do Arinos.

Partindo de uma incursão em fontes que tratam do modo de habitação e organização espacial dos Kaiabi, pretendo aqui apresentar a base etnológica para todo esse trabalho, orientando-me sempre pelo viés territorial. Ainda que alguns desses costumes tenham sido transformados em razão dos contatos com as frentes econômicas, é possível reconhecer em muitas atitudes mais recentes dos Kaiabi um acesso renovado à memória coletiva do grupo e aos componentes emocionais e ecológicos concernentes ao território que consideram sagrado. Portanto, esse capítulo deve ser entendido como uma apresentação dos Kaiabi, de sua intrincada cosmologia e das relações e artifícios que vêm estabelecendo com o ambiente envolvente desde há muitos anos.

Orientação espacial

Se existe um ponto central de percepção do espaço territorial para os Kaiabi é o *wyri* ou *household*. O *wyri*, enquanto instituição social, está materialmente representado pela casa ou maloca de duas águas (*o'koo*), de planta baixa retangular, que invariavelmente é edificada por homens e habitada por uma família extensa (Grünberg, 2004: 119). Constitui-se como o centro do sistema topográfico do qual os Kaiabi organizam suas atividades e normalmente se localizavam de 4 a 7 km uma da outra (Oakdale, 2005: 46). Além da casa, existem outros círculos concêntricos que dela vão se afastando, passando pela roça, até alcançar a floresta mais distante. A floresta não é considerada um espaço selvagem oposto à área socializada da casa. Na prática, apesar da aparente homogeneidade, a floresta é também considerada como dividida em espaços concêntricos e repleta de espaços de sociabilidade. À medida que gradualmente ganham distância do centro, formado pela casa, os espaços externos se tornam menos socializados e menos hospitaleiros, podendo apresentar mais perigos. As áreas de coleta intensiva situadas bem próximas à casa, fazem o primeiro círculo concêntrico da floresta. As roças podem se situar dentro das áreas de coleta ou em pontos mais afastados, podendo levar algumas horas de caminhada para serem alcançadas. Há outras grandes extensões dedicadas à caça e pesca diárias, que coincidem com outras unidades familiares vizinhas. Mais distantes e menos familiares existem áreas de expedição e caça, que os homens podem levar vários dias até alcançarem seus limites. Há ainda os territórios de parentes mais distantes e afins que os Kaiabi têm o costume de visitar. Os chamados espaços domesticados, assim o são na medida em que estão ocupados por parentes, afins ou mesmo outras etnias mais próximas como os Apiaká ou Bakairi, evidenciando também uma relação forte entre parentesco e território. Além desses espaços familiares mais distantes se estende um terreno ameaçador e hostil, onde mesmo os caçadores não se aventuram (território de perambulação). Não são espaços explorados de maneira corriqueira, são utilizados apenas por aqueles que saem já preparados para os riscos e as ameaças de perder sua humanidade.

Na exploração de áreas mais afastadas do *wyri*, os rios adquirem importância fundamental na orientação e definição do espaço tido como espaço de sociabi-

lidade e espaço de perigo para os Kaiabi. As direções acima e abaixo nada têm a ver com os pontos cardeais norte e sul, mas seguem o fluxo do rio, sendo as cabeceiras situadas acima e a embocadura abaixo. Os principais rios, igarapés, corredeiras, cachoeiras, lagos, montanhas têm nome. Sempre há também um nome genérico e um nome específico normalmente designado por alguma característica própria do lugar. A abundância de um animal ou vegetação nas suas margens, algum tipo de configuração visual peculiar, ou ainda alguma batalha que ali ocorreu são boas razões para escolher nomes para os cursos d'água e locais que margeiam os rios. Assim, o conhecimento dessa toponímia vai direto ao encontro do conhecimento prático do território por aqueles que caminham. As áreas geográficas familiares ou potencialmente familiares se constituem como um lugar destinado a ser habitado pelos "humanos". Partindo do *wyri*, que é tido como o lugar de maior segurança, até as áreas de perambulação, que apresentam maior perigo, os nomes são estabelecidos e prontamente inseridos numa rede de relações e narrativas que devem retornar à aldeia, proporcionando um movimento contínuo da sociedade entre o Outro e o Mesmo (Oakdale, 2005: 159).

O território passa, então, a ser composto por uma variedade de lugares com características particulares, que vão além dos recursos materiais necessários à sobrevivência do grupo. Funcionando como uma espécie de Terceiros no sentido peirceano, os nomes possibilitam que a memória do passado se faça viva, sempre que os Kaiabi mencionem ou passem por um lugar com qualidades específicas. O caso do velho Sikito, que vive do Posto Pavuru no Xingu, é bem emblemático, nesse aspecto. Depois de muito tempo vivendo no Xingu, sem precisar ir à cidade, Sikito foi acompanhar sua mulher num tratamento de saúde em Sinop. Chegando lá, conta que reconheceu imediatamente o local das antigas aldeias Kaiabi e sentiu muita tristeza ao lembrar que foi dali que ele e seus parentes foram retirados para serem transferidos para o Parque do Xingu. Seus netos contam que ele se emocionou bastante ao ver toda a região antes habitada pelos Kaiabi, convertida em campos de soja. Eu perguntei como ele havia conseguido identificar aquele local como região de morada dos Kaiabi, apesar de praticamente não existir mais floretas em volta de Sinop. Ele me respondeu que só de observar o rio Teles Pires pôde reconhecer que um pouco mais acima de Sinop

(rio acima) ficava a cachoeira do Makupa'iam (cachoeira da curvina), onde era a primeira habitação dos Kaiabi, depois de já terem descido um pouco o rio fugindo dos primeiros seringueiros.

A partir desses recursos de dar nomes e vivenciar os lugares, o território como um todo passa ser delimitado por uma rede hidrográfica, que em última instância determina a visão global do espaço territorial. Desse modo, o espaço territorial Kaiabi é arranjado de forma que a terra é moldada por uma sucessão de rios e igarapés que fluem na direção central, vindo tanto da direita como da esquerda, seguindo o fluxo de descida (Norte) do rio Teles Pires (Wiracing'y – rio da Garça Branca). Os cursos d'água que fluem da direita ou da esquerda são reconhecidos em sua relação com o Teles Pires como referência e correspondem analogamente e de modo invertido aos pontos cardeais leste e oeste, posto que norte corresponde ao sentido rio abaixo. Nas longas caminhadas que costumavam empreender por toda essa região do Tapajós-Xingu, o Sol e os rios que fluem para o Teles Pires sempre serviram de eixo orientador para os caminhantes Kaiabi. Tamanaú (ancião da aldeia Ilha Grande no Xingu) conta que quando os guerreiros ou caçadores caminhavam pela floresta, sempre se orientavam pela posição do Sol na mata fechada, já sabendo intuitivamente a localização dos rios menores e principalmente do Teles Pires. Outros artificios como fazerem incisões nos troncos das árvores com machados, quebrar galhos de espécies mais raras, os ajudavam a não ficarem perdidos na selva, acrescenta seu irmão Kuruné, que vive no Teles Pires. Essa é umas das razões pelas quais os Kaiabi tinham de parar de caminhar quando chegava a noite. Tanto por não terem um conhecimento mais acurado de como se orientar pelas estrelas, como também pela dificuldade de visualizar com clareza o céu, caminhando dentro da mata fechada. Assim, as principais categorias para definir as direções são rio acima e rio abaixo, tomando sempre o Teles Pires como eixo. Como povo marcadamente caminhante, as distâncias entre os Kaiabi são medidas de acordo com os dias de caminhada e as medidas de tempo mais longas são associadas às luas.

Mito e história

Boa parte dessas informações a respeito da orientação espacial e de relacionamento com o ambiente propriamente dito não encontra sentido algum desconectada da força de sua tradição oral e de sua eficácia ao atualizar seus principais valores através de histórias e narrativas míticas. Pela ênfase na tradição oral utilizada para reproduzir sua história, o artifício de dar nomes aos lugares serve de importante recurso mnemônico que auxilia os Kaiabi a não apenas se lembrarem de seu passado, mas também manterem viva até hoje a relação afetiva com a região do Teles Pires, conectando suas práticas presentes com aquelas vividas por seus ancestrais ou por seus heróis mitológicos. Assim, para melhor compreendermos a forma de organização territorial dos Kaiabi, bem como a força da ligação que manifestam com o Teles Pires, é importante recorrer inicialmente à algumas informações sobre seu sistema cosmológico.

Os Kaiabi concebem o cosmos como dividido em camadas sobrepostas, habitadas por uma infinidade de seres não apenas humanos, mas que vivem de forma muito parecida com os humanos. Há muitos tipos diferentes destes seres. Há os diversos “chefes de animais” ou “donos dos lugares”, os perigosos *anyang* e *mamáé* que roubam as almas dos homens, os heróis culturais (demiurgos) que ensinaram aos Kaiabi tudo o que sabem hoje, e os deuses *Mait*, os grandes pajés, que atualmente vivem no céu. Todos esses seres povoam os mitos e narrativas através dos quais os Kaiabi compreendem e atuam no universo em que vivem. Outra noção bastante importante na relação que os Kaiabi estabelecem com o cosmos e que define de modo contundente a ideia de pessoa, é que todo ser humano, assim como muitos animais, possui uma *i'ang*, conceito que podemos traduzir aproximadamente por “alma”. Os homens não são dotados automaticamente de uma *i'ang* ao nascerem. Eles a recebem junto ao nome, o que os incorpora de fato à sociedade em que vivem. A *i'ang* possui o estatuto de algo extremamente instável e que necessita de ser afirmada em diversos tipos de situações, normalmente voltadas para o conhecimento do mundo e da elaboração da alteridade, como explicarei melhor adiante.

Nessa relação constante entre pessoa e cosmos, os Kaiabi estruturam seu mundo ao reconhecerem que antigamente havia duas terras (*Awa*) antes da ter-

ra atual. A primeira foi destruída por uma enchente e passou a existir somente no mundo de baixo ou no fundo dos rios. A segunda terra subiu quando a primeira desceu e ficou lá no alto onde o céu se forma, chamado mundo de cima (*Iwak*). Esse segundo mundo de existência pode ocorrer quando o céu cai sobre a terra, reunificando os dois planos, mas destruindo tudo que fica embaixo. Nessa época em que céu e terra eram unificados viviam misturados com as pessoas humanas os poderosos *Mait*. As pessoas que viviam entre os poderosos *Mait* eram os ancestrais dos Kaiabi. Nessa época, os Kaiabi podiam desfrutar de muitos dos poderes desses seres, como o machado que trabalhava sozinho fazendo todas as tarefas da roça, sem seus donos terem de preocupar-se. Hoje, vive-se num terceiro mundo de existência, entre o fundo dos rios e o céu. Segundo os Kaiabi, seres mitológicos com poderes extraordinários de outras épocas desapareceram, mas não deixaram de existir.

Contudo, devido a um mal comportamento dos Kaiabi, os *Mait* resolveram mudar-se para o céu, quando uma nova separação entre céu e terra ocorreu. Esses seres atualmente habitam uma realidade diferente da nossa e de lá observam tudo que fazemos. Os xamãs, que viajam nos sonhos para outros mundos, podem dizer onde eles estão e contar sobre sua existência atual. Segundo as histórias antigas, quando o céu e a terra não ficavam em níveis diferentes, humanos, animais, objetos e espíritos não se diferenciavam uns dos outros. No momento atual, vestígios e seres dessa terra unificada vivem escondidos na floresta, nas beiras do rio, no horizonte e nas montanhas, esperando para voltar algum dia a viver junto com os humanos novamente. Para acessar mais diretamente essas concepções e como esta mais recente separação entre humanos e *Mait* aconteceu, o mito de como Tuiararé – um dos *Mait* mais poderosos – criou os Kaiabi é bastante revelador.

Tuiararé:

A origem dos Kaiabi¹

No começo de tudo, Tuiararé vivia na aldeia com seus parentes, mas só havia Tuiararé e a mãe dele. Não tinha mulher, só tinha mãe. Tuiararé estava fazendo peneira e pensando que já era tempo de se casar. Um dia Tuiararé saiu para o mato para colher taquari, bambuzinho e embirra. Fez um grande feixe, e no meio escondeu uma lagartixa que ia ser sua mulher. Ele não queria que a mãe visse.

Quando chegou em casa, Tuiararé pôs o feixe da taquara embaixo da rede. De noite, a lagartixa virava mulher e ia pra rede de Tuiararé dormir com ele. Quando o dia começava a clarear, a mulher virava lagartixa outra vez e se escondia debaixo da sujeira que Tuiararé ia ajuntando cada vez mais. Ele sempre estava pedindo pra mãe não varrer o lixo. “Mãe, deixa tudo do jeito que está; não limpa a casa não; deixa o cisco assim mesmo do jeito que está”.

A mãe não sabia de nada. Um dia depois que Tuiararé saiu, a velha pensou: “Por que meu filho não quer que eu varra a casa? Está tudo tão sujo. Eu vou mesmo limpar um pouco. Vou jogar fora uma parte desse monte de restos de taquara e embirra. É muito lixo. Quando mexeu no monte de sujeira, a velha viu o bichinho que morava lá debaixo do lixo. Como ela não sabia de nada, matou logo a lagartixa e jogou fora. Ela pensava que era bicho mesmo.

Tuiararé logo que chegou perguntou pra mãe: “por que você varreu o cisco? Você matou a minha mulher. Por isso é que eu não queria que você varresse a casa”. A velha respondeu: “Você não falou nada pra mim! Se eu soubesse, não tinha limpado a casa”. Toda noite, na rede, quando ia dormir Tuiararé ficava pensando em arrumar outra mulher. Um dia ele fez uma mulher com cera tirada das flechas. Depois chamou a mãe e disse: “Não deixe minha mulher fazer nada, não deixe ela sair no sol, chegar perto do fogo, buscar água no rio. Tudo que precisar, você faz sozinha”.

Certa vez, a velha cansada de trabalhar sozinha pediu à mulher do filho que fosse buscar água pra ela dizendo: “Não sei por que meu filho não quer que você me ajude. Eu já estou muito cansada”. E disse mais: “Aproveita enquanto meu filho não está

1 Por este ser, talvez, o mito mais extenso da cosmologia Kaiabi, são poucos os velhos que têm condições de memória apurada para narrá-lo na íntegra, até porque as variações entre os narradores são consideráveis. Desse modo, a linha narrativa me foi contada pelo cacique Atú da aldeia Kururuzinho, no Teles Pires, e alguns detalhes mais relevantes foram acrescentados a partir do velho Tamanaú e também de Chico, em entrevistas realizadas no Parque do Xingu. Informações complementares também foram adicionadas a partir do livro *Os Kayabi do São Manoel* (1989) dos irmãos Villas-Boas e do livro de Grümberg *Os Kaiabi do Brasil Central* (2004). Por fim, apresentei essa versão ao cacique Atú, quando ele sugeriu outras modificações que já se encontram aqui inseridas.

aqui, pra me ajudar”. A mulher do filho pegou a cabaça e foi buscar água. A mãe de Tuiararé não saiu de casa, ficou só esperando. Como a mulher do filho estava demorando, ela foi atrás saber o que estava acontecendo e encontrou a nora derretendo no meio do caminho. Depois a velha voltou pra casa e esperou o filho.

Chegando em casa, Tuiararé perguntou logo onde estava a mulher. A mãe dele respondeu que tinha mandado a nora buscar água, porque não sabia que ela não aguentava sol. “Mãe, por que você faz assim com as minhas mulheres? A primeira você matou. A segunda não podia trabalhar e você deu serviço pra ela. Mandou ela buscar água. Por que você faz assim? A minha mulher não era gente, era de cera. Ela não podia tomar sol”. Agora vou procurar gente de verdade, gente de longe”. Depois de falar assim, Tuiararé começou a arrumar suas coisas para viajar.

Não muito longe de sua aldeia Tuiararé encontrou outra gente. O pessoal mandou ele esperar comida. Era só beiju que eles tinham. Tuiararé comeu bastante e dormiu na aldeia dessa gente. No outro dia Tuiararé levantou cedo, e resmungou baixinho: “Essa gente parece caitetu, só come mandioca”. A filha do chefe queria casar com Tuiararé, mas ele não gostou dela. Quando o dia clareou numa vez, ele começou a arrumar as suas coisas pra continuar viagem. Já andando, começou a falar com ele mesmo: “Essa gente, é gente de verdade, mas parece porco, porque só come mandioca. Por isso o nome deles agora é taiteto (caititu)”.

Mais à frente Tuiararé encontrou outro caminho cortando seu. “Tem gente pra lá, disse ele, e eu vou visitar”. Chegando à aldeia, os moradores mandaram logo ele sentar: “Senta aí. Vamos conversar um pouco”. Tuiararé sentou e começou a conversar. Perto, num canto da casa, tinha uma velha socando milho. Tuiararé ouviu ela dizer: “Esse homem é muito falador. O melhor é matar e comer logo. Ele fala muito”. Tuiararé, ouvindo, deu até logo e se afastou rápido. Os homens da aldeia pegaram flechas e bordunas e correram atrás de Tuiararé, mas não o alcançaram. Tuiararé deu o nome de “Keivité” ou “Uira’ip” (gente brava – Munduruku) a esse pessoal. “Gente ruim, não deu nada pra mim. Só queria me matar pra comer”.

Não andou muito, Tuiararé chegou a outra aldeia. Os moradores deram mingau para Tuiararé beber, que disse baixinho pra ele mesmo: “Essa gente é muito boa”. Tuiararé achou que a comida era muito boa também. Ele foi convidado pra dormir na aldeia. Só no outro dia Tuiararé recomeçou sua viagem. Antes de partir Tuiararé deu o nome de Jaquerôm (cigarra), àquela gente que ele gostou. Disse ao pessoal que tinha comido bem, dormido bem.

A próxima aldeia, não ficava longe. Depois de curta caminhada, chegou ao caminho da aldeia dos “Yimamik” (Canoeiros). Tuiararé ficou algum tempo olhando a aldeia de longe. Disse depois: “Não vou entrar na aldeia assim não. Preciso me vestir bem”. Tuiararé colocou o colar de dente de macaco e outro de dente de gente. Além dos colares, Tuiararé se enfeitou com brincos nas orelhas e penacho na cabeça. Depois de se arrumar assim, acabou chegando na aldeia. Entrou na casa maior perguntando: “Onde está a rede dessa moça? Responderam: “A rede dela é aquela

lá”. Tuiararé sentou na rede da moça. Aí todo o pessoal da aldeia foi cumprimentar Tuiararé e ficaram conversando com ele. A mãe da moça perguntou a Tuiararé: “O que você veio fazer aqui?”. Tuiararé respondeu: “Eu vim com vontade de casar com a sua filha”. E continuou: “Se eu não posso, fala pra que eu fique sabendo logo”. A mãe observou: “Não sei se a minha filha vai gostar de você. Eu quero que você fique com ela”. E em seguida acrescentou: “A minha filha não sabe fazer nada. Não sabe fazer bem as coisas, mas você vai ficar com ela assim mesmo. Tuiararé então foi falar com o pai da moça. O velho, depois de ouvir tudo disse: “Eu não sei se a minha filha sabe fazer comida, se ela vai agradar você. Eu não sei nada, mas você pode casar assim mesmo”. Depois de conversar com os velhos, Tuiararé voltou para a rede da moça e conversou bastante com ela. A moça respondeu: “Eu não vou falar nada. Se você gostar de mim pode ficar. Não sei se você vai voltar logo pra sua mãe, ou se vai ficar bastante tempo aqui. Você que sabe”. Tuiararé disse que já teve duas mulheres, mas que a mãe deu cabo delas. “Foi por isso que eu vim”, falou Tuiararé.

Quando começou a amanhecer, a mulher de Tuiararé chamou o marido pra tomar banho de rio. Lá no rio Tuiararé viu um jacu numa árvore próxima. Espantado o jacu fez muito barulho. A mulher ficou com medo e voltou correndo pra aldeia. Lá falou para o pai que gente brava tinha matado o marido. Tuiararé, depois de tomar banho sozinho, voltou para a aldeia. Lá perguntou à mulher por que ela voltou correndo e deixou ele sozinho no rio. A mulher respondeu que ficou com medo, porque aquilo que fez barulho era gente e achava que ia matar os dois. Tuiararé riu e disse que aquilo não era gente não. “Gente é como nós mesmo”. O pai perguntou à filha o que Tuiararé tinha dito. Ela falou assim: “O meu marido está dizendo que aquilo que fez barulho lá no rio, não era gente não. Gente, disse ele, é igual, como nós mesmos, eu, você. É como nós mesmos”.

Mais tarde a mulher de Tuiararé disse que o irmão dela tinha um gavião e foi mostrar. Tuiararé falou que aquilo era coruja e não gavião. Falou: “Veja minha flecha, gavião tem pena assim”. Mais na frente viram outra coruja grande que era tida como gavião também. Tuiararé explicou que era coruja igual à outra. Depois do passeio, a mulher de Tuiararé foi dizer para o pai que aquelas aves da aldeia não eram gavião, mas coruja. Mostrou para o pai a flecha do marido, dizendo que as penas do gavião eram iguais àquelas da flecha.

Outro dia, Tuiararé estava na sua rede descansando, quando as mulheres da aldeia levaram comida pra ele. Deram côco de tucum, dizendo que era amendoim do grande; deram o côco de inajá dizendo que era amendoim pequeno. Tuiararé, depois de receber os presentes, começou a mostrar as coisas que ele tinha trazido. Primeiro mostrou o amendoim grande (*monovi’ú*), dizendo que aquele era o amendoim de verdade: “O que vocês têm é côco de tucum. Não é amendoim isso”. Depois mostrou o pequeno falando: “O de vocês é côco de inajá. Não é amendoim não”. Depois mostrou todas as outras coisas que ia plantar: batata doce, milho, mangarito, cará grande, cará pequeno, cará roxo, cará branco e outras plantas. De-

pois de mostrar tudo, disse às mulheres que tudo aquilo era comida boa, comida de verdade.

Um dia, as mulheres contaram para Tuiararé que os homens tinham saído pra caçar, matar gente. Diziam: “Eles sempre saem pra matar outra gente e fazer festa”. Não demorou muito, os homens começaram a chegar, Tuiararé foi encontrar com eles. Traziam um filhote de macaco vivo e muitas cabeças de macaco. Mostraram para Tuiararé dizendo que as cabeças eram de gente, e que o filhote também era filho de gente. Tuiararé ouviu tudo calado. Não falou nada. Quando as mulheres chegaram, o chefe mandou que comesse a festa. Mandou Tuiararé cantar acompanhado das mulheres. Depois de dançar um pouco, todos, juntamente com Tuiararé, acabaram de chegar à aldeia. Só aí é que Tuiararé falou para o sogro que queria mesmo casar com a filha dele. Falou para o pai primeiro, e depois para os dois cunhados. A moça não tinha irmã. Só tinha dois irmãos. Quando amanheceu, Tuiararé foi à roça plantar todas as sementes e raízes que tinha trazido de sua aldeia. Quando chegou de volta à casa, começou a explicar pra mulher uma porção de coisas. Falou assim: “Você não sabe que essas cabeças não são de gente? Isso é bicho que se come. Gente é como nós mesmo. Igualzinho a nós. Isso que seu pessoal matou é bicho. Chama *ka’i* (macaco prego). Todo dia Tuiararé ensinava a mulher, a mãe e depois o pai. O pessoal da aldeia ainda não sabia de nada. Alguns dias depois da festa, Tuiararé perguntou à mulher se ela queria ir à caça com ele. A mulher disse que sim. No caminho da mata Tuiararé ia falando com a mulher: “Nós vamos encontrar macaco. Não vá pensar que é gente, e ficar com medo. Vamos comer o primeiro que matar”. Tuiararé foi andando, andando, parando de vez em quando para distinguir os ruídos da mata.

No meio da caminhada ele parou, olhou para a copa duma árvore. Depois de observar por alguns instantes, chamou a mulher para junto dele, e apontando a copa da árvore com o braço esticado disse baixinho: “Veja lá quanto macaco. Não precisa ter medo, que aquilo não é gente não”. Tuiararé chegou perto da árvore e começou a flechar. Derrubou muitos macacos e um filhote também. Tuiararé assou primeiro o filhote, e comeu para a mulher ver. Ela viu, e disse para o marido: “Será que eu vou comer?” Tuiararé mandou a mulher comer dizendo que aquilo não era gente. A mulher comeu um pouquinho. Tuiararé amarrou os macacos com embirra, e tomou o rumo de volta da aldeia acompanhado da mulher. Chegando em casa, mandou a mulher tratar dos bichos. Disse para ela: “Pela eles com fogo e tira as tripas”. Aí depois preparou eles assados. Primeiro os cunhados não queria comer, mas Tuiararé foi falando que era bicho. Ouvindo isso, o pessoal começou a provar o fígado primeiro. Depois que os homens da aldeia comeram o fígado, Tuiararé chamou o pessoal e deu para cada pessoa grande um pedaço da carne. Passado algum tempo, Tuiararé perguntou aos cunhados, se eles tinham comido a carne. Responderam que todo mundo tinha comido. “Vocês não comiam macaco, não comiam jacu, mutum, macuco, não comiam bicho nenhum. O que vocês comiam antes?”. O pessoal da

aldeia respondeu que só comiam peixe. “Peixe nós sempre comemos” Tuiararé disse: “Um dia desses nós vamos sair juntos para caçar, matar todo tipo de bicho por aí”.

Depois de uma lua (um mês), Tuiararé chamou seus cunhados para caçar, dizendo: “Agora vocês podem ir longe e ver gente mesmo, sem ficar com fome. Quando ficarem com fome, comam macaco e outros bichos que vocês não comem ainda”. Logo depois de algumas horas de caminhada, os caçadores encontraram um bando de porco queixada fuçando o lodo. Tuiararé disse: “Vamos matar, e aproveitar a carne”. Mataram muito. Depois de bem moqueado em jirau alto, Tuiararé convidou o pessoal para comer à vontade. O pessoal fez alguma resistência, mas acabou comendo tudo. Era muita gente, os cunhados e muitos outros homens da aldeia. Mais adiante viram uma árvore cheia de tucano. Tuiararé, depois de dizer que as penas daquele pássaro eram bonitas para pôr nas flechas e nos enfeites, mandou que flechassem os tucanos. Estavam sempre pensando que todos aqueles bichos eram gente. A toda hora estava Tuiararé dizendo para o pessoal da sua mulher que aqueles bichos não eram gente: “Podem matar, isso não é gente não. Já falei que gente é igual nós. É tudo igual a nós”. E assim os cunhados aprenderam a comer veado, anta, caititu e outros bichos que achavam que era gente. Quando matou onça, Tuiararé explicou não era pra comer. Depois de tirar o couro, mandou jogar a onça no mato. “Quase tudo se come, mas essa onça não”. Falou que tamanduá também não se come porque é muito parecido com gente. E assim foi, com os cunhados trazendo os bichos e Tuiararé ia dando os nomes pra eles falando se podia comer ou não.

Nessa época Tuiararé já tinha três filhos com sua mulher. Os cunhados de Tuiararé e todo o pessoal deles estavam muito zangados. Murmuravam entre si que era só Tuiararé que matava as coisas. Um dia o filho de Tuiararé ouviu seus tios dizendo que iam matar seu pai. Quando Tuiararé chegou da mata, o menino contou que estavam tramando contra ele, dizendo várias vezes: “Agora você vai morrer, meu pai”. Eles dizem que você não deixa eles matar a caça. No dia seguinte, antes de amanhecer, Tuiararé e o filho voltaram para a aldeia. Era tempo de milho verde. Tuiararé tinha grandes roças. Chegando à aldeia pediu à mulher que fosse à roça e colhesse bastante milho, para fazer mingau para o pessoal que devia chegar dentro de dois a três dias. A mulher respondeu: “Amanhã nós vamos buscar o milho na roça”. Tuiararé retrucou: “Você vai sozinha, porque eu preciso fazer flecha”. Ele sabia que tinha um homem namorando sua mulher.

No outro dia de manhã, quando se aprontava para sair, a mulher perguntou ao marido: “Você não vai mesmo?”. “Não, vou ficar aqui fazendo flecha”. Respondeu Tuiararé. A mulher fez um sinal para o namorado com a mão. Tuiararé já sabia de tudo. Passado algum tempo tomou o caminho da roça. Foi se aproximando devagarzinho até descobrir os namorados deitados no chão, no mesmo instante lançou uma flecha primeiro no homem, e em seguida outra na mulher. Depois contou tudo pra sogra e disse que ia arrumar as coisas pra ir embora. Quando chegou ao porto, os cunhados estavam chegando. Os cunhados de Tuiararé ao chegarem à casa perguntaram à mãe

o que tinha acontecido. A velha disse: “Ele matou sua irmã e foi embora. Deixou arcos, flechas e tacapes para vocês se quiserem ir atrás dele”. No porto, antes de partir, Tuiararé ainda teve tempo de falar com os cunhados: “Vocês podem ir buscar os meninos. Vou morar por aí, em qualquer lugar. Vocês são muita gente, podem ir sem medo”.

Tuiararé desceu o rio um dia e uma noite sem parar. Na altura da aldeia, encontrou a canoa e disse para os filhos: “Não sei se o meu pessoal está aqui ainda. Vocês fiquem acampados por aqui e eu vou sozinho pra ver de longe”. Disse isso e em seguida tomou o rumo da aldeia. Depois de perceber de longe que sua gente estava no mesmo lugar, voltou para o acampamento para apanhar os filhos. Chegando à casa com os filhos perguntou aos seus parentes como estavam de comida, se ainda tinham tudo que ele deixou. O pessoal respondeu que não faltava nada. Tuiararé passou o resto do dia descansando. De tarde, perguntou aos parentes se eles estavam ouvindo algum barulho por perto. Responderam que sim, e apontaram a direção de onde vinha o ruído. Tuiararé disse que ia ver o que era. Lá encontrou o que estava fazendo barulho. Era gente, à qual Tuiararé deu o nome de *Tucumã-ivet* (gente que faz colar). Eram muitos *Tucumã-ivet*. Tuiararé trouxe todos para a aldeia e mandou que ficassem morando perto.

Na aldeia dos cunhados todos pensavam que Tuiararé morava sozinho, só com os filhos. Mas Tuiararé estava reunindo gente, aumentando cada vez mais o seu povo. Tuiararé perguntou mais uma vez para os seus: “Estão ouvindo alguma coisa?”. O pessoal respondeu que sim. “Vem vindo barulho de lá”. Tuiararé tomou a direção apontada, e logo encontrou outra gente, a qual deu o nome de *Tapuim-ivét*, que significa gente que gosta de matar outra gente. E trouxe todos para a aldeia. Lá ele disse: “Façam casa e fiquem morando aqui mesmo”. Esses passaram a ser uma classe de gente dos Kaiabi. Em seguida, tornou a perguntar aos parentes: “E agora estão ouvindo alguma coisa?”. “Sim, o barulho vem daquele lado agora”, respondeu o pessoal. “De derrubada?”, perguntou Tuiararé. “Sim”, responderam os parentes. Tuiararé foi ver. Encontrou e trouxe os *Cupa-aguít* (derrubadores). Tuiararé tornou a perguntar se estavam ouvindo outro barulho. Os parentes disseram que estavam ouvindo ruído no taquaral (taquara grande). Tuiararé foi ver e encontrou os *Tyaqua-ivét* (fazedores de flecha com haste em forma de lança). “Estão ouvindo mais?”. Perguntou Tuiararé. “Estamos. O barulho vem daquele lado”. “Está bem, eu vou ver”. Foi, encontrou e trouxe os *Tucanivét* (outra classe dos Kaiabi).

Tuiararé ia ajuntando todas as gentes que ia descobrindo e que passavam a morar nos lugares escolhidos por ele. O Wiracing’y (rio da Garça Branca – Teles Pires) foi o primeiro rio a ser criado, depois foi o Xingu (Os Kaiabi e Apiaká foram para o Teles Pires, os Juruna para o rio Xingu abaixo, os Karajá para outro rio e somente os Kamayurá ficaram lá mesmo onde foram criados). Tuiararé tinha muita gente agora. Muita gente morava com ele. Lá na aldeia dos seus cunhados, pensavam que Tuiararé morava sozinho. Só ele e os dois filhos. Um menino e uma menina. Agora,

Tuiararé, passou a esperar a gente da aldeia de sua mulher. Passaram muitos dias e numa tarde, já quase escuro, os seus cunhados, começaram a chegar.

Tuiararé ficou escondido observando tudo. Era muita gente que estava chegando. Depois de ver bem, Tuiararé voltou pra casa. Quando ele chegou lá, o pessoal perguntou por que ele demorou a chegar. Já estava escurecendo. Tuiararé disse que estava esperando o macuco empoleirar. Passado algum tempo, Tuiararé chamou todo o pessoal dele para ir matar os cunhados e a gente deles que estava chegando. Depois de avisar todos que os seus cunhados estavam chegando, e que eles vinham para brigar, Tuiararé foi dormir pedindo a todos que levantassem de madrugada e se preparassem para lutar. Os cunhados, inimigos de Tuiararé, quando se preparavam para sair, disseram para a parte do pessoal que ia ficar na margem do rio, que quando ouvisse o toque da flauta que levavam com eles, podiam ficar sabendo que Tuiararé já estava morto.

Assim que o dia clareou, os homens de Tuiararé já estavam todos prontos. Primeiro foi Tuiararé que partiu acompanhado do filho que seguia na frente. O resto do pessoal, muita gente, seguiu atrás dos dois, pai e filho. Aí o pessoal todo começou a brigar e mataram todos os homens dos cunhados de Tuiararé. Terminada a luta, Tuiararé voltou pra casa e fez o filho casar com a irmã e também os seus dois irmãos, um homem e uma mulher. Tuiararé não queria que o sangue se misturasse com o sangue das gentes que amansou. Depois do casamento dos seus filhos e seus irmãos, Tuiararé passou a dar outros nomes às gentes que ele tirou dos seus antigos escondrijos, reunindo todos em volta dele. Daí em diante, todos passaram a chamar Tuiararé de *Tuveté* (grande pai). Depois de tudo isso, Tuiararé estava cansado e disse que estava com vontade de ir embora e deixar eles sozinhos, porque suas próprias criaturas estavam falando mal dele. Aí todos ficaram tristes. Foi esse o momento que Tuiararé e todos os outros *Maits* deixaram essa terra e foram morar no céu (*iwak*).

A narrativa como fala ritual

São inúmeras as histórias e mitos que constituem o escopo das tradições narrativas dos Kaiabi. Este mito, em que Tuiararé cria os Kaiabi e vários outros grupos indígenas, apresenta aspectos rituais e de linguagem que estão presentes em todas as narrativas contadas pelos mais velhos. Esses aspectos são certamente decisivos para a compreensão e perpetuação dos valores e ideias acerca de seu modo de vida e de sua territorialidade. Assim, apesar de os caminhos desse trabalho não se dirigirem para uma análise do discurso ou de uma interpretação mais aprofunda das narrativas, vale ressaltar apenas alguns elementos que possibilitam aos mais novos ingressarem visceralmente nas histórias contadas pelos mais velhos. No caso dos Kaiabi, analisar esses aspectos básicos de sua história

oral, certamente proporciona um acesso privilegiado às formas como é perpetuada a memória coletiva do grupo.

Assim, os Kaiabi normalmente utilizam um tom de voz muito baixo, nasal e extremamente monótono, com pouca gesticulação. A impressão que passam, segundo Grünberg (2004: 186) é que nunca estão com pressa e que a informação que estão passando não tem nada de importante. Quando moravam as famílias extensas em grandes malocas, o *wyriat* (líder mais velho) costumava quase todas as noites contar, deitado em sua rede, essas histórias para que os mais novos pudessem ir se familiarizando com seus heróis fundadores, com os lugares mais importantes, com a origem dos costumes e com os seres que habitam os domínios mais afastados da floresta.

O que chama a atenção nos mitos e narrações dos Kaiabi é que são sempre escutados com grande atenção pelos presentes, qualquer tipo de interrupção por parte de uma criança é severamente repreendida. Tamanaú, que foi um dos meus principais interlocutores enquanto estive no Xingu, ao narrar mitos no idioma Kaiabi ou passar ensinamentos, utilizava um estilo diferente daquele que normalmente manifestava nas conversas habituais. Sempre sentado em seu banquinho num canto da casa, de cabeça baixa, usava um tom de voz quase cantado, fazendo muitos acréscimos onomatopéicos e imitando as vozes e os sons das pessoas e bichos mencionados.

As narrativas são livradas como uma espécie de fala ritual – além de ser meramente um ato comunicativo – que convence pelo padrão e pela redundância. Podemos apreender – assim como Tambiah (1985) – as histórias como uma sequência estruturada e dirigida a um efeito performativo, efeito este que produz consequências ilocucionárias (Austin, 1962) através de um processo simbólico direcionado à mudança no estado dos participantes, lançando mão sobretudo de um movimento constante entre alteridade e identidade e, mais especificamente, neste mito, entre humano e não humano; comestível e não comestível. São também bastante comuns as menções às diferenças de aparência física ou de comportamento entre os grupos de humanos. No caso do mito de Tuiararé, suas andanças e visitas a outras gentes são descritas sempre de forma metafórica e repetitiva, mas sempre acrescentando algo de novo a cada encontro. De forma similar, acontece com os bichos que seus cunhados vão matando e com as pes-

soas que vão sendo criadas para formar o exército de Tuiararé. Deve-se destacar que o mito não apresenta a criação de todos os grupos humanos que os Kaiabi conhecem e tiveram contato. Isto porque não é importante fazer um inventário completo de todos os grupos, mas principalmente ressaltar o aspecto de repetição, definindo os principais elementos relacionais de definição de identidade, sem tornar a narração exaustiva para os ouvintes e mostrar os grupos que estão mais próximos do cotidiano dos Kaiabi. As narrativas atraem a atenção dos ouvintes sobretudo por seu caráter conativo, em que a todo instante convidam as pessoas a se sentirem presentes na situação que está sendo contada. O estilo como um todo e as estratégias do narrador variam pouco, apesar de nem todos os mais velhos terem a habilidade de serem bons oradores. O que muda é fundamentalmente o próprio tema central.

O ponto que mais nos interessa reter sobre a retórica que engendra as narrativas dos Kaiabi é justamente esse desenrolar de sua fala ritual, que a cada história – ou versão da história – procura trazer novos conceitos e novas experiências que permitem ampliar as formas de compreensão anteriores. Considerando ainda a própria função poética da linguagem que nos fala Jakobson (1971), como função que visa dar uma configuração “melhor” à mensagem, entendo que a “felicidade” das narrativas repouse nas repetições constantes da mesma mensagem, porém, através de diferentes canais, o que segundo Tambiah (1985) permite à plateia comparar as várias mensagens recebidas e alcançar a mensagem correta. Mesmo com cada *wyriat* possuindo sua versão da história, a ideia é que a interação de diversos meios simbólicos, criando várias camadas de entendimento, possa conduzir a uma única mensagem, que invariavelmente se direciona para a afirmação da identidade (humana) dos Kaiabi pela interação e pacificação do Outro. Contudo, essa mensagem é passada, de forma lenta, a cada momento adquirindo novos contornos e significados até então não notados. Em última instância, a intensificação das redundâncias e do próprio ritual, propiciam um desprendimento do lado racional, além de uma entrada de processos perceptivos de outra natureza, que estão relacionados a outro tipo de eficácia.

É exatamente esse outro tipo de eficácia que está diretamente implicado no critério de verdade conferido às narrativas, seres e lugares descritos, bastante ca-

racterístico de sociedades com forte tradição oral. Em várias sociedades, a verdade significa aquilo que é fervorosamente repetido como conteúdo e vem sendo constantemente confirmado como verdade pelos ancestrais (Vansina, 1985: 127). Considerando que a memória de curto prazo alcança não mais do que três gerações, muitas informações mais detalhadas sobre certos eventos podem se perder no tempo, mas isso não é realmente o que importa para os Kaiabi. No seu caso, a noção de verdade não passa nem de perto por algo que tenha “realmente” acontecido. Muitas vezes, o prestígio social dos mais velhos e sua eloquência de grande orador caminham muito próximos da verdade. Assim, como afirma Vansina (idem: 129), a tradição é verdadeira, mas não necessariamente factual. É exatamente essa força da oralidade e da fala ritual entre os Kaiabi que podem articular eventos externos de acordo com seu sistema social. Certamente sua noção de causalidade histórica não é tão refinada como nas sociedades letradas, mas são capazes de incorporar eventos, ou acontecimentos mitológicos num mesmo plano temporal, que, ao invés de caminhar pra frente, parece seguir um fluxo cíclico, como explicarei adiante.

Minha interpretação a respeito do andamento do tempo entre os Kaiabi, leva a pensar que eles tendem a operar com a noção de mudança que opõe o presente a um único passado e não a uma variedade de passados. Assim, complexas reações em cadeia através do tempo, que levam a mudanças mais consistentes, não são efetivamente percebidas. O passado normalmente lembrado pelos mais velhos, que de fato começa a contar como história, é quando Tuiararé estabelece a diferenciação entre os seres e mostra aos humanos o que pode e o que não pode ser comido.

O conjunto de hábitos e afecções que constituem os corpos passa a ser o lugar da emergência da identidade e da diferença. Vejamos quando Tuiararé vai para o rio tomar banho com sua mulher e encontra um jacu. Sua mulher pensa que é gente, mas Tuiararé diz que não é porque “gente é igual a gente mesmo”, ou seja, gente se comporta como gente e sabe diferenciar o que pode ser comido, apesar de os animais serem muito parecidos com os humanos. Mas só se aprende a fazer essa diferença quando se interage intensamente com os animais e se reconhece os seus modos característicos de comportamento. Existem, pois, aqueles que são humanos, que servem para casamento ou se mata para fazer fes-

ta. Existem os bichos que se parecem² com gente, que não se mata. E existem os bichos que se mata para comer, pois se sabe que não são gente. Assim, Tuiararé não apenas ensina as pessoas a verem os bichos além de sua roupagem corporal, mas estimula os seres humanos a saírem para conhecer os espaços de sociabilidade. Estes espaços proporcionam maiores perigos, mas também permitem maiores interações, dádivas e conhecimento do mundo. É, portanto, esse tipo de dualidade recorrente entre o Alter e o Mesmo, fundado no tempo do mito, incorporando sempre a valorização de um espaço específico de sociabilidade (o espaço da floresta), que podemos identificar como o cerne da memória do sistema Kaiabi que procura sempre orientar o sistema como um todo para algum grau de estabilidade.

Cosmovisão

Os Kaiabi manifestam esse interesse particular em vasculhar o passado, através do mito, a fim de proporcionar razões adequadas a determinados fatos que são elementos fundamentais de seus costumes. Na visão dos Kaiabi, esse mito de Tuiararé corresponde a um tempo primordial, bastante remoto, referente ao segundo mundo e ao começo da humanidade, em que céu e terra não eram separados. O modo de vida característico desse segundo mundo, em que todos os tipos de seres viviam em harmonia, chegou ao fim quando eles perceberam que eram diferentes uns dos outros. Como consequência, humanos e animais começaram a viver separadamente, mas de modo algum a natureza se encontrava separada da sociedade. Essa separação opera no dia a dia dos Kaiabi muito mais no sentido de buscarem se aproximar da harmonia perdida, do que construir uma barreira artificial com a natureza. Foi um pouco antes desse momento de separação que Tuiararé – o *Mait* mais poderoso – começou a procurar uma mulher e se casou com uma das “pessoas sem entendimento”. Aos seus cunhados e sogros Tuiararé ensinou como ver os animais como animais e não confundi-los com humanos. Antes, essas “pessoas sem entendimento” somente

2 Por isso mencionei anteriormente que o critério de verdade entre os Kaiabi é sempre insatável. Logo, parecer com gente, no contexto do padrão de relacionamento amazônico, significa ser gente.

comiam peixe e animais domesticados. Então, eles aprenderam a forma correta de matar os animais e como comê-los. Quando Tuiararé trouxe a dádiva de comer carne de caça, ele definitivamente espalhou a perspectiva entre humanos e animais, evidenciando que a sociabilidade não engloba todos os animais. Seus estatutos relacionais dizem respeito apenas aos seres que possuem *i'ang*, ou seja, àqueles envolvidos de alguma maneira nas relações de caça e caçador que mantêm com os humanos. O destaque maior é dado às espécies que desempenham um papel simbólico e prático considerável na vida dos humanos. Aquilo que se come, da mesma forma que o medo do canibalismo, efetivamente se apresentam como aspectos singulares na afirmação da identidade e da alteridade entre os Kaiabi.

Tuiararé acabou matando sua mulher, pois além de o estar enganando, ela também não acreditava no que seu marido estava mostrando a respeito dos animais comestíveis. Enraivecidos, seus cunhados foram atrás dele, para vingar a morte da irmã. Para reunir um exército e defender-se, numa outra versão do mito, ele criou os Kaiabi a partir de caroços de tucum. Depois criou os Apiaká de cacos de cerâmica, os Bakairi e os Waurá, da cambaúva, os Kamayurá de rãs, os Juruna da tocandira, os Kayapó; depois os Trumai, Txikão e Karajá. Esses últimos foram criados nas proximidades do alto Xingu. Os mais bravos são os Kayapó (Grünberg, 2004: 220). Tudo isso aconteceu no alto Xingu. Depois disso Tuiararé disse que eles não poderiam ficar juntos, pois certamente iriam brigar e todos morreriam. Ordena então que os grupos recém-criados se espalhassem, mandou os Kaiabi e os Apiaká para o Teles Pires, os Juruna para o rio Xingu abaixo, os Karajá para outro rio. Somente os Kamayurá ficaram no mesmo lugar onde foram criados. Numa outra versão, o córrego Batelão (Yara'u), próximo ao rio dos Peixes também é citado como um local de origem mítica do grupo. Depois de tudo isso, Tuiararé disse que estava cansado e com vontade de ir embora e deixá-los sozinhos. Aí todos ficaram muito tristes. A partir do mito, conectando tempo e espaço de forma indistinta, já se pode perceber que a origem da forte identificação dos Kaiabi com o Teles Pires e o reconhecimento dos demais grupos indígenas como grupos irmãos, em que alguns possuem maior proximidade e outros nem tanto, mas todos se encontram, de alguma maneira, presentes nas relações de alteridade que os Kaiabi estabelecem com seus vizinhos.

O fim dessa época foi marcado com a falta de perspectiva comum entre os próprios *Mait*, principalmente entre os velhos e os novos. Como resultado dessa fragmentação, o poder dos *Mait* perdeu-se para os humanos. Muitas das histórias contadas atualmente pelos mais velhos explicam que teria sido um jovem filho de Tuiararé, chamado *Ja'y* (Lua), que começou a diminuir o acesso dos humanos aos poderes dos *Mait*. *Ja'y* sempre desobedecia a seus pais sobre a maneira certa de usar as ferramentas mágicas e acabava destruindo todas.³ Segundo os antigos, a atual separação entre o céu e a terra é por causas das inúmeras desobediências de *Ja'y*. No tempo dos *Maits*, não havia noite e o Sol iluminava o tempo todo. Para aliviar um pouco o calor, o irmão mais velho de *Ja'y* estava fazendo uma peneira para fazer sombra. Foi então que *Ja'y* resolveu fixar a peneira depois de pronta. Como era muito teimoso, não obedeceu às indicações de seu irmão e foi muito alto pra colocar a peneira, ficou preso sem poder voltar, criando assim o céu e a noite. Quando o céu se tornou um domínio separado, todos os *Mait* para lá se mudaram para ficarem livres dos Kaiabi, por causa sobretudo das fofocas que as mulheres Kaiabi estavam fazendo de dois irmãos *Mait*. Esses convenceram então os outros a irem embora para o céu. Assim, o acesso dos Kaiabi aos poderes dos *Mait* está muito limitado e só vai aumentando um pouco à medida que os indivíduos ficam mais velhos e experientes ou quando são iniciados no xamanismo.

A visão temporal Kaiabi da história combina elementos do passado, presente e futuro, que se misturam numa perspectiva cíclica de criação e recriação do universo. O modo atual de existência é caracterizado por desarmonia e divisão. Agora existe dia e noite, quando antes só existia dia. Existe o céu, a terra e o fundo do rio, quando antes eram unificados. Espíritos de animais pegam as almas para se alimentarem ou se tornarem animais de estimação. Humanos, animais e espíritos não mais compartilham um único modo de existência, um tipo de

3 Numa dessas histórias, *Ja'y* conhece um machado que faz a roça sozinho, sem precisar ser manuseado pelo homem. Contudo, para o machado funcionar corretamente, os homens deveriam deixá-lo na roça e sair de perto, sem fazer nenhum movimento com o instrumento. Devido à sua grande curiosidade, *Ja'y* resolveu, certo dia, roçar com esse machado mágico, o que resultou na extinção dos poderes desse utensílio e na necessidade de os homens trabalharem intensamente para fazer as suas roças.

corpo ou uma visão da realidade. Isso irá acabar no futuro quando o céu cair novamente e os *Mait* passarem a habitar a terra, quando haverá, uma vez mais, a unificação das perspectivas. Isso acontecerá quando a árvore gigante que fica no céu cair. Atualmente os *Mait* se dividem em dois grupos. Aqueles que gostam dos humanos de baixo e aqueles que não gostam. Os *Mait* que não gostam frequentemente tentam cortar a árvore e jogá-la embaixo, mas os *Mait* que gostam dos humanos sempre impedem que isso aconteça.

Organização social

Dada a inexistência de qualquer mecanismo que institua formas hierárquicas de organização política e social, a unidade do grupo está referida – como em muitos grupos ameríndios – apenas à necessidade das trocas matrimoniais e às relações de parentesco a elas associadas. Uma vez que antigamente as aldeias eram compostas apenas por unidades familiares, a saída de Tuíararé de sua aldeia para procurar uma mulher “de verdade” para se casar evidencia claramente a força dos laços matrimoniais e que estes deveriam ser adquiridos fora do círculo familiar do *wyri*. Neste sentido, a formação dos grupos locais, a mobilização para diversas atividades aldeias e muitos outros aspectos da vida social, dependem em grande medida das relações de aliança. Durante a caminhada de Tuíararé é possível perceber que ele encontra outros grupos de “gentes” iguais aos Kaiabi, só que ainda assim não apresentavam características próximas o suficiente para que possam ser considerados bons pares para o casamento ou para estabelecer trocas de materiais e conhecimentos, como os Kayapó, por exemplo, ou os Munduruku (por sua extrema braveza) ou os Beißos-de-Pau por sua falta de asseio. Por outro lado os Bakairi, os Apiaká e os Canoeiros sempre são mencionados como bons parceiros de casamento e de trocas de presentes. E por fim, todos, em algum momento, são passíveis de serem mortos para fazer festa.

Os Kaiabi são, portanto, uma sociedade acéfala, onde os grupos de descendência unilineares (*wyri*) se constituem em famílias extensas, como verdadeiras unidades autônomas em termos políticos e econômicos. A proximidade das moradias, a cooperação na atividade agrícola, os esquemas de reciprocidade e as alianças políticas devem ser pensados em termos de potencialidades e obri-

gações embutidas na terminologia de parentesco. A tendência ao atomismo das famílias pode ser contrabalançada no conhecimento das narrativas míticas e em contextos cerimoniais, em que o universo mítico-ritual passa a ser partilhado por todos. O território sob controle de cada *wyri* era bastante variável, assim como era variável sua população. Ambos dependiam diretamente da neutralização de certos antagonismos, através das trocas matrimoniais e do prestígio do chefe em negociações com chefes de outras famílias. Elizabeth Travassos (1993) afirma que desde tempos remotos os Kaiabi tinham esse costume de morar em pequenas aldeias familiares espalhadas, mas que se originavam de aldeias familiares maiores, em que a convivência começava a ficar mais difícil, tanto por razões políticas, como também por causa do distanciamento das roças e das dificuldades pra conseguir caça e pesca. Em alguns casos, os Kaiabi também se mudavam, pois preferiam sair de perto do lugar onde seus parentes próximos morreram mesmo se preferissem ficar reunidos.

A autoridade dos chefes é certamente um fator importante na estabilização dos grupos familiares, contudo estava mais baseada na influência e persuasão do que em qualquer outro tipo de autoridade fundada em regras sociais mais rígidas. Desse modo, não se pode dizer no caso dos Kaiabi que se trata de uma comunidade dentro de um território, mas de um território dentro de um sistema social de laços e relacionamentos. O tamanho e a localização exata do território antigo Kaiabi não pode ser determinado por identificadores ecológicos específicos, mas por referências sociológicas (relacionais) com as comunidades vizinhas, outros grupos indígenas e locais de chegada dos brancos. A mobilidade associada à constante reconfiguração dos grupos, que tem sua força na família extensa, é o que garante aos Kaiabi certo grau de homogeneidade. Existe, portanto, esse paradoxo de não conseguirem viver juntos ou separados, talvez porque no seu conceito de espaço essas duas situações não possam ser diferenciadas.

A tradução de *wyri* na língua Kaiabi quer dizer “lugar”. Normalmente é comandado pelo líder mais velho da família extensa, que se chama *wyriat* (quer dizer dono do lugar). Antes dessa organização atual em grandes aldeias, os *wyri* ficavam espalhados a uma certa distância da beira do rio, reunindo o chefe, suas mulheres, *wyriara remireko* (mulheres do dono), suas filhas solteiras, suas filhas casadas e seus maridos e os filhos das mulheres casadas. Ainda hoje, na aldeia

Ilha Grande no Xingu, os Kaiabi vivem muito próximos desse modelo, com Tamanaú como *wyriat*.⁴ As aldeias Kaiabi não se localizavam muito próximas às beiras dos rios exatamente para evitar uma exposição maior aos ataques de outros índios, em particular as grandes correrias empreendidas pelos Munduruku. Assim, preferiam ficar próximos aos igarapés que não secavam, mas com um acesso relativamente fácil ao grande rio Teles Pires, onde costumavam fazer suas roças bem próximas (Pyrianeus de Souza, 1916).

Frequentemente, um influente chefe era capaz de atrair um número maior de parentes, que se sentiam mais seguros estando agregados em seus domínios (Oakdale, 2005: 46). O costume da residência pós-marital uxorilocal e o casamento preferencial com primos cruzados podem ser considerados como duas das instituições fortes na organização social Kaiabi até os dias atuais. Como consequência das regras de residência, o genro deve prestar serviços ao sogro por um tempo, que dura aproximadamente dois anos. Não se trata propriamente de uma obrigação, mas a força social através das determinações dos pais e das fofocas que circulam na aldeia, tornam a realização dessa prática quase um imperativo. Logo, as crianças são mais aparentadas com a família da mulher, apesar da descendência ser bilinear. O que depende muito da capacidade do chefe é o tempo que vai durar o chamado “serviço da noiva”. Para isso devem fazer com que seus protegidos sejam bem providos em termos de comida e abrigo, além de proporcionar um ambiente agradável para convivência. O “serviço da noiva” é um costume que proporciona ao chefe boa parte de sua mão de obra para produzir comida. Os principais serviços que se espera do genro são caçar, fazer roça e outras atividades como construir casas e trabalhos manuais.

O carisma e a capacidade de influência são requisitos fundamentais para que um chefe tenha muitas pessoas vivendo em sua casa e trabalhando para ele. Se ele não for muito bem sucedido, logo que termina esse tempo, o genro decide ter uma casa própria ou mesmo se mudar para aldeia de seus pais. É o chefe quem começa a organizar os grupos para fazer as queimadas e preparar a plan-

4 A primeira diferença marcante é que cada família nuclear possui sua própria casa. E a segunda é que seu filho Siranho é o cacique da aldeia, já seguindo um modelo mais recente de se privilegiar lideranças mais novas, escolarizadas e que saibam articular os interesses indígenas na cidade.

tação, assim que percebe o fim da estação seca. Quando as chuvas começam, logo no início de outubro, é ele também quem decide quando devem ser plantadas as culturas, o local mais apropriado (mostrando seu conhecimento sobre a relação entre o tipo de cultura e o tipo de terra) e também quando devem ser colhidas. A colheita é processada na casa grande sob as ordens do chefe e de sua esposa, sendo a produção da farinha, a atividade que mais consome o trabalho das pessoas. Enquanto a relação entre sogros e genros é mais hierárquica, a relação entre as mulheres mais novas e mais velhas é mais igualitária. O chefe e sua mulher são os centros de distribuição também de caça, que na maioria das vezes é trazida por seus filhos ou genros. Os chefes e as aldeias têm sua força avaliada pelos visitantes pela quantidade de comida e bebida que oferecem (*idem*: 47). É exatamente essa capacidade do chefe em fazer as obrigações cotidianas mais amenas que assegura ou não a presença do genro e da filha após o término do período de serviço da noiva.

Agricultura e relação com o ambiente

A aptidão marcante que os Kaiabi apresentam para a agricultura também está fundada num mito. O mito de Kupeirup narra um momento em que os Kaiabi se alimentavam apenas de frutas silvestres como tucum, inajá, buriti, castanha, cacau, banana brava e de mel. Depois de muito sofrimento para esperar essas plantas crescerem e darem frutos, eles recebem de Kupeirup as sementes de todas as plantas da roça, juntamente com a técnica apropriada de cada cultivo, através de um complexo e diversificado modelo agrícola a ser seguido. Também receberam ensinamentos de como comer e preparar a comida que havia de ser cultivada. Além disso, foram ensinados a cuidar das sementes para nunca acabarem. Segundo os Kaiabi, tudo que aprenderam com Kupeirup eles procuram fazer até hoje.

A dinâmica do sistema de cultivos Kaiabi é importante, pois está diretamente relacionada com o seu sistema de contagem do tempo e o sistema mais amplo de orientação espacial. Inclui o calendário de trabalhos preparatórios (escolha do terreno; determinação do tamanho e forma da roça; roçada e derrubada; queimada inicial; coivara) e de plantio, retirada de mato baixo e tratos culturais, colheita e armazenagem. A mudança das estações é marcada pelo calendário

agrícola Kaiabi, sendo que entre as estações seca e chuvosa existem outras subdivisões que marcam o andamento do tempo e do trabalho. Os Kaiabi identificam vários tipos de sinais da natureza para reconhecer a época de iniciarem os trabalhos com as roças.

Antigamente, as roças eram circulares ou ovaladas, assumindo atualmente a forma retangular predominante, após o contato com os brancos. A respeito da importância da agricultura, Eroit (vice-cacique da aldeia Kururuzinho) afirma que: “a gente não brinca com os produtos da roça, porque eles têm espírito, como o inhame, o milho, a pimenta, o cará, o amendoim, a mandioca”. Merece destaque, no entanto, a área central da roça destinada ao cultivo do amendoim (planta diretamente associada à humanidade), de extrema importância para os Kaiabi. Essa área central deve ser totalmente limpa, com os galhos e resíduos sendo amontoados e queimados. A dimensão destas áreas em geral varia entre 600 e 900 metros quadrados. Existem mais de 30 variedades de amendoim cultivadas pelos Kaiabi e algumas são associadas aos chefes de maior prestígio e suas famílias (Senra *et alii*, 2004: 266). A partir do centro da roça são delineados círculos concêntricos, que lembram a centralidade do *wyri*, para a plantação das demais culturas, que são combinadas de acordo com a terra e os conhecimentos do chefe.

Há uma complementaridade nas funções agrícolas, pelo casal e pelos filhos. Em geral o homem escolhe o terreno, roça e derruba o mato, realiza os tratos culturais, enquanto a mulher planta e colhe a produção, sendo auxiliada pelo marido e filhos. O tamanho das roças é variável segundo a composição planejada, o macroambiente de localização e o tipo de solo escolhido. O tamanho padrão de uma roça antiga, segundo Siranho (cacique da aldeia Ilha Grande no Xingu) estava próximo dos seis mil metros quadrados para roças de mandioca e para policultivos. Roças maiores de chefes de família com muitos genros, podiam alcançar o dobro ou o triplo desta dimensão. A roçada é feita normalmente com uma semana de trabalho, podendo contar com trabalho apenas familiar ou então com a participação de convidados. O mesmo tempo é requerido, em média, para a derrubada da mata com machados. Abre-se a roça por setores, com posterior acerto de eventuais sobras. Em seguida é realizada a queimada, que deixa a terra pronta para os primeiros plantios.

As áreas usadas para plantio de roças são incluídas em uma categoria geral para a sucessão secundária, denominada comumente de “capoeira” em português – *ko* (roça), *kofet* (local onde a roça já foi feita). As áreas de “terra preta”, esparsas na paisagem de terra firme, são consideradas “capoeiras legítimas”, as melhores para o desenvolvimento de policultivos alimentares dos Kaiabi, em geral com bom acesso por água. Assim, as roças também se mostram como uma importante variável que impulsiona os Kaiabi a se mudarem. Quando uma área encontra-se relativamente exaurida para culturas mais exigentes, eles procuram outro local cercado por capoeiras que apresentem condições recuperadas para uma nova fixação.

A composição e sequência de cultivos varia de acordo com as necessidades imediatas da família e objetivos da roça. Nas duas regiões habitadas pelos Kaiabi que visitei (Parque do Xingu e baixo Teles Pires), as áreas que recebem mandioca em terra vermelha são praticamente monocultivos, abrigando eventualmente culturas subsidiárias. Roças em terra preta podem apresentar grandes variações. As mais completas exibem policultivos alimentares com dezenas de espécies e cultivares, mas em geral concentram milho na maior parte de sua superfície, no primeiro ano. Dependendo da disponibilidade de terras pretas na aldeia, a mandioca pode ser plantada em consórcio ou em sucessão a outras culturas, no policultivo. Também, as roças em terra preta podem servir como base para a implantação de pomares, em geral com banana, abacaxi, mamão, caju e manga, os quais durarão até que a vegetação secundária se imponha (idem: 269). Apesar do pousio durar cerca de dez anos,⁵ os Kaiabi sempre visitam as roças antigas em busca de frutas nativas, remédios e sementes para fazer colares.

As sementes, apesar de estarem em alguns casos vinculadas a certas famílias, não são de propriedade privada. Em caso de falta de materiais para plantio, algumas plantas podem ser recoletadas de sítios de antigas roças, como o cará, a mandioca, a batata doce, o mangarito, a banana etc. Quando isto não é possível, os Kaiabi interessados em algum tipo específico de planta vão procurá-la

5 Em algumas situações, principalmente do Parque do Xingu, em que os Kaiabi vêm enfrentando problemas, cinco anos.

inicialmente em seu círculo familiar e depois com pessoas mais afastadas, em sua ou em outra aldeia. Desse modo, as sementes se apresentam como um importante fator de mobilidade e acesso a outras regiões habitadas por parentes ou afins e como justificativa para se iniciar uma conversa sobre trocas matrimoniais, uma vez que os guardiões das sementes, bem como aqueles que organizam os casamentos, são sempre os mais velhos.

Vida social e ciclo de vida

Os Kaiabi comparam a vida humana à madeira queimando (Oakdale, 2005: 144). Porque uns queimam mais rápido e outros mais devagar, ninguém sabe. Para os Kaiabi, somente os mais velhos têm condição de entender completamente as histórias antigas que passam de geração a geração.⁶ Uma das principais razões que explicam como os mais velhos “sabem mais” é porque os homens adultos viajam muito e aprendem interagindo com outras famílias (com possibilidade de trocas matrimoniais), etnias, animais e espíritos, fora dos limites conhecidos e seguros do *wyri*. O conhecimento aumenta à medida que as pessoas se identificam com os outros, assumindo alguns de seus atributos, modos de fala, expressão, enfim. Segundo Viveiros da Castro (1992), analisando povos falantes de tupi-guarani na Amazônia, a personalidade completa só é alcançada, em termos ideais, quando se torna o Outro. No caso dos Kaiabi e principalmente entre os homens, são várias as oportunidades em que o sujeito é levado a tornar-se o Outro, para a afirmação da pessoa Kaiabi.

Através, sobretudo, do valor concedido às incursões fora da aldeia, espera-se que os homens interajam mais com os seres considerados de fora da sociedade Kaiabi e possam sempre trazer algo de novo para o grupo que ficou. As narrativas dos homens são sobre suas viagens nos sonhos e também sobre suas viagens caminhando pela floresta, se socializando com os diversos seres que encontram, mas sempre procurando, acima de tudo, afirmar sua condição de humanos dian-

6 Por isso, quando em algumas ocasiões aproximei-me dos mais jovens e pedia que me contassem histórias ou esclarecessem algum ponto, eles ficavam sem jeito, respondiam de forma bem sucinta e logo sugeriam que eu perguntasse aos homens mais velhos, que “sabem mais sobre essas coisas”.

te do grupo encontrado. Assim, a floresta sonhada pelos xamãs, bem como os lugares e seres encontrados, estão em sintonia com a floresta caminhada pelos homens e guerreiros que por ela viajam.

Da mesma forma, os rituais – entre eles o *Jowosi* – dão grande ênfase a essa sequência dialógica com o Outro, que é constantemente mencionada em várias esferas da vida social e religiosa dos Kaiabi. Segundo Grünberg, as expedições de guerra dos Kaiabi tinham grande extensão, chegando a relatar encontros com os índios Mehinaku, no alto Xingu (2004: 177). O *Jowosi* celebra o valor do guerreiro em sua capacidade e coragem de sair da aldeia, enfrentar os inimigos, identificar-se com eles, matá-los e voltar renovado trazendo suas cabeças para que seus parentes possam fazer grandes festas, envolvendo várias outras famílias.⁷ Em suas narrativas cantadas mediante um elaborado sistema de metáforas, são contadas as viagens dos Kaiabi aos territórios de outros humanos, em que as canções entoadas durante a cerimônia são consideradas como emanadas dos ossos do inimigo ao invés de elaboradas pelo próprio sujeito cantante.⁸ Cabe ainda ressaltar que a hipótese de os Kaiabi e Apiaká interagirem de modo análogo aos vários grupos Tupinambá, faz algum sentido (Métraux, 1950: 266-267). Significa dizer que as expedições guerreiras tanto para a tomada de prisioneiros, como para a conquista de cabeças eram quase sempre movidas a grupos afins, uma vez que somente estes poderiam compartilhar os significados de seus rituais de pacificação e incorporação do Outro. A informação de que as mulheres Apiaká eram tidas como boas parceiras para casamento indica que estes dois grupos mantinham relações estreitas (Grünberg, 1970: 123).

O entendimento mais amplo das viagens que ocorrem fora do grupo local, só pode acontecer depois que a pessoa fica adulta. Mesmo que as crianças andem muito com seus pais, elas ainda não teriam condições de entender como fun-

7 De forma similar às grandes festas agonísticas narradas por Mauss, o *Jowosi* parece cumprir essa função competitiva entre as famílias extensas, sacrificando grande quantidade de alimento, durando por várias semanas e procurando afirmar a supremacia daquela família, em sua capacidade guerreira.

8 Sobre os efeitos performativos do *Jowosi* e sua eficácia ritual, cf. Travassos (1993): “A tradição guerreira nas narrativas e cantos Caiabis”.

ciona o mundo e por isso mesmo os adultos não veem muito sentido em gastar tempo explicando as coisas para as crianças mais novas. Antes de começar a viajar, é muito importante que se tenha um entendimento dos lugares que ficam perto de casa. Para isso são feitas repetidas e intensivas incursões para as regiões próximas do *wyri*, exclusivamente com a finalidade de proporcionar às crianças o sentimento inicial da sua base de segurança, que tem como centro de referência a casa em si. São essas relações mais intensivas próximas de casa que irão proporcionar a base de interações nos relacionamentos com a alteridade, num movimento constante e dialógico entre o *Self* e o Outro, constituinte do ciclo da vida (Oakdale, 2005: 145). Essa identificação começa com a infância, quando o novo bebê Kaiabi se conecta e se identifica com seus pais. Uma alma ainda não nascida (*i'ang*) é trazida para casa por um dos “Mestres da Caça”, ou um dos espíritos dos *Mait*. Normalmente são trazidos em sonhos por um xamã. Como são frágeis e indefesos, os recém-nascidos podem ser facilmente levados de volta por seres de outros domínios e, para evitar que isso ocorra, os pais devem enfatizar a conexão que possuem com o recém-nascido, num processo em que sua *i'ang* se identifica com a criança para poder protegê-la. Para tanto, devem seguir rígidos tabus alimentares e sexuais para que os espíritos dos animais não façam nenhum mal a seus filhos.⁹ Também não podem caminhar para muito longe da aldeia, logo após o nascimento (mesmo sem o bebê) para evitar de expor a alma “mole” do bebê a influências perigosas. Se o comportamento dos pais não for correto, o bebê pode ficar doente e cansado (idem: 146), pois sua sobrevivência, nesse estágio inicial da vida, depende de uma forte ligação com os pais.

Depois desse período inicial, a criança deixa de se identificar com os pais e se torna “firme”. Quando começa a desenvolver dentes, comer comida sólida e ganhar peso, diz-se que ele está firme (*ipivatã*). Daí em diante, são poucos os tabus a serem seguidos pelos pais. Muitos bebês obtêm um primeiro nome provisório depois desse período de consolidação. Normalmente o primeiro nome é dado pelos próprios pais e está relacionado com o nascimento ou algo que aconteceu

9 Os pais devem seguir basicamente uma alimentação vegetariana, dando preferência a mingaus, farináceos e derivados. Neste momento, a castanha do Pará é proibida. De alimentos carnívoros, só se pode comer certas aves, macaco prego, peixe pintado e girinos.

no momento do nascimento. As outras etapas da infância são para a criança começar a interagir e criar laços com crianças de outros *wyri*, quando começa a mexer nas coisas e a aprender um pouco. Os pais sempre encorajam os filhos a serem independentes, a aprenderem com a própria experiência e com os erros.

Apesar de incentivarem o contato com outras crianças, os pais não permitem que interajam com estranhos. Estimulam as crianças a terem medo ou evitarem contato com estranhos, enquanto viajam ou quando estão visitando alguém. As recomendações que os pais dão às crianças são as mesmas de quando se está próximo a uma onça. Dos 8 aos 12 anos a criança começa a ter memória e a lembrar de eventos passados.¹⁰ Nessa fase da infância avançada, elas recebem um novo nome, dado por um parente mais velho, normalmente o avô ou o xamã mais próximo, em função de suas características físicas, comportamento ou humor. Será este o nome que a criança irá carregar consigo até a vida adulta, quando poderá escolher outros por sua conta. Acontece com muita frequência de o avô dar seu nome ao neto, aí ele tem de escolher um de seus nomes antigos, ou então criar um novo nome. A partir dessa idade, os pais explicam melhor para a criança como se comportar, porque agora ela tem condições de entender as coisas (idem: 148).

Começa uma educação bem mais intensiva, com ênfase na preparação para a fase adulta. É nesse momento que os meninos e as meninas entram em reclusão em suas casas para continuarem em aprendizado contínuo. A reclusão significa uma extrema identificação com o parente mais velho do mesmo sexo (pai, mãe, avô, avó). No período da pesquisa (Oakdale, 1994), a reclusão durava um mês e em minha etnografia no Xingu, alguns mais velhos que tiveram sua adolescência há mais de trinta anos, contam que o período mínimo para sair da reclusão era de dois anos. Nessa etapa, os pais moldam o comportamento dos filhos de modo a serem adequados com a vida adulta. Algumas crianças também recebem o segundo nome após saírem da reclusão. Quando um grupo de meninos está próximo de sair da reclusão, é usual a realização do *Jowosi* reunindo vários *wyri* próximos. Assim, num dado momento da cerimônia, os garotos

10 Esse momento é medido mais pelo tamanho e pelo comportamento da criança, já que os Kaiabi não têm o costume de fixar datas ou de contar a idade pelo número de aniversários.

deveriam quebrar os crânios dos inimigos. Antigamente, os garotos também recebiam tatuagens faciais, quando estavam em reclusão, que correspondiam a seus nomes adultos, desenhadas com espinhos de tucum e tinta de jenipapo, que perfuravam a pele deixando a marca para a vida. Os mais velhos do Xingu e do Kururuzinho ainda exibem essas tatuagens faciais.¹¹

Quando se entra na fase adulta, o conhecimento passa a ser recebido através de explorações além da casa. Assim, as referências além dos limites do *wyri* passam a ser importantes pontos de referência e identificação espacial. Mas esses pontos somente adquirem significação uma vez que as referências locais estejam bem definidas. As mulheres viajam mais para conseguir um casamento, juntamente com seus pais. Para elas, esse estágio é muito curto, durando pouco tempo após o casamento e suas atividades, geralmente ficam restritas à rotina da aldeia (*idem*: 150).¹² Quando a mulher se casa, tem filhos e passa a conviver com seus cunhados e sogros, seu conhecimento é dado por completo. Mesmo que a mulher não viaje, ela também deve incorporar elementos externos trazidos pelos homens. Para os homens, essa etapa de viajar e adquirir novos conhecimentos dura indeterminadamente até ficarem mais velhos e não terem mais condições físicas de caminhar. Para a constituição completa da pessoa, é fundamental a aquisição de qualidades externas, que são elaboradas dentro da cosmologia Kaiabi e possibilitam novas configurações da pessoa e da sociedade. Nessa fase, tanto o corpo como o nome das pessoas pode modificar, o que significa uma forte identificação com os outros.

Um *aerete* é uma pessoa que sabe muito, viveu muitas experiências, conhece muitas pessoas e tem muitos amigos. O homem, quando se torna adulto (*ku-numi'uu*) e mesmo mais tarde quando se torna avô, recebe mais e mais reco-

11 Todos os Kaiabi tinham, no passado, tatuagens faciais que seguiam padrões básicos, distinguindo apenas o sexo, e tinham aquelas que representavam características ou feitos particulares de cada um.

12 Era muito comum também as mulheres ganharem os nomes de suas cunhadas, normalmente em função de alguma tarefa que não conseguissem desempenhar com muita habilidade. Nesse sentido, os Kaiabi valorizam bastante o aspecto jocoso das relações, tendo até hoje o costume de colocar nomes e apelidos em estranhos em razão de alguma característica física peculiar ou de algum comportamento que lhes faça rir.

nhcimentos por suas viagens, experiências e, conseqüentemente, ganha mais entendimento e mudanças de nomes. Os homens dizem que sabem mais do que as mulheres porque confrontam e interagem com mais pessoas. Só é possível se tornar um *aereté* depois de muito interagir com pessoas ao longo da vida (idem: 152), sendo mesmo a própria convivência com os brancos muito valorizada. Muitos Kaiabi contam com orgulho quando foram trabalhar nos Postos do SPI, ou em expedições de pacificação de outros índios, sempre interessados em aprender os costumes e a língua do branco.¹³

Viagens e identidade

Estabelecer rotas de comunicação com a alteridade é parte integrante da filosofia social dos Kaiabi. Pela mitologia e pelas histórias acessadas junto à memória dos mais velhos é possível perceber verdadeiras redes itinerantes nas quais as relações sociais são essencialmente relações espaciais. As ações são sempre desencadeadas por uma saída ou chegada em algum lugar. Os heróis e guerreiros matam, morrem, são transformados ou transformam pessoas, mas acima de tudo, caminham. Quase sempre quando pedia a algum dos mais velhos para me contar uma história antiga eles começavam do seguinte modo: “Porque você sabe, né? Antes, os Kaiabi caminhavam muito!” As grandes histórias sempre se passam longe das aldeias. Longas jornadas colocam o protagonista em contato direto com aliados cujos costumes se contradizem, quando vão para realizar casamentos ou com inimigos que devem ser mortos ou colocados na condição de não humanos. Mais distantes são os destinos em que os alvos são expedições de guerra contra comunidades específicas e que servem para colocar os heróis em contato com os limites do mundo. A fronteira entre o território mítico-imaginado e o território caminhado não requer grande esforço para ser cruzada. Durante a viagem, os heróis têm essa oportunidade de conhecer esses seres em seus domínios, vivendo de acordo com costumes similares àqueles de seu povo. Os seres que povoam o

13 Grünberg (2004: 69) mesmo faz referência a uma cisão que teria ocorrido no rio dos Peixes, em abril de 1960, quando um grupo que ele chamou de “círculo progressista” resolveu sair em busca de contato com os brancos, no recém-criado Posto Tatuí, em oposição ao chefe Temeoni, que ficou morando no antigo local.

imaginário dos Kaiabi são as habituais presas e predadores da floresta e por isso esse ambiente é fundamental para a continuidade da sociabilidade do grupo.

Viajar é sempre uma oportunidade para mudar de nome e a mudança de nomes é um forte sinal de mobilidade, prestígio e conhecimento.¹⁴ As viagens mais longas são, de modo geral, realizadas na época da seca ou verão; e no inverno a tendência é os Kaiabi ficarem mais agregados nas aldeias, voltados para os trabalhos manuais e próximos de suas famílias. Em geral, os Kaiabi mudam de nome sempre que vivenciam algum tipo de experiência dramática, engraçada ou pitoresca quando estão fora dos limites da aldeia. O passo seguinte é voltar à aldeia, contar sua história de mudança de nome e trabalhar para que ela se fixe na memória dos demais.¹⁵

Como depende exclusivamente do sujeito escolher e fazer circular o seu novo nome, pode ocorrer muitas vezes de não funcionar se as outras pessoas não passam a usar o novo nome daquele que se renomeou. Essa capacidade de fazer circular e firmar um novo nome também é um indicativo de prestígio e carisma, porque de nada adianta ter vários nomes se as outras pessoas não sabem e não utilizam. Principalmente porque ao falar o nome recém-criado de um Kaiabi, são trazidas ao presente as situações que aquela pessoa viveu. Quando fui entrevistar Kupeap, um dos mais velhos habitantes da aldeia Capivara, no Xingu, perguntei instintivamente qual era o seu nome. Ele começou a rir e as pessoas em volta também. Em seguida ele me perguntou: “Qual deles você quer?” e começou a enumerar vários nomes pelos quais era conhecido. Depois respondeu dizendo: “Mas se quiser pode me chamar de Kupeap mesmo, que é assim que sou mais conhecido”.

Quando os jovens se casam e têm filhos, a tendência é viajarem menos. Um pai também não pode viajar quando suas crianças estão doentes. Os homens adultos que não têm filhos, ou que os filhos estão bem de saúde, podem sair para interagir

14 Quando se mata um inimigo, trazendo sua cabeça para a aldeia, para fazer festa, também se muda de nome.

15 O próprio Tamanaú, líder mais velho da aldeia Ilha Grande, que antes se chamava Pio'í, conta que adquiriu esse nome após comer, de forma desavisada, carne de tamanduá, entre os Juruna e teve diarreia por pelos menos dois meses. No idioma Kaiabi, Tamanaú quer dizer tamanduá e trata-se de um animal que não pode ser comida, segundo o prescreve o mito de Tuiararé.

com os não Kaiabi. De um modo geral essa identificação com o Outro não deve ser permanente. O ideal é que os Kaiabi possam aprender certos costumes com os outros e trazer para o seio de seu grupo. Até mesmo o xamã – considerado o maior viajante dos mundos – deve tomar sérios cuidados com a total identificação com o Outro. Segundo o xamã Chico, da aldeia Tuíararé, aqueles que se identificam com o inimigo por muito tempo, morrem. Assim, se a viagem é importante, o retorno também é fundamental. O objetivo da intensa educação na puberdade se evidencia exatamente nesses momentos de maior tensão e identificação com o Outro, quando o sujeito deve ter forças e reconhecer o momento certo de retornar. A fase adulta, pelo menos para os homens, é repleta desses momentos de idas e vindas para o mundo dos outros. O *Self* do homem adulto apresenta-se como um delicado equilíbrio do jeito de se comportar dos outros e dos Kaiabi. Nessa linha, é a jornada em si – incluindo o relacionamento entre as pessoas, os lugares e os espíritos dos lugares – e não o destino ou resultado final que possibilita o movimento contínuo da sociedade. Na entrevista com Kupeap fica evidente que apesar de os Kaiabi viverem, antes do contato com os seringueiros, no baixo e médio Teles Pires e no rio dos Peixes, as visitas que mantinham entre esses três lugares eram frequentes, corriqueiras e necessárias para consolidar o seu modo de vida e manter a unidade do grupo. A troca e circulação de sementes entre parentes é outra prática relevante que impulsionava os Kaiabi a caminharem e a trazerem novidades para o seu círculo familiar.¹⁶ Segundo Kupeap: “Andar de Sinop (médio Teles Pires) até Juara (rio dos Peixes) era coisa mais fácil para os antigos...Hoje o pessoal está preguiçoso, só quer saber de andar de carro e avião (risos), mas hoje também a gente não pode mais andar por aí que nem andava antes, senão entra nas fazendas e dá problema com o dono, né?”¹⁷

16 A descoberta ou a produção em grande quantidade de uma variedade agrícola nova ou singular geralmente proporcionava prestígio às famílias, que em muitos casos detinham certos “direitos” sobre a circulação de algumas espécies. Assim, outras famílias eram estimuladas a conhecer e a trocar sementes com essas famílias.

17 O próprio cacique Atú menciona que havia uma rota de ligação entre o baixo Teles Pires e o rio dos Peixes, seguindo o rio Apiacás até sua cabeceira, que já estava bem próxima à região do Tatuí.

Sistematizando a identidade/alteridade kaiabi

Diante do que foi exposto acerca das relações de identidade e alteridade dos Kaiabi, a noção de pessoa constituída a partir das relações com o Outro se mostra, de fato, pertinente nesse caso e serve muito bem para descrever a natureza composta dessa socialidade repleta de sujeitos em que vivem os Kaiabi e muitos povos amazônicos. Meu intuito ao entrar na etnologia dos Kaiabi se volta necessariamente para o entendimento dessa sociedade como sistema que requer uma compreensão das transações contínuas entre os humanos e os seres animados (orgânicos e inorgânicos) diante dos quais eles conquistam suas necessidades diárias, sobretudo através de trocas, ameaças e comportamentos padronizados.¹⁸ Todos os seres da natureza têm alguns aspectos em comum com a humanidade e suas leis são basicamente as mesmas que governam a sociedade dos homens, prevalecendo a regra da domesticação que visa transformar o não humano em humano ou o afim em consanguíneo. Desse modo, humanos, muitas plantas e animais, além de corpos celestes, são pessoas com uma alma e uma vida própria.

É nesse ponto precisamente, que repousa o paradoxo da sociedade Kaiabi, que em muito se assemelha aos Achuar descritos por Descola (1994). Enquanto suas casas isoladas parecem refletir a ausência de laços sociais, o que ocorre de fato é que homens e mulheres nada podem fazer de diferente do que a prática da etiqueta social correta, conhecimento e habilidades necessárias para interagirem de forma prescrita e eficaz com humanos e não humanos, uma vez que se encontram a todo instante em relação direta e constante com todos os seres viventes que povoam o cosmos. Assim, práticas sociais sistematicamente elaboradas como o *Jowosi*, as narrativas míticas, a troca de sementes, o casamento fora da aldeia, as caminhadas na floresta em busca de conhecimento e mudança de nomes, a busca por materiais ou lugares próprios para se fazer a roça, a própria configuração espacial da aldeia e da roça, além das redes de troca com ênfase nos

18 O termo *tapuin* é a designação geral que os Kaiabi usam para se referir aos brancos. No contexto geral significa estrangeiro, sendo, pois, utilizado como prefixo para compor os nomes de outras etnias e seres de fora, que de alguma maneira se relacionam com a sociedade kaiabi.

machados de pedra e o próprio xamanismo se apresentam muito bem como mecanismos encontrados por essa sociedade para que a todo instante esse paradoxo se movimente e seja renovado. É, portanto, acionando essas características que entendo a forma pela qual os Kaiabi recebem e elaboram seus diversos contatos com a alteridade e também com o mundo dos brancos. É baseada nessa estrutura organizacional de pacificação do Outro que a memória coletiva do grupo articula os acontecimentos exteriores e seu sistema socionatural vem resistindo às mudanças aleatórias ou desintegradoras.



2

Cosmografias sobrepostas: Resistências, mudanças e novas organizações

História territorial

A história territorial dos Kaiabi está invariavelmente conectada com a história de conquista, exploração, desenvolvimento e preservação da Amazônia. Durante o processo de Conquista, com os primeiros contatos entre indígenas e europeus, a partir do século XVI, a ocupação humana começou a receber novas e marcantes influências dos colonizadores. Com o objetivo evitar as invasões inglesas, francesas e holandesas no território, a penetração portuguesa demorou mais de um século antes de se estabelecer definitivamente na Amazônia. A ocupação caracterizou-se, como no restante do Brasil, pelo processo de mestiçagem cultural e étnica, contudo com grandes alterações nas estruturas e práticas europeias impostas. Marcadamente durante o período pombalino, a política ultramarina foi considerada prioritária à colônia brasileira, com novas definições na estrutura político-administrativa e com fortes preocupações no povoamento e na afirmação dos limites do Brasil setentrional (Farage, 1991). Em 1759, os jesuítas foram expulsos pelos portugueses, pois teriam falhado em seu principal objetivo de catequizar e civilizar os índios. Em 1764 o mesmo aconteceu com os franceses e em 1767 com os espanhóis.

Desde a fundação de Belém (1620), chegavam cada vez mais colonos para desenvolver os plantios de cana-de-açúcar, algodão, tabaco e diversas culturas de exportação. As técnicas, os padrões de ocupação territorial e os relacionamentos com os recursos naturais estabelecidos pelas populações nativas foram

muito pouco considerados (Bueno, 2002; Pádua, 2005). Diante de atitudes que compreendiam os povos autóctones como seres inferiores ou como mera mão de obra a ser explorada e seu ambiente como fonte de recursos econômicos a serem diretamente encaminhados à Coroa, pouco ou nada foi aproveitado de seus costumes, no que toca às suas práticas de relacionamento com o natureza.¹ A introdução de novas ferramentas, tecnologias e o choque cultural provocado pelos colonizadores alterou sensivelmente o nível e direcionamento da mobilização de energia do meio biofísico natural para as atividades produtivas, provocando mudanças nas tecnologias de subsistência das populações nativas, bem como em seus padrões de territorialidade.

Nas porções norte e oeste da Amazônia, houve o início de um processo de exploração, no qual os recursos passaram, pela primeira vez, a serem definitiva e sistematicamente retirados da Floresta Amazônica. Depois do processo inicial de colonização pelos portugueses e a incorporação de boa parte da Amazônia ao território brasileiro nos séculos XVII e XVIII, após os desdobramentos efetivos do Tratado de Madri (1750), a ocupação mais intensiva da região dependeria da descoberta e realização de alguma atividade com potencial lucratividade (ciclos econômicos), já que a produção e acumulação de riquezas se apresentava como um dos maiores objetivos das nações e suas sociedades burguesas emergentes. Ao exemplo das atividades econômicas realizadas no litoral e centro-sul do Brasil, como o açúcar, a mineração e o café, a Amazônia precisaria também de um atrativo econômico para se integrar à economia nacional. A exploração das “drogas do sertão”² dominou boa parte dos interesses colonizadores na parte norte e oeste da Amazônia, resultando num regime intenso de escravidão, genocídio e homogeneização das populações indígenas, apesar de alguns grupos ainda terem conseguido permanecer isolados por certo tempo (Meirelles Filho, 2004: 104).

-
- 1 Antes de Pombal, a população amazônica era majoritariamente indígena, com exceção de centros urbanos como Belém, Cametá, Viseu, Santarém e Gurupá. Na metade do século XVIII, exceto os grupos que se refugiaram em áreas remotas, a população da região consistia principalmente em tapuios subjugados e destribalizados (Schmink & Wood, 1992: 40).
 - 2 Portugal imaginava repetir, com as drogas do sertão, o sucesso das especiarias das Índias, perdido para outras potências europeias. Nesta categoria estão dezenas de produtos vege-

A inserção da Amazônia centro-meridional

Apesar das inúmeras histórias e lendas acerca do Eldorado e das cidades perdidas em sítios mais isolados da Floresta Amazônica, o ouro seria descoberto efetivamente nas bordas do Planalto Central, nas proximidades da atual cidade de Cuiabá. A capital mato-grossense surgiu, a partir de 1719, quando os bandeirantes Pascoal Moreira Cabral e Miguel Sutil, abriram um pequeno povoado às margens do córrego da Prainha, devido à descoberta de ouro na região que futuramente receberia o nome de “Lavras do Sutil”. Abundante, a descoberta desse ouro atraía povoadores provenientes tanto da Europa como dos estabelecimentos agrícolas de São Paulo e do litoral do país. Em 1º de janeiro de 1727, esse povoado seria elevado à categoria de vila, com o nome de Vila Real do Senhor Bom Jesus de Cuyabá (Meirelles Filho, 2004: 110). Nos anos que se seguiram, várias bandeiras à procura de minérios estiveram na região, alcançando os rios Arinos e Juruena, escolhidos como via de penetração para o norte.

Com isso, um pequeno arraial foi se formando, mesmo se as lavras se mostraram menores do que o esperado e a quantidade de ouro extraído foi rapidamente diminuindo à medida que chegavam exploradores e bandeirantes. Com o esgotamento das jazidas, a partir da segunda metade do século XVIII, a vila entrou em decadência. Outros fatores, como as severas normas de fiscalização e o estabelecimento da sede do governo da recém-criada capitania de Mato Grosso em Vila Bela da Santíssima Trindade, também provocaram a evasão em massa da população. O que parece ter sustentando um contingente populacional constante em Cuiabá foi sua privilegiada posição à margem do rio Cuiabá que garantia a comunicação com a região do Pantanal, zona que começava a se destacar na criação de gado bovino. A vila tornou-se também entreposto comercial e centro de abastecimento das regiões de Rosário, Diamantino e Livramento. Até o início do século XX, as Regiões Norte e Oeste ficaram praticamente incomunicáveis com sua porção Sul e Leste, bem como a Região Centro-Oeste do Brasil.

tais e animais, tais como condimentos, tinturas, fibras, ervas medicinais, castanhas, peles de felinos, jacarés e lontras, animais vivos etc. (Meirelles Filho, 2004: 105).

O Centro-Oeste também estava inserido nesse processo amplo de controle da Amazônia, contudo, as entradas ocorriam de forma muito esporádica e não sistemática, permitindo aos grupos indígenas viverem em regime de isolamento até o final do século XIX, com alguns ficando sem contato mais efetivo até meados do século XX. Assim, seguindo esse modelo desordenado de exploração por viajantes e aventureiros, essa região teve suas próprias peculiaridades de ocupação direcionadas inicialmente para a exploração aurífera, passando pelo ciclo da borracha para chegar mais recentemente às frentes de colonização, à pecuária, ao agronegócio e desenvolvimento (sustentável) regional.

Pode-se dizer que a Amazônia brasileira como um todo se caracteriza como uma imensa região de fronteira, com interesses distintos, avanços pouco coordenados pelo governo brasileiro e reações diversas das populações locais. É a partir do reconhecimento de algumas características chave da ocupação da Amazônia, que pretendo apresentar o modelo teórico a ser trabalhado neste capítulo, que se volta prioritariamente ao estabelecimento de uma base histórica sólida a respeito dos acontecimentos que interferiram na territorialidade dos Kaiabi.

Por uma etno-história territorial

Fronteiras

Para os propósitos deste trabalho e o entendimento da Amazônia como região de fronteira, a definição mais usual de fronteira – como área geográfica esparsamente povoada, situada na periferia dos centros de poder econômico e político e que experimenta repentinos altos índices de crescimento demográfico, agrícola ou de mudanças tecnológicas – carece de uma perspectiva dinâmica dos fluxos de poder, ideias e pessoas. Para além dessa concepção convencional proporcionada pela geografia – que reduzia o seu objeto aos aspectos físicos, demográficos e econômicos da realidade –, estamos interessados em dar ênfase aos aspectos sociais, trabalhando a fronteira como campo de lutas pelas definições dos conceitos mais relevantes para legitimar uma determinada forma de conhecimento e atuação no território (Bourdieu 1989: 114). A noção de fronteira a ser desenvolvida aqui, também considera este domínio não como um espaço onde as coisas terminam, mas como um ambiente de disputa em que um novo

conjunto de possibilidades tem início. José de Souza Martins (1997) comenta sobre as fronteiras em expansão, que não são características únicas da América Latina e faz uma crítica aos estudos da geografia sobre esse tema, quando os pesquisadores passam a considerar os locais de fronteira como áreas a serem ocupadas às expensas do desenvolvimento capitalista e do sistema produtivo de uma nação. Isso implica a busca constante de novas áreas para produção e ocupação que, na concepção de alguns geógrafos, são muitas vezes idealizadas como áreas despovoadas, com extensões de terra a serem civilizadas e recursos a serem explorados. Daí o interesse de Martins em estudar as fronteiras a partir do viés antropológico, que procura compreender como ponto de partida básico a dinâmica sociocultural da fronteira e como essas pessoas, até então invisibilizadas pela análise geográfica, que habitam as regiões de conflito se organizam contra as forças hegemônicas da sociedade envolvente. Segundo Martins, essa visão '

expressa a concepção de ocupação do espaço de quem tem como referência as populações indígenas, enquanto a concepção de frente pioneira não leva em conta os índios e como referência o empresário, o fazendeiro, o comerciante e o pequeno agricultor moderno e empreendedor (1997: 152).

Com o encontro de temporalidades distintas é possível reconhecer o choque entre as diversidades e, então, começar a falar no surgimento de novas formas criativas de representação diante das pressões externas. Por essa razão, Martins menciona Roberto Cardoso de Oliveira e a importância de se considerar o local de contato a partir do ponto de vista cultural e do ponto de vista do poder. No caso da Amazônia brasileira, por exemplo, foi o Estado que incentivou o avanço das empresas sobre seus territórios e da mesma forma isso vem ocorrendo com a criação de parques e unidades de conservação. Desse modo, é importante considerar os imaginários de outras pessoas que vêm sendo afetadas por esse avanço da fronteira em expansão (não apenas índios, mas também camponeses, quilombolas, ribeirinhos etc.) e de que maneira os processos de etnogênese representam uma forma de resistência à visão hegemônica do desenvolvimento e do progresso. Ao partir de vertentes mais renovadas da geografia, a fronteira será então entendida como espaço criativo onde as regras de interação social não estão claramente estabelecidas, assim como não está instituída a forma como os diferentes grupos sociais devem interagir em busca pela hegemonia política que

legítima seus distintos interesses (Becker, 1982). Para se pensar a fronteira em termos de interações entre grupos sociais, que lutam por afirmações particulares de significado num mesmo espaço geográfico, devemos ainda admitir que a prática da violência – seja ela simbólica ou física – é outro elemento que encontra um campo praticamente sem barreiras para ser exercido e deve ser considerado para determinar o controle dos recursos naturais, durante o processo de ocupação da terra por novos grupos populacionais.

Na Amazônia, os processos de fronteira sempre foram contínuos, consideravelmente distribuídos e com características heterogêneas em distintos pontos. Não é somente com a chegada dos europeus que passamos a ter fronteiras em expansão ou retração devido aos avanços ou retrocessos de ciclos econômicos. Esses processos vêm ocorrendo desde os tempos pré-colombianos com expansões regulares de povos indígenas em determinados momentos e retrações em outros. A criação de novas fronteiras na Amazônia se acelerou com as grandes empreitadas europeias de conquista, desde o início do século XVI. Dada a grande extensão da Amazônia, seu alto grau de diversidade social e biológica e a dificuldade de acesso entre as áreas mais distantes, muitos dos cenários de fronteira adquirem características marcadamente regionais. Assim, na Amazônia as fronteiras regionais se abriram e fecharam, apenas para serem abertas e fechadas novamente com a emergência de novos recursos a serem explorados por novos grupos sociais recém-chegados. Por essa razão, Paul Little (1997: 3) se refere à história de fronteira da Amazônia como uma história de fronteiras perenes.

Abordagem etnográfico-histórica:

Cosmografias sobrepostas

Se quisermos analisar uma região específica e entender como uma dessas fronteiras regionais vem se desenvolvendo, o viés histórico será capaz de proporcionar a profundidade temporal necessária para reconhecer a dinâmica da territorialização humana, como um processo altamente disputado, considerando o contexto específico do surgimento dos territórios e das formas como foram defendidos ou reafirmados (Little, 2002: 4). Com o suporte da abordagem etnográfica para entender as formas específicas das diversidades de territórios, é possível analisar esse complexo processo histórico a partir da perspectiva de

múltiplos grupos sociais que estão lutando por seus territórios, não apenas descrevendo suas reivindicações coletivas para as áreas que ocupam fisicamente, mas também os artifícios políticos que utilizam para assegurar e defender suas demandas. Finalmente, a perspectiva comparada permite detectar os paralelos diacrônicos e estruturais que podem mostrar mais sobre a especificidade de processos territoriais numa dada porção da região Amazônica (idem : 3). Com base nesse enfoque, o presente capítulo analisará os múltiplos “territórios sociais” que se encontraram com o território social do povo Kaiabi e de que maneira este primeiro foi afetado e ainda existe até os dias atuais.

Antes de entrar na análise da região que aqui nos interessa, devo destacar que a definição de cosmografia avançada por Little (1997) será um marco teórico chave a guiar essa perspectiva etnográfico-histórica de análise da região antigamente habitada pelos Kaiabi. O conceito de cosmografia será usado para analisar o processo de estabelecimento de territórios humanos, que considera, seguindo a inspiração de Franz Boas, a importância de uma ciência que considere o estudo “das mútuas influências que a terra e seus habitantes estabelecem em cada um”. Ao imprimir a este conceito um conteúdo cultural específico, referências geográficas e uma concepção histórico-temporal, Little traz para o campo das ciências sociais um importante guia para a análise das disputas territoriais nas fronteiras Amazônicas. Cosmografia será definida aqui como:

Identidades coletivas, historicamente contingentes, ideologias e sistemas de conhecimentos ambientais desenvolvidos por um grupo social para estabelecer e manter territórios humanos. Cosmografia pode ser entendida como uma conjuntura entre cosmologia e geografia, em que as visões culturais do mundo (cosmos) são inscritas (grafia) em áreas geográficas. O conceito de cosmografia é diferente daquela noção mais geral de “visão de mundo”, uma vez que está invariavelmente ligado a localizações geográficas específicas com características biofísicas específicas (1997: 3).

A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e suas formas de defesa. Ao conectar cosmografias mais amplas com grupos sociais em particular, a análise histórica e etnográfica fica facilitada no sentido de que cada cosmografia é capaz de se disseminar por diferentes tipos de territórios humanos, a partir de suas formas sociais específicas. Então, cosmografia, da forma como

será usada aqui, é um conceito amplo, assim como aquele de território, mas este acaba sendo em última instância altamente influenciado pelo primeiro. Território será entendido como resultante de uma ação conduzida num espaço geográfico, a princípio ideologicamente homogêneo, por um determinado grupo social em qualquer nível (Raffestin, 1993: 143). Assim, o território enquanto construção conceitual e prática vivida, ganha corpo e identificação com as pessoas quando os atores “territorializam” o espaço, proporcionando certas qualidades que antes não existiam. Dessa forma, os dois conceitos encontram-se diretamente interligados, posto que um território de um grupo social está invariavelmente fundado num distinto conjunto de princípios cosmográficos. Retomamos, portanto, o conceito anteriormente apresentado de Little, de territorialidade, que define esse processo de produzir qualidades heterogêneas num espaço geográfico, usando, controlando e se identificando com ele, transformando-o em território, como prática característica de todos os grupos humanos.

O fato de um território surgir diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social indica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos. Isso implica que um não é mais legítimo do que outro e que todos podem sempre ter mapeadas suas origens, sejam a partir de raízes históricas profundas ou de rizomas mais superficiais (Glissant, 2005).³ Como afirma David Nugent (1998), para começarmos a pensar com clareza sobre o surgimento e a valorização de novas identidades é imprescindível afastar a ideia de territórios estáticos ou vínculos imemoriais com determinados tipos de valores e considerar a fronteira e as definições territoriais como processos fluidos, que juntamente com a história recebe em permanência novas definições. A partir de noções recentes de etnogênese, importa mais compreender os padrões organizacionais dos grupos – seguindo desdobramentos do modelo clássico de Fredrik Barth – e como estas formações elaboram de forma circunstancial seus

3 Glissant retoma a ideia de Deleuze e Guatarri, quando se remete aos problemas da identidade, em particular diante de sua análise do Caribe e das Américas. Diz respeito à noção de raiz única e à noção de rizoma. Segundo Glissant (2005: 71), “a raiz única é aquela que mata à sua volta, enquanto o rizoma é a raiz que vai ao encontro de outras raízes”.

valores para demarcar ou reelaborar suas fronteiras num determinado lugar em particular, a partir de algum tipo de disputa.

As cosmografias e os territórios humanos que essas disputas engendram, estão sobrepostos no tempo, no espaço e nas relações de poder. Esse aspecto de sucessão ao invés de implicar necessariamente uma melhora ou superação sobre o modelo anterior, apenas significa que um grupo diferente chegou, se estabeleceu posteriormente e está promovendo a instalação de um novo território, fundado numa dada cosmografia. Assim, as cosmografias se sucedem, mas não necessariamente substituem umas às outras. Geograficamente, uma sobreposição horizontal ocorre quando sobre a territorialidade de um grupo é colocada parte ou toda a territorialidade de outro, sem fundamentalmente extinguir a anterior. Desse modo, as cosmografias e territorialidades se sobrepõem, mas não necessariamente suplantam uma à outra no espaço, uma vez que podem existir simultaneamente, mesmo que ainda possam estabelecer demandas sobre o mesmo espaço geográfico. Essas fronteiras perenes trouxeram, após séculos de constantes conquistas e reconquistas regionais, uma grande variedade de cosmografias, frequentemente contraditórias, que, sobrepostas umas sobre as outras, desencadearam processos que alteraram radicalmente as cosmografias indígenas, sem necessariamente eliminá-las.

A sobreposição de cosmografias cria uma dinâmica complexa de poder, que é invariavelmente assimétrica. Novas cosmografias emergem durante épocas históricas particulares e são geralmente apoiadas por poderosas forças que buscam se afirmar territorialmente, impondo sua hegemonia sobre as cosmografias preexistentes. Isso constantemente produz situações de conflitos que podem provocar – se a desigualdade de poder entre as forças é suficientemente grande – a extinção de sociedades inteiras e com elas suas territorialidades. Não obstante, o processo de sobreposição não está limitado a situações de conflito, extermínio e conquista. Situações simultâneas de incorporação, interpenetração e acomodação podem emergir e provocar a contínua transformação das cosmografias e reivindicações territoriais, resultando em múltiplas formas de sobreposição de territorialidades.

Devido à variedade e complexidade de atores e relações sociais, cada um com suas fontes de poder, envolvidos nas relações da fronteira, não existe um recei-

tuário ou padrão que determine com clareza qual rumo histórico será tomado por essa dinâmica. Por isso, destaco como ponto positivo da análise etnográfica o fato de ela oferecer um meio de descrever essa situação, colocando as disputas dentro de seus respectivos contextos geográficos, históricos, políticos e culturais. Ela possibilita ainda a operacionalização de um conceito mais geral ao colocar as demandas territoriais em disputa no foco central da análise. Essas demandas representam a tradução dos princípios cosmográficos e a presença histórica em formas políticas específicas de atuação dos grupos sociais. Por essas razões, a territorialidade humana pode ser mais bem entendida como um processo contínuo de ocupação, afirmação e defesa altamente disputado. As dimensões territoriais das fronteiras regionais da Amazônia podem agora ser reconceitualizadas levando-se em conta a presença de cosmografias sobrepostas através da história. Assim, é dessa maneira que me proponho apresentar a territorialidade Kaiabi, contemplando a profundidade histórica dos atores sociais, seus encontros, embates e reestruturações até os dias atuais. Para os propósitos deste capítulo, a ênfase na noção de fronteiras como territórios em disputa serve mais no sentido de estabelecer as bases para uma compreensão etno-histórica da territorialidade Kaiabi diante dos inúmeros e distintos contatos que mantiveram com agentes da sociedade nacional. Assim, as análises mais detalhadas do campo e das relações de poder propriamente ditos estão no capítulo final; aqui teremos uma adequada base conceitual e histórica para essas análises ulteriores.

Mudança e estabilidade

Com a possibilidade de se fazer uma cosmo-história dos Kaiabi, trabalhando a perspectiva comparada das sobreposições de territorialidades e cosmografias e ainda considerando a fronteira como espaço de criatividade e inovação, meu intuito aqui é elaborar uma armação teórica que permita avaliar historicamente as mudanças na territorialidade Kaiabi não como uma mera situação de assimilação de traços aleatórios ou de perdas culturais em função do estabelecimento de padrões territoriais externos que exerceram sobre eles algum tipo de violência. Também seria iludir-nos pensar que os Kaiabi, até os dias atuais, conseguem manter seus costumes antigos intactos em relação ao território, após inúmeras

investidas de diferentes setores da sociedade nacional. É na linha de uma análise diacrônica centrada neste contexto, que pretendo estabelecer e conectar alguns conceitos chave que nos permitam compreender a dinâmica territorial dos Kaiabi tanto da perspectiva da mudança como pelo viés da permanência. Para isso, temos de considerar o contato interétnico como importante fator agregador de significados e criador de novas possibilidades, que logicamente não tem um curso previsível, mas apresenta certos padrões e regularidades que parecem interessantes de serem seguidos.

João Pacheco de Oliveira Filho afirma que frequentemente a pesquisa e a reflexão sobre sociedades marcadas por processos históricos de mudança e por mecanismos de transferência, dominação e integração sociocultural não oferecem grande interesse ou rentabilidade teórica. Contudo, se percebemos a necessidade de uma análise dos fluxos culturais e das agências sociais e naturais que perpassam unidades étnicas, nacionais e regionais podemos realizar análises mais produtivas (1999: 99). Ao buscar uma abordagem inspirada na noção sistêmica das culturas, entendidas como formas de produção de existências humanas, minha ideia é mostrar que, seguindo a proposta de Oliveira Filho (1998: 39), os agentes do contato não podem ser deslocados ou tratados como fatores externos à vida tribal, nem tampouco devem ser abordados como fatores que desintegram o modo de vida indígena, mas como “parte integrante da comunidade”. Cada frente de expansão precisa ser contextualizada com respeito ao momento histórico na qual ocorre, à região geográfica que serve como seu palco principal, aos atores presentes no processo, à tecnologia à sua disposição e às cosmografias que promovem (Little, 2002: 5). Desse modo, é possível compreender as mudanças no território e na conduta territorial, a partir de várias forças históricas sem que com isso os grupos sociais percam sua particularidade.

Ao invés de analisar a história pelo tempo que passa, dando ênfase àqueles que ganharam, considerando-os representantes melhores e mais bem preparados da sociedade moderna, a história será descrita de forma que o passado estará presente e a voz do suposto perdedor ressurgirá de forma incompreensível para os adeptos dos paradigmas da modernidade. Assim, conferir historicidade aos Kaiabi significa mais definir a sociogênese de sua configuração atual do que ficar apresentando evidências históricas de seu território de ocupação antiga ou

vasculhar no passado por traços de sua cultura original, imaculada de qualquer tipo de contaminação proveniente do contato. A ideia é conferir algum grau de temporalidade às comunidades indígenas, incorporando decisivamente a visão dos índios nessa história e como organizam suas relações com as novidades que a eles vêm sendo impostas. Nessa premissa, inverte-se a postura de que as unidades culturais são primeiro definidas, internamente organizadas e depois mantêm relações com as outras. O contato interétnico e a etnicidade são, ao contrário, fatos constitutivos, que presidem a própria organização interna e o estabelecimento de identidade do grupo étnico. O importante não é conduzir uma apreciação histórica dos índios baseada em relatos demasiado distanciados, mas captar a existência de diferentes padrões de interdependência entre os índios e os representantes da sociedade nacional, bem como refletir sobre as razões e implicações da passagem de um nível organizacional a outro. É precisamente sobre esse ponto que Oliveira Filho nos indaga:

Será que para fazer etno-história bastaria comparar esses relatos, construindo uma trajetória imaginária entre esses pontos, narrando naufrágios e navegações triunfais, indicando causas (ou apenas levantando hipóteses)? Ou seja, com base em registros tomados como “protocientíficos”, o trabalho do analista seria apenas o de transformar o contínuo em descontínuo, e o concebido em verossímil? (1999: 104-105).

É nesse sentido que considero importante a compreensão de que os grupos dominados, através da manifestação de aspectos próprios de suas culturas, possam apresentar outra forma de existência, inteiramente ignorada ou mesmo clandestina ante as tradições e saberes histórico-científicos dominantes em âmbito nacional ou regional, em particular, noções de território que desafiam os pressupostos do Estado-Nação e da propriedade privada. Ao recuperar a relevância das noções de “pacificação do branco” muito bem elaboradas por Bruce Albert e Alcida Ramos (2002), minha intenção é refletir sobre essa complexidade muitas vezes negligenciada dos modos indígenas (cognitivos, simbólicos e políticos) de construção de sua história remota ou imediata reconciliando sistemas cosmológicos, etnicidade e sócio-história. Portanto, além de reavaliar a diversidade interna das interpretações dos brancos e de seus feitos pelas sociedades indígenas, concordo sobre a importância de se produzir uma aproximação analítica integrada, que combine num quadro coerente as dimensões histórica

(processo colonial), política (estratégias de reprodução social) e simbólica (teorias da alteridade), embutidas tanto nas ações como nas interpretações do contato (Ramos & Albert, 2002: 10). Por esse ângulo, não se trata necessariamente de definir a identidade do outro, mas, partindo de um ponto de vista fenomenológico, de trabalhar a maneira pela qual os índios produzem significados a partir do espanto com os costumes e práticas realizadas pelos outros.

Em busca de reconhecer as regularidades desse processo, com ênfase na mudança, organização e estabilidade, tomarei como referência três conceitos chave encontrados frequentemente nos estudos históricos de Oliveira Filho: memória coletiva, resistência e mudança. Ao permitir a entrada controlada de elementos sistêmicos na análise, as organizações sociais fundadas em princípios de territorialidade e cosmografia possuem abertura para os estímulos ou distúrbios que vêm do exterior. Essas influências podem em muitos casos desorganizar o sistema, conduzindo-o a uma etapa de crise, em que os componentes encontram mecanismos adaptativos para continuarem existindo e alcançam outro nível organizacional, baseados, sobretudo, nas noções de pacificação do outro. Dependendo da intensidade do distúrbio e da vulnerabilidade do tipo de organização social, não é raro ocorrer a extinção total do sistema. Desse modo, pela capacidade de resistência e transformação ao longo de inúmeros choques, entendemos a territorialidade Kaiabi como uma entidade criativa e conservadora ao mesmo tempo, ou seja, aberta aos eventos contingentes, mas que reage a eles não de forma aleatória, e sim a partir de expedientes estabelecidos na memória coletiva e nas relações historicamente fundadas com o ambiente envolvente. Dito isso, creio então que agora devemos prosseguir com nossa história territorial.

Integração da Amazônia

Retomamos então as expedições na Amazônia centro-meridional no fim do século XIX e princípio do século XX realizadas a partir da necessidade de o governo brasileiro integrar as regiões pouco exploradas do Brasil às áreas desenvolvidas, com o objetivo de resolver problemas de transportes e comunicações e garantir o progresso econômico. Após a fundação de Cuiabá e Vila Bela de Santíssima Trindade, e com o esgotamento das jazidas de ouro, estes dois centros urbanos passaram a servir como pontos de partida para a conquista do vale do Guaporé e do alto Tapajós, uma vez que a comunicação com a Amazônia setentrional, praticamente inexistia. Destaca-se a expedição de Leonardo de Oliveira, no ano de 1742, que desceu o Arinos, o Juruena e o Tapajós, até sua foz no Amazonas, tendo contato com vários grupos indígenas, antes desse caminho ser sistematicamente explorado como rota comercial entre Cuiabá e Belém (Grünberg, 1970: 13-16). No ano de 1747 o sargento-mor João de Souza Azevedo descobriu ouro na foz de um suposto afluente do Juruena, um rio que ele próprio iria chamar de Três Barras, atualmente conhecido como Teles Pires. Ainda se referindo ao rio Três Barras, o sargento descreve, num de seus relatórios, essa região como reino dos Apiaká, no baixo Arinos. Contudo, essa informação do ouro não serviu para motivar nenhum aventureiro a desbravar a região que era considerada como habitada por índios extremamente bravios, permanecendo isolada e desconhecida pela sociedade nacional por muitos anos (Grünberg, 1970: 16).

No ano de 1748, seria criada a capitania de Mato Grosso. Em 17 de setembro de 1818, a vila foi elevada à condição de cidade e no ano de 1825, Cuiabá se tornou capital da província de Mato Grosso, contando com cerca de 7 mil habitantes. No entanto, boa parte da extensa e recém-criada capitania, sequer havia sido explorada pelas autoridades oficiais e permanecia no imaginário dos governantes como rica em ouro, mas, ao mesmo tempo, ocupada por índios selvagens e nada afeitos ao contato. O chamado “sertão bravo” pelos oficiais da época representava uma divisão nebulosa entre a capitania de Mato Grosso e o Grão-Pará e por isso não se podia ainda falar em limites oficiais entre as duas capitanias. De fato inexistiam informações mais acuradas sobre o norte de Cuiabá

no final do século XVIII, a ponto de se desconhecer que o rio Três Barras (baixo Teles Pires), e o Paranatinga (alto Teles Pires), de onde se tinha notícias sobre os Bakairi, eram na verdade o mesmo rio (idem: 17).

Somente no início do século XIX, o governo local decidiu explorar oficialmente a rota Arinos/Juruena/Tapajós, com o objetivo de facilitar o comércio entre Cuiabá e Belém. Em 1805, seguindo ordens do capitão general da capitania de Mato Grosso, Manoel Carlos de Abreu, uma primeira expedição oficial saiu de Cuiabá e chegou a Santarém, na Foz do Tapajós. Entretanto, o comandante da expedição comunicou oficialmente ao capitão general que era impraticável a navegação pelo Tapajós (Corrêa Filho, 1924: 81-82). Apesar do desestímulo, o capitão general João Carlos Augusto d'Oeynhausen, sucessor de Manoel Carlos de Abreu, decidiu insistir no conhecimento de uma rota de navegação mais curta que ligasse Cuiabá a Belém. Assim, em 1812, os capitães Miguel João de Castro e Antônio Thomé de França, por ordem de Oeynhausen, partiram de Cuiabá e entraram pelos rios Arinos e Juruena, chegando com êxito ao destino. Durante a viagem, batizaram oficialmente, com nomes pelos quais são conhecidos até hoje, alguns acidentes geográficos dos rios percorridos, tais como a cachoeira de São João da Barra e o imponente salto Augusto (em homenagem ao segundo nome do general) (idem: 82-83). Os expedicionários, de 1805 a 1812, registraram em seus relatórios o aparecimento de índios Apiaká na foz do rio dos Peixes e na confluência do Arinos com o Juruena. Além de acampamentos de caça e pesca não informaram sinais de presença de outros grupos indígenas por todo esse percurso.

“Primeiras notícias” dos Kaiabi

A partir da expedição de 1812, o Arinos e o Juruena passaram a ser sistematicamente utilizados como rota de comércio para Belém, não sem haver inúmeros naufrágios e prejuízos, em razão das várias cachoeiras e saltos do Juruena e Tapajós. A navegação pelo Arinos tornou-se tão fundamental, que, através de uma Carta Régia de 14 de setembro de 1815, D. João VI isentou os impostos sobre mercadorias, por dez anos, de quem usasse a rota Arinos/Juruena/Tapajós (Guimarães, 184, apud Grünberg, 1970: 18-19). No ano de 1818, o tenente

Antônio Peixoto de Azevedo subiu o Tapajós e o Juruena, proveniente do Pará, convencendo alguns índios Apiaká a acompanhá-lo até Cuiabá. A boa recepção que tiveram na cidade estimulou, um ano depois, um chefe Apiaká, acompanhado de um pequeno grupo, a visitar Cuiabá. Com o apoio de um intérprete brasileiro que havia morado algum tempo entre esses índios, o cônego José da Silva Guimarães registrou algumas informações dadas pelos Apiaká sobre outros grupos indígenas que habitavam o rio dos Peixes ou “Itamiamy”, que assim era chamado em sua língua (Guimarães, 1844, apud Grünberg, 1970: 19). Os Apiaká frequentavam regularmente o rio dos Peixes a fim de obter pedras para confeccionar e afiar seus machados e com isso guerreavam com três grupos diferentes.

Em 1819, em razão das muitas dificuldades das viagens pelo Juruena, o governador de Mato Grosso, Francisco Magessi T. de Carvalho, incumbiu o tenente Antonio Peixoto de Azevedo de procurar vias alternativas para atingir Belém. A ideia era descobrir se o Paranatinga, então inexplorado, desembocava no Tapajós ou no Xingu. Com o êxito da expedição, foi constatado que os rios Paranatinga, Três Barras e São Manoel⁴ eram na verdade o mesmo rio. O tenente também descobriu que o caminho até o Tapajós, pelo rio São Manoel, era 86 léguas mais curto que pelo Arinos/Juruena. Entretanto, a nova rota permaneceu abandonada por várias décadas, pelo fato de o São Manoel possuir quatro saltos (quedas d’água) e mais de 30 corredeiras, além de ser habitada por índios considerados hostis aos navegantes (Corrêa Filho, 1924: 83).

Durante a viagem pelo São Manoel, Peixoto de Azevedo, que partiu em companhia de soldados e alguns Munduruku, foi atacado por índios na margem direita do rio. Os Munduruku que o acompanhavam chamavam esses índios pelo nome de “Paribi-tatá”, informando também que o território deles começava acima da foz do rio Verde e ia até o rio Peixoto de Azevedo (nessa época chamado de São Veríssimo, que nessa expedição foi rebatizado de Peixoto de Azevedo), ou seja, exatamente a parte compreendida pelo vale do médio Teles Pires (Azevedo, 1885: 25-35, apud Grünberg, 1970: 20-21). Essa informação,

4 Nome do trecho do rio Teles Pires abaixo da foz do rio Verde. Irei chamar esse rio pela designação de São Manoel até chegar o momento de explicar a razão do atual nome de Teles Pires.

fornecendo o local de habitação desses índios e combinada com aquelas prestadas pelos Apiaká, a respeito dos índios que guerreavam pelo domínio dos machados de pedra, dava sérios indícios de que os índios “Paribi-tatá”, nomeados pelos Munduruku, eram os Kaiabi.

Contudo, apenas em 1844, os Kaiabi seriam mencionados na literatura pela primeira vez, com um nome parecido com aquele que são atualmente conhecidos. O expedicionário francês Francis de Castelnau (1949: 178), que esteve na cidade de Diamantino (MT), próxima às nascentes do Arinos, recolheu informações de habitantes que conheciam as redondezas. Em 1844, Castelnau entrevistou índios Apiaká e aventureiros que, às margens do rio Arinos e São Manoel, relatavam a respeito de uma tribo hostil que ali habitava. Seguindo essas informações pôde concluir que entre várias “tribos” da região, havia os Bakairi, que habitam as nascentes do Arinos e são de índole pacífica. “Fazem bonitos paneiros e outros artefatos, que vendem em Diamantino. Estão constantemente em guerra com os ‘Cajahis’” (idem: 178). Quatro anos mais tarde, em 1848, os Kaiabi seriam novamente mencionados no relatório do primeiro diretor geral dos índios da província de Mato Grosso, Joaquim Alves Ferreira. O diretor diz que “tudo o que se sabe dos Cajahis hé que são bravios e indômitos e habitão a margem do Paranatinga acima do salto. São inimigos dos Bakairis” (Ferreira, 1905: 80-87, apud Grünberg, 1970: 24). Depois de informações mais precisas de Karl von den Steinen, ficou claro que eram os Bakairi que moravam acima do salto, enquanto os Kaiabi moravam rio abaixo. Segundo ainda esses relatos, Tapanhunas⁵ e Nambiquaras eram outras etnias que estavam em constante contato com os Kaiabi e os Bakairi.

Houve ainda vários relatos isolados de viajantes e exploradores, que seguiram por esse caminho do Arinos até o Juruena ou ainda se aventuraram a adentrar

5 Posteriormente, os Beiços-de-Pau (Suyá orientais) que habitavam a região dos rios Sangue e Arinos, foram identificados pelo nome de Tapayuna. Contudo, essa denominação posterior ainda deixa dúvidas sobre a possibilidade de que muitos outros grupos identificados por nome similar nas fontes históricas fossem na realidade um grupo Kaiabi ou outro qualquer. Devido ao pouco conhecimento das peculiaridades de cada grupo pelas fontes mais antigas, algumas descrições mais antigas dos Tapayunas assemelham-se mais aos Kaiabi do que aos Beiços-de-Pau.

mais fundo no São Manoel em busca de ouro. Temos inicialmente o relato de viagem de 1861 do geógrafo inglês William Chandless, que viajou de Diamantino a Santarém. Numa conferência em 12 de maio de 1862, apresentou à Royal Geographic Society o primeiro levantamento do Arinos. Ele indicava os Bakairi nas cabeceiras do Arinos e os Nambiquara e Tapayuna mais a oeste. O rio dos Peixes, maior afluente do Arinos, nunca havia sido explorado até então. Nesse rio ele relata a presença de alguns Apiaká, descreve seu padrão de pinturas corporais – muito parecido com o dos Kaiabi – e comenta que teriam fugido para o São Manoel, para evitar o intercuro com os brancos recém-chegados.⁶ Na embocadura do São Manoel, Chandless encontrou seringueiros pela primeira vez, os primeiros mencionados nesse ponto do rio (Grünberg, 2004: 40).

No ano seguinte, em 1862, um aventureiro espanhol, chamado Bartolomé Bossi partiu com um grupo heterogêneo de 40 cuiabanos para tentar encontrar as minas de ouro indicadas pelo padre Lopes em 1820, mas não conseguiu encontrá-las. Logo após o embarque no Arinos, a tripulação amotinou-se ao entrar em contato com índios e Bossi foi obrigado a regressar (idem: 40). Em outra ocasião, vindo do rio Amazonas, o botânico brasileiro João Barbosa Rodrigues (1875) subiu o Tapajós e narra, tal como Chandless, a fuga dos Apiaká, São Manoel acima, onde viviam com os “Parabitetés”⁷ (designação usada pelos Munduruku para nomear possivelmente os Kaiabi), “tribos” consideradas irmãs, oriundas do mesmo tronco linguístico.⁸

Em 1884 e 1887 realizaram-se, sob a direção de Karl von den Steinen, as duas primeiras expedições alemãs no rio Xingu que determinaram toda uma era de pesquisas entre os índios do Brasil, particularmente daquelas etnias que habitavam as proximidades do rio Xingu e seus afluentes. Steinen, em suas expedições pelo Brasil Central, não chegou a conhecer nenhuma aldeia Kaiabi,

6 Mesma rota empreendida por alguns Kaiabi então habitantes do rio dos Peixes, quando perceberam que estava aumentando a presença de seringueiros em seu território.

7 Rodrigues recebeu essas informações de alguns Apiaká que viviam no alto Tapajós, falavam o português e já tinham contatos com os regionais (Grumberg, 2004: 41).

8 Mais adiante irei comentar sobre essa relação próxima e ao mesmo tempo conflituosa entre Kaiabi e Apiaká.

nem a encontrar vestígios destes índios durante suas viagens. O foco de seu trabalho estava voltado aos Bakairi e o núcleo de difusão dos Caribe. Seus trajetos, de Cuiabá ao rio Paranatinga e deste aos formadores do Xingu, não cortava o território habitado pelos Kaiabi, tendo o grupo de expedicionários, tanto em 1884 como em 1887, se dirigido na direção nordeste, depois de Cuiabá. Seus relatórios de viagem trazem as primeiras informações mais concisas acerca dos Kaiabi, que ele havia obtido entre os Bakairi do alto Teles Pires (Paranatinga). Por intermédio dos Bakairi, Steinen tomou conhecimento das guerras que travavam, de fato, desde tempos remotos, os dois grupos, em larga medida por causa dos monopólios dos machados de pedra exercidos pelos Kaiabi. Na região do Paranatinga, teriam sido os Kaiabi, os senhores dos locais de extração de pedras destinadas à fabricação de machados. Os locais de habitação dos Kaiabi eram vizinhos à morada dos Bakairi.⁹ À época de sua pesquisa, os Kaiabi viviam no rio Verde um pouco abaixo do salto Magessi. Pela contiguidade dos territórios Kaiabi e Bakairi, os conflitos ocorriam não apenas pela posse de certos lugares, mas estavam em jogo também os sistemas de trocas que reuniam vários grupos de uma região, e que Steinen percebeu no Xingu (Travassos, 1993: 448-449).

De grande importância foi a expedição dos oficiais Lourenço Telles Pires e Oscar de Oliveira Miranda, que se realizou em 1889, com o apoio da Sociedade de Geographia do Rio de Janeiro, a fim de realizar a mensuração (vazão, fluxo e afluentes) do rio São Manoel (que naquela ocasião ainda era conhecido por mais dois nomes já mencionados de Paranatinga ou rio das Três Barras). Tinha por objetivo também realizar levantamentos geográficos, zoológicos, botânicos, geológicos e, claro, antropológicos, em todo o vale do rio São Manoel, incluindo seus afluentes, no prazo de um ano. Acompanhados de alguns Bakairi, eles embarcaram em agosto no alto Paranatinga pretendendo chegar em dezembro ao Pará. Sem ter entrado em contato com os Kaiabi, a expedição malogrou, naufragando numa cachoeira um pouco ao norte de 10° de latitude sul, resultando na morte do chefe Lourenço Telles Pires. Por sugestão do coronel Rondon, deu-se ao rio o nome do desafortunado chefe da expedição, nome que até hoje se

9 Em um mito narrado a Steinen pelos Bakairi – sobre a criação de outros grupos indígenas pelo seu herói, Kame –, os Kaiabi se situam entre as tribos criadas a leste e sul do Arinos.

mantém. Pelos relatos de um dos sobreviventes e do chefe Felipe Bakairi que os acompanhava, foram encontradas várias roças de índios que certamente eram dos Kaiabi, pela disposição, pelas culturas (tipos de mandioca, batata doce, amendoim). Foram descobertos ainda rancho de índios (possivelmente para plantação e colheita), cujas madeiras haviam sido cortadas com machados de pedra, pequenas cabanas com diversos instrumentos, mas não encontraram os habitantes nem tampouco suas aldeias (Miranda, 1890: 146). Julgaram que as aldeias se localizavam muito para o interior das terras, reconhecendo ainda que os caminhos e trilhas estavam muito bem dissimulados para poderem ocultar suas moradias a fim de se esconderem e evitarem as correrias dos belicosos Munduruku, habitantes do Tapajós, que faziam excursões de guerra até o território de Mato Grosso (Grünberg, 2004: 43).

Ainda em 1895, o francês Henri Coudreau viajou Tapajós acima até o salto Augusto no médio Juruena.¹⁰ Como contribuição mais importante em seu relatório de 1897 para os propósitos desse trabalho, menciono o grau avançado de povoamento pela população regional (bem como dos relacionamentos com índios), em virtude, principalmente, da efetivação da rota fluvial Arinos/Juruena/Tapajós.¹¹ Seus principais interlocutores eram índios Munduruku e Apiaká, seringueiros e regionais que começavam a trazer suas famílias, abrir pequenas fazendas e já criar laços mais fixos com a região. Coudreau registrou a presença de 1.460 Munduruku e aproximadamente 100 Apiaká. A estimativa é que deveria haver aproximadamente 20 mil Munduruku exercendo grande domínio territorial por toda aquela área do Tapajós.

10 Trata-se da viagem que Coudreau realizou entre 28 de julho de 1895 e 7 de janeiro de 1896 (antes ainda de os Kaiabi chegarem a essa região). O autor foi encarregado pelo governador do Pará de chefiar uma expedição científica que deixou Santarém em direção às fronteiras de Mato Grosso. Deveria estabelecer o ponto mais importante do Tapajós para regulamentar o limite entre os dois estados. O texto desenvolve-se por meio de uma escrita amena, com descrições no estilo de literatura lírica de viagem. Embora seja de leitura bem agradável, inspira alguns cuidados nas conclusões mais gerais do autor, marcadamente caracterizadas pelo viés evolucionista que predominava nesses tipos de relatos.

11 Em 1852, o naturalista britânico Henry Bates (1979) constatava a inexistência de vilarejos brancos acima de Itaituba.

Outras informações valiosas prestadas pelo autor dizem respeito às descrições da paisagem da região do baixo Teles Pires, que posteriormente seria habitada pelos Kaiabi. Fica claro pelos relatos de Coudreau, que realmente os Kaiabi não habitavam o Teles Pires abaixo do salto Sete Quedas, até o final do século XIX. Em suas palavras:

Entre o salto Sete Quedas e a cachoeira das Sete Quedas¹² estende-se um deserto, vazio até mesmo de índios bravos. As primeiras habitações de Mato Grosso começam acima do salto Sete Quedas, enquanto que do lado do Pará, os primeiros habitantes civilizados aparecem um pouco abaixo da cachoeira das Sete Quedas. O salto é absolutamente intransponível, não se conhecendo embarcação grande ou pequena que possa por ele ser guindada ou baixada. Como no salto Tavares, seria necessário carregar a canoa por trás da vasta extensão de pedras e rochedos. É mais simples, rápido e seguro abandonar a embarcação e conseguir uma nova no outro nível. O salto Sete Quedas é realmente uma queda d'água, como os saltos Augusto e Tavares, e não corredeira como a cachoeira Sete Quedas. Ao que dizem teria aproximadamente 20 metros de altura, suas sete quedas não são seguidas, mas sim lado a lado, no mesmo plano. Na realidade, há somente uma grande queda, mas dividida em sete seções pelos rochedos que se erguem entre as águas em forma de colunas ou de muralhas". (1997: 99-100).

Coudreau chega ainda a mencionar, pelas informações de seus interlocutores Munduruku e Apiaká, que os bravios "Cajabis" deveriam viver entre o alto Tapajós e o São Manoel e no Xingu ao norte da área habitada por Bakairi bravos, portanto entre os Tapayunas e os Parintintins (1997: 87). Na época das discussões sobre os limites, em 1898, as autoridades do Pará reivindicaram o salto como marco divisor, pois havia seringueiros paraenses desde a foz do rio Teles Pires até o salto Sete Quedas, dado esse que mostra a rapidez de avanço dos seringueiros ao norte do suposto território Kaiabi. Isso porque três anos antes, Coudreau havia registrado a presença de seringueiros apenas até a cachoeira Sete Quedas (Rasteira). Na confluência do Juruena e Teles Pires foi instalada a coletoria fiscal do São Manoel, em 1895, pelo estado do Pará, com o intuito de cobrar impostos daqueles que extraíam borracha nesse estado, através do único caminho praticá-

12 Hoje com o nome de cachoeira Rasteira. Essa extensão do rio compreendida entre o salto Sete Quedas e a cachoeira Rasteira está inserida quase que completamente na atual Terra Indígena Kayabi, que passou a ser habitada pelos Kaiabi a partir de 1930, como explicarei adiante.

vel seguindo pelo alto Tapajós. Os Apiaká foram praticamente exterminados a partir da instalação da coletoria de rendas, na foz do Teles Pires, quando o primeiro coletor iniciou uma campanha para exterminar os homens Apiaká, a fim de se apoderar de suas mulheres (Grünberg, 1970: 33). A partir do primeiro massacre, o restante dos Apiaká retirou-se para a região do médio Teles Pires. Quanto aos Kaiabi, não foi registrada sua presença por funcionários dessa coletoria.

Adentrando em território Kaiabi

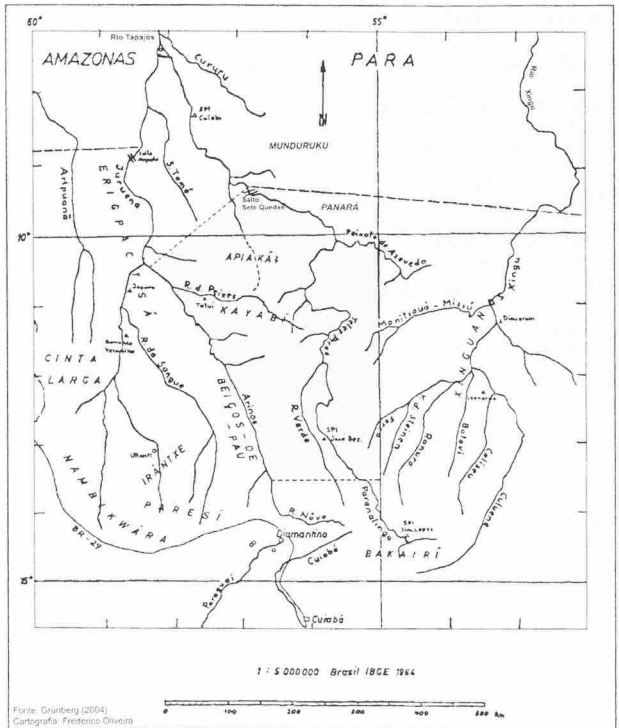
O cruzamento das esparsas informações disponíveis naquela época com relatos de viajantes a respeito das primeiras notícias dos Kaiabi e seu território de ocupação mais antigo possibilita concluir que pouco se podia afirmar com segurança sobre os padrões de ocupação territorial estabelecidos por esse grupo. Apesar de não termos até o início do século XX nenhum documento ou estudo realizado diretamente com os Kaiabi – ou em seu território – antes do contato mais intensivo com a sociedade nacional, um aspecto importante podia ser captado a partir das narrativas de vários autores. Mediante os diversos contatos com outros grupos indígenas, dos quais se sabia com mais precisão suas localizações, e que mantinham contato com os Kaiabi, já era possível mapear um território de influência dos Kaiabi, que era da foz do rio Verde até o baixo curso do rio Teles Pires, próximo à foz do Peixoto de Azevedo e também na faixa de terras compreendida entre os rios Arinos e Verde até o rio dos Peixes. Cabe deixar claro que esse não era um território de controle exclusivo dos Kaiabi, com limites rigidamente fundados, mas podia ser reconhecido como áreas pelas quais lutavam para afirmar sua territorialidade com outros grupos ou ainda como locais de perambulação. Era exatamente na direção desse território imaginado e sob controle dos indômitos e bravios Kaiabi que rumava a primeira expedição oficial a ser bem sucedida no encontro mais duradouro com esses índios (Mapa 3).

Diante das necessidades do governo brasileiro de integrar as regiões pouco exploradas da Amazônia num projeto ainda incipiente de desenvolvimento, a partir das iniciativas do então coronel Cândido Rondon, que chefiava a Comissão de Linhas Telegráficas do Estado de Mato Grosso, foi iniciada a construção de uma linha telegráfica entre Cuiabá e Santo Antônio do Madeira (Porto

Velho). Precisamente dentro desse empreendimento, foi realizada a expedição chefiada pelo tenente Antônio Pyrineus de Souza, em 1915. A última das expedições empreendidas pela Comissão Rondon para a exploração do alto Tapajós deveria retomar a tentativa de levantamento topográfico do Teles Pires, fracassada em 1889. Em fevereiro de 1915, um grupo partiu de Tapirapuã (cidade próxima a Cuiabá), junto à linha telegráfica em direção ao vale do Teles Pires que ainda continuava totalmente desconhecido pela população regional. Na equipe de nove homens liderada pelo tenente Antonio Pyrineus de Souza, havia ainda um médico e um zoólogo. A expedição durou ao todo quatro meses. Esse minucioso relatório escrito por Pyrineus de Souza representa o primeiro documento com dados etnográficos relativos aos Kaiabi, que vão além das simples referências e experiências indiretas com esses índios.

Para contar essa história territorial de modo a enfatizar o aspecto dinâmico e fenomenológico do contato interétnico, dando especial ênfase às reações e atitudes dos Kaiabi, darei continuidade às impressões e informações fornecidas pela expedição de Pyrineus de Souza, já considerando essa incursão como o primeiro contato mais efetivo

que se abateu sobre a territorialidade Kaiabi; não necessariamente pela intensidade do contato em si, mas por já possuir um contexto histórico específico bem definido, uma região geográfica de interesse e por já lançar as bases para a promoção de uma determinada cosmografia que estava por vir cada vez com maior intensidade.



Mapa 3:
Limites antigos do suposto
território de influência dos Kaiabi.

A expedição de Pyrineus

A partir das determinações de Rondon, em uma exploração mais efetiva do rio Teles Pires, a expedição liderada por Pyrineus de Souza partiu em fevereiro de 1915 para alcançar as margens do rio Paranatinga. Nesse trajeto até o rio, Pyrineus já observara muitas habitações bem estabelecidas de seringueiros, casas bem construídas e lavouras grandes, trabalhadas pelos índios Bakairi. Havia os Bakairi xinguanos e os Bakairi do Teles Pires. Eles comerciavam entre si arcos, panelas de barro e cestos, sendo os Bakairi do Teles Pires considerados mansos. De acordo com Pyrineus, os Bakairi contam acerca de um sangrento combate em que lutaram e venceram os Kaiabi pelo controle do salto Magessi, pois era um lugar reputado como muito piscoso.¹³ Os Bakairi, nessa época, viviam na região do Arinos e do Paranatinga. Tinham contato com os seringueiros, mas não havia ainda contato dos seringueiros com os Kaiabi, uma vez que já se tinha notícias de que eram índios bravios e por isso os seringueiros evitavam trabalhar nas cabeceiras dos córregos onde se imaginava que ficavam as aldeias Kaiabi (Pyrineus de Souza, 1916: 69). A partir dessa informação e das informações de outros viajantes que passaram pelo Teles Pires, é possível inferir que os Kaiabi realmente não tinham por costume estabelecer aldeias às margens de grandes rios como o Teles Pires ou Xingu, da forma como fazem atualmente.

Primeiramente, a expedição fez o levantamento do Paranatinga, para depois chegar ao Teles Pires propriamente dito.¹⁴ Pyrineus relata que a 32km do Teles Pires ou 400km das nascentes do Paranatinga, o rio faz barra pela margem esquerda com o ribeirão Morocó. Encontra-se ali o último barracão de seringueiros mato-grossenses e de propriedade da firma Orlando & Irmão (1916: 11). Os primeiros rastros dos Kaiabi foram avistados pouco abaixo, antes de alcançarem

13 O salto Magessi localizado acima da foz do rio Verde era também um local de influência dos Kaiabi, evidenciando que esses índios andavam até o alto curso do Teles Pires. Após esse combate, os Kaiabi teriam se retirado, descendo um pouco o rio e se estabelecendo mais próximos à barra do rio Verde.

14 O Paranatinga mudava seu nome para Teles Pires ou São Manoel após o encontro com as águas do rio Verde.

a foz do rio Verde. A 636km das cabeceiras do rio Paranatinga, apareciam os primeiros índios Kaiabi em 8 de maio de 1915. Eram quatro homens que subiam o rio Teles Pires embarcados em uma canoa de casca: “Diante da presença, tiveram grande surpresa e medo; rápidos abicaram a canoa à margem direita, que estava, mais próxima, em emaranhado saranzal, descarregando-a muito às pressas falando sempre: *Caiabi, apinacó, apinin, muié* etc” (idem: 73). Como a mata onde eles entraram era muito fechada, a expedição achou prudente não parar e se dirigiram então para um campo de capim mais aberto que avistaram à volta do rio, chamando-os para lá por sinais e mostrando-lhes machados, facões e contas. Reembarcaram-se na casca e seguiram o grupo, mantendo certa distância e perguntando: *Caiabi apinacó? Caiabi apinin? Akili*. Esta última palavra já era conhecida da expedição a partir dos Bakairi; quer dizer “vem”, chamando-os para se aproximar.¹⁵ Ficaram chamando os índios e mostrando os facões e machados. Então, três índios aproximaram-se do barranco onde tinham sido deixados os presentes e com muito medo pegaram os instrumentos. Ficaram visivelmente satisfeitos e mais confiantes, enquanto o outro índio tinha ficado escondido no mato com arcos e flechas, garantido a retirada dos companheiros. Os índios estavam completamente nus, trazendo o pênis amarrado com um cordão grosso na extremidade do prepúcio (idem: 73-74).

A partir do dia 9, começaram a descer cuidadosamente o rio quando alcançaram a barra do rio Verde, a 656km das nascentes do Paranatinga. Os encontros se tornaram mais frequentes, com os índios se aproximando com mais desembaraço e oferecendo presentes como colares, brincos e espigas de milho para serem trocados por machados e contas, que recebiam com notável entusiasmo. Os Kaiabi tinham o corpo pintado com urucum e na altura da boca tinham duas listras pretas paralelas, largas, feitas com tinta de jenipapo. Terminadas essas trocas os Kaiabi se embrenharam na mata novamente, dando a entender que retornariam com mais companheiros (idem: 77).

Quando os expedicionários aportaram, sem saber, próximos a um grande aldeamento dos Kaiabi, foram recebidos por um grupo superior a 100 indivíduos,

15 Provavelmente por essa razão os Kaiabi seriam classificados erroneamente, a partir desse encontro, enquanto falantes de uma língua do tronco caribe, assim como os Bakairi.

entre homens e crianças, todos “bizarramente” enfeitados e com vistosos chapéus e diademas de pena de gavião, de garça branca, de arara, de mutum e de jacamim. “Os homens estavam desarmados, pelos gestos e atitudes se mostravam amistosos e tinham se enfeitado para receber e não atacar o grupo” (idem: 77). Tiraram várias fotografias e trocaram presentes que trouxeram para o Museu Nacional. Essas fotografias infelizmente se perderam após um alagamento da equipe. Além de colares, a equipe recebeu também cestos de amendoim. Infelizmente, pelas dificuldades de transporte e pecuniárias, não tinham levado machados suficientes para distribuir a toda aquela gente, mas procuraram agradar a todos. Desse momento em diante, os Kaiabi se tornaram companheiros de viagem da equipe, se mostrando sempre bem humorados e dispostos a auxiliar nas dificuldades enfrentadas. Os índios acompanharam o grupo quase todo esse dia e praticamente os obrigavam a comer da comida deles, principalmente o beiju e o amendoim. Quando ofereciam a eles a comida da expedição, eles terminantemente se recusavam alegando que tinham o dente a doer, mas pareciam estar mais preocupados e com medo de serem envenenados (idem: 80-81).

Pelos relatos de Pyrineus, fica evidente a fascinação que os Kaiabi manifestavam pelos objetos metálicos e a ânsia que apresentavam para trocar alguma coisa pelos machados e facões. Apesar da constante presença amistosa dos índios, a situação parecia ir ficando mais tensa à medida que os machados e facões iam se acabando. Segundo Pyrineus, alguns índios velhos, como também índias velhas fingiam ajudá-los a arrastar as canoas, somente com o fim de tirar qualquer ferro que encontrassem à mão. Em outro momento, ele comenta que “todos os canoeiros esconderam seus facões; somente nós trazíamos à cinta a nossa faca, e o revólver, que eles respeitavam a ponto de não tocarem na faca, olhada com coibição pelos mais velhos. Outros dois companheiros tinham suas armas a tiracolo, pois desse modo os índios não ousavam mexer em cousa alguma” (idem: 81-82).

Em uma praia de areia à margem direita, cerca de 200 índios – homens, mulheres e crianças – estavam reunidos e diziam *Api'nakó* e *Api'ni*. Por algum mal entendido, Pyrineus e seu grupo ficaram com a falsa impressão de que essas duas palavras significavam machado e facão na língua Kaiabi, mas em realidade *Api'nakó* e *Api'nin* são formas respeitadas que os Kaiabi utilizam para falar quando estão se dirigindo a um homem mais velho; quer dizer algo como “aqui está

senhor”. Não tendo mais machados e facões, distribuíram contas, prometendo que voltariam para atender a todos; acreditaram e se conformaram, repetindo nos dedos o número de dias que a expedição gastaria para voltar. À noite, os índios retiraram-se para suas aldeias e o grupo pernitoou em uma ponta de pedra com redobrada vigilância, porque observaram que os Kaiabi já não mais os agradavam e obsequiavam com a alegria que mostraram a princípio. Supunham que tinham ainda machados, pois apalpavam toda a bagagem e muitos se mostravam desconfiados e não acreditavam que voltariam para presenteá-los.

Há de se destacar que em nenhum momento a expedição foi convidada a visitar as aldeias dos Kaiabi, evidenciando cada vez a reserva que estes índios mantinham no contato com os brancos.¹⁶ Tornava-se cada vez mais claro que o único interesse dos Kaiabi pelos expedicionários estava voltado aos presentes, a machados e a facões. Depois que a equipe transpôs as cachoeiras Curupi e 13 de maio, os índios desapareceram rapidamente e uma flecha, partindo do mato, veio cair bem junto a uma das canoas, que era a última a sair. No dia 14 de maio passaram sem parar – pois não tinham mais presentes – ao meio dia por uma grande roça, junto à cachoeira que batizaram de Apinacó, a 7km da cachoeira 13 de Maio.

É possível, pois, reconhecer a partir desse relato que a expedição estava atravessando o que deveria significar o centro de convergência das várias aldeias Kaiabi, que era essa porção do médio Teles Pires, alguns quilômetros abaixo da foz do rio Verde. Pelos breves dados demográficos relatados por Pyrineus, deveriam ter encontrado pelo menos 400 indivíduos, sem contar aqueles que ficaram nas aldeias ou preferiram eventualmente se esconder na mata. Por esses relatos é bem provável que se possa sugerir a ocupação espacial ao longo do

16 Esta informação sobre as dimensões, localizações e configurações das aldeias Kaiabi antes do contato é uma lacuna que infelizmente não pode ser preenchida com muita segurança. Não há registro algum de representante da sociedade nacional ou etnólogo que tenha visitado suas aldeias antes de serem atraídos e “pacificados” pelas primeiras iniciativas do SPI. Contudo, a partir de informações da cosmologia Kaiabi e de entrevistas realizadas por Grünberg em seu trabalho de campo em 1966, de outras pesquisas, incluindo a minha, é possível se ter uma ideia de como os Kaiabi se estabeleciam em aldeamentos para seguirem sua vida cotidiana.

Teles Pires, com a predominância de unidades familiares, centradas na família extensa. Contudo, a partir de aparições em número tão grande e de forma bem sincronizada e mesmo que a expedição não tenha visitado as aldeias, não é de se descartar a tendência de que os Kaiabi também se organizassem em aldeias maiores, mesmo antes do contato direto com os brancos. O que realmente se sabia, até pelas informações prestadas por Grünberg (1970) é que antes da transferência para o Xingu, as casas dos Kaiabi eram bem grandes, pois abrigavam todos os membros de uma família extensa. Essas casas mediam em torno de 12 metros de largura por 24 de comprimento e sua cobertura de palha ia até o chão.

Ao perceberem que não mais receberiam presentes dos brancos, os Kaiabi começaram a aparecer com seus arcos e flechas, em atitude hostil, completamente nus, sem qualquer tipo de ornamento. Para afugentá-los, a expedição deu um tiro de dinamite que parece tê-los enraivecido ainda mais. A gritaria continuava assustadora pela mata afora, em ambas as margens. Durante a noite, os índios tentaram emboscar o grupo de Pyrineus, porém sem sucesso. Nesse trajeto, até a expedição deixar a área dos Kaiabi e após se acabarem os machados e facões, as relações sempre foram muito tensas, com várias ameaças por parte dos índios, saraivadas de flechas, explosões de dinamite e em alguns momentos a equipe conseguia ainda trocar algumas contas por amendoins. Após passarem a chamada “cachoeira da Emboscada”, a expedição de Pyrineus não viu mais nenhum Kaiabi e seguiu descendo o Teles Pires rumo a Sete Quedas. Segundo ele, tratava-se de uma tribo guerreira, bastante numerosa e consideravelmente dispersa pelo território (idem: 91).

Baseado no relato de Pyrineus, fica evidente que o único interesse que os Kaiabi apresentavam em relação aos brancos era em seus machados e facões de metal, que certamente já não eram novidade, em função muito provavelmente do contato intermitente com os seringueiros e das redes de trocas existentes com outras etnias, em especial os Apiaká e os Bakairi. Assim, as histórias de que na primeira oportunidade os índios se rendem imediatamente à superioridade tecnológica dos brancos não faz qualquer sentido no caso dos Kaiabi. De fato, parecia haver algum respeito pelos expedicionários, pelo menos no início das interações. Pelo fato de os Kaiabi se referirem aos brancos por *Api'nakó* e *Api'nin*, que designam pronomes de tratamento para pessoas mais velhas e

de grande sabedoria, os brancos deveriam ser associados a pessoas de respeito, imagino que principalmente por estarem portando muitos machados e facões. Somado a isso, os Kaiabi concebem os brancos como seres vindos de um mundo acima do seu. Logo, é de se esperar que manifestassem certo receio e cortesia num primeiro tratamento. Porém, após terem conseguido aquilo que queriam – os machados e que os brancos comessem de sua comida –, pode-se supor que o grau de distanciamento já seria consideravelmente menor, o que permitiria aos Kaiabi tentar matá-los para então levar suas cabeças para a aldeia. Num texto de Berta Ribeiro (1987: 278) sobre os desenhos Kaiabi, aparece uma fala muito espontânea que exemplifica bem essa relação. Segundo o interlocutor da autora: “Primeiro nós dá presente pra ele, que é pra amansar, depois nós toca a borduna nele”. Ainda nessa linha da pacificação, podemos também interpretar que pela proximidade do mundo dos brancos com o mundo dos *Mait*,¹⁷ os brancos possuíam instrumentos como machados e facões bastante potentes, próximos àqueles que existiam em tempos míticos, que trabalhavam a roça sem que os Kaiabi precisassem se esforçar. Assim, aproximando-se desses seres e conseguindo utensílios que pertenciam a eles, pode ser considerada uma atitude de coragem, de aproximação de seus heróis míticos e de pacificação ao mesmo tempo.

Certamente a expedição de Pyrineus de Souza, que passou pouco mais de uma semana em território Kaiabi, não serve ainda como exemplo de sobreposição de cosmografias ou sequer significa um distúrbio ao sistema socioecológico dos Kaiabi. Pelo contrário, a presença dos brancos serviu muito mais para os Kaiabi articularem sem maiores esforços as regras e padrões sociais no que toca o encontro com outros grupos. A expedição fazia parte das iniciativas de vanguarda do governo brasileiro e já representava o interesse cada vez maior pelo Centro-Oeste do país e na ligação das duas porções até então sem comunicação da região Amazônica. Contudo, a política brasileira ainda era dominada em boa medida pelos patriarcas do café e, mais especificamente, pelos governos de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro. Assim, apesar de haver alternativas significativas para desenvolver a região central do país – como a criação de ferrovias –, as oligarquias cafeicultoras em decadência tinham pleno controle do

17 *Mait* são os pajés que habitam o mundo superior.

aparelho estatal e aplicavam os recursos na forma que achavam mais conveniente para seus interesses. Com a instituição do Convênio de Taubaté, entre 1906 e 1924 os preços do café eram mantidos artificialmente altos, garantindo-se os lucros dos cafeicultores. Como principal consequência dessa política, ocorreu o aumento da dependência financeira do Brasil em relação à Inglaterra, devido à necessidade de obter vultosos empréstimos dos banqueiros ingleses para serem empregados nas operações de compra das enormes safras de café. Dessa forma, nas primeiras décadas do século XX, o governo enfrentou os obstáculos de uma economia frágil e dependente, que só iria participar de forma mais decisiva na ocupação da Amazônia em meados do século XX. Será, então, de fora do país que viria o grande estímulo para o contato dos Kaiabi, com a primeira frente de expansão a entrar de forma contundente em seu território e alterar sensivelmente seu modo de vida e sua territorialidade.

Cosmografia mercantil da borracha

Apesar da reconhecida aptidão extrativa desde o século XVII, seria mais especificamente com a borracha que a Amazônia se tornaria um ator chave na economia mundial (Little, 2001: 27). No século XIX, as inovações tecnológicas estimularam a demanda industrial pela borracha. Em 1839, a Goodyear descobriu como trabalhar o látex natural, de forma a manter sua consistência, apesar de mudanças na temperatura. Conhecido como vulcanização, o processo transformava a borracha não apenas num item inovador, mas numa valorizada *commodity* em escala internacional de mercado. O comércio da borracha teria condições de se expandir com a introdução de navios a vapor, em 1853, que reduzia o tempo de transporte e com a invenção de John Dunlop (1888), do pneumático. Inicialmente os pneus foram usados nas bicicletas e mais tarde, a demanda por látex natural veio através das fábricas de automóveis, que passavam a utilizar esse material na criação de pneus e acessórios (Schmink & Wood, 1992: 42).

Embora a borracha fosse produzida a partir de uma variedade de árvores encontradas nos países tropicais da América, nenhuma delas era capaz de produzir uma borracha de alta qualidade como a seringueira (*Hevea brasiliensis*), encontrada majoritariamente na bacia amazônica e no território brasileiro. O

sistema de transporte pelos regatões, que já trabalhavam com produtos florestais, permitiu que em meados do século XIX se intensificasse a extração do látex na Amazônia. De 1825 a 1850, a produção estava concentrada principalmente em volta de Belém e distritos próximos. Diferentemente dos arranjos administrativos e territoriais que se desenvolveriam mais tarde, nesse período inicial os seringueiros trabalhavam de forma independente, coletando a borracha de lugares aparentemente sem dono, enquanto suas mulheres e crianças cultivavam lavouras de subsistência em planícies alagadas. Quando a demanda pela borracha aumentou, entre 1850 e 1870, a estrutura preexistente de comerciantes itinerantes se transformou numa rede hierárquica mais organizada, dominada por casas de exportação de borracha, sediadas em Belém e Manaus. A partir dessa época, muitos seringueiros foram recrutados por essas empresas, sem permissão de trazerem suas famílias ou se engajarem em roças de subsistência, atividade que poderia distraí-los do trabalho extrativo. Esse novo tipo de arranjo fez com que os trabalhadores se tornassem mais dependentes dos postos de comércio, que se instalavam próximos aos locais de coleta do látex.

Em 1872, foi enviada a Paris, para controle de qualidade, a primeira borracha nativa explorada em Mato Grosso. As primeiras empreitadas para o estabelecimento de seringueais na Amazônia meridional, em 1873-1874, foram em sua maioria mal sucedidas, pelo contato hostil com os índios e problemas com doenças como a malária principalmente. As casas de comércio de Cuiabá começavam a patrocinar expedições para pesquisar a viabilidade de exportação das gomas, que se encontravam em territórios indígenas até o início do século XX. Havia duas frentes de penetração que se direcionavam à Amazônia meridional; uma primeira vinha de Belém e já alcançava os principais afluentes do alto Tapajós (Coudreau, 1977). Seguindo exemplos bem sucedidos do norte amazônico, logo houve uma grande concentração de seringueiros na região Arinos-Juruena, principalmente no baixo Juruena, o que teria resultado na quase total extinção dos Apiaká como tribo. Até 1910, uma parte desses índios se retraiu para o sudeste, na região do médio Teles Pires (Grünberg, 2004: 47). A segunda área de penetração de seringueiros, partindo de Cuiabá e Diamantino, foi o alto Teles Pires com duas ramificações, o Paranatinga e o rio Verde e seus afluentes. A maior parte dos Kaiabi vivia, ainda durante esses contatos não regulares, na beira

ra do Paranatinga e rio Verde. Em 1899, os seringueiros avançaram sistematicamente em direção ao norte, ao longo das matas ribeirinhas do alto Paranatinga e rio Verde. Os Kaiabi que ali habitavam resistiram agressivamente, mataram alguns seringueiros e levaram suas cabeças degoladas para a aldeia. Registraram-se ainda ataques de Kaiabi às zonas de ocupação brasileiras (idem: 47-48). Em 1900, o comerciante cuiabano José Benedito Gomes Pedroso empreendeu uma expedição ao alto Teles Pires, com a finalidade principal de pacificar os Kaiabi. Poucos são os dados etnográficos dessa expedição, mas num breve relato ele dá conta que os índios apareciam, trocavam presentes e iam embora, ou procuravam expulsar os invasores tão logo os presentes iam acabando. Em 1910, Os Kaiabi mataram o gerente de um seringal e uma subsequente expedição punitiva matou muitos Kaiabi e raptou seus filhos (idem: 50). Esses primeiros contatos nada amistosos com os expedicionários e seringueiros já explicam com propriedade porque a expedição de Pyrineus de Souza havia encontrado os Kaiabi abaixo da foz do rio Verde com o Teles Pires, cinco anos mais tarde.

A criação de extensivos seringais estabeleceu uma nova entidade territorial na Amazônia brasileira que iria dominar amplamente a região até o declínio do ciclo desenvolvimentista global, que culminaria na Segunda Guerra Mundial (Little, 2001: 29). Uma vez que a necessidade dos seringueiros por armas de fogo, ferramentas e comida era muito reduzida e as relações de comércio estavam fixadas em créditos prévios com o sistema de transporte dos regatões, a empresa seringalista demandava um investimento muito reduzido de capital. (Schmink & Wood, 1992: 43). De fato, o que o *boom* da borracha proporcionou foi uma organização e ligação entre boa parte da estrutura já existente, com novas instituições e intermediários, para financiar a extração dos produtos da floresta, em especial o látex. Como resultado, se estabeleceu o sistema de aviação, definido a partir de três características básicas: abastecimento, crédito e controle da força de trabalho.

A extração e o comércio do látex natural tornaram-se tão elaborados que uma simples transação poderia envolver facilmente seis níveis de intermediários, desde o coletor até o fabricante. No nível mais baixo dessa hierarquia estavam os seringueiros, que caminhavam pelas “trilhas da borracha”, fazendo cortes nas árvores e deixando um recipiente para coletar o líquido leitoso, e depois retorna-

vam para coletar o látex, finalmente transformando-o em grandes bolas. Assim, os seringueiros trocavam essas bolas de borracha nos “barracões”, normalmente operados pelos donos do seringal, ou por algum gerente. Os operadores dos barracões normalmente pagavam os seringueiros com mercadorias de necessidades básicas com preços extremamente elevados. Diante dessas regras, praticamente todos os seringueiros ficavam em dívida com o barracão, já que o produto de seu trabalho não era suficiente para cobrir suas despesas. Os donos de seringal ganhavam duas vezes; quando vendiam a mercadoria retirada da floresta e sobre o lucro das mercadorias vendidas aos seringueiros. O dono do barracão estava também comprometido com o aviador local, geralmente situado na cidade mais próxima. A borracha coletada na floresta era embarcada pelo aviador local para a casa ou empresa do aviador em Belém. Essas grandes casas de comércio – figura central do sistema da borracha – alcançaram grande poder e proeminência durante o *boom* da borracha e eram responsáveis pelo recebimento da borracha de áreas remotas da Floresta Amazônica, financiavam a vasta cadeia de abastecimento, recrutavam mão de obra e expandiam as atividades de extração de borracha em novas áreas para darem conta da demanda internacional. De acordo com Schmink e Wood (1992: 44):

Relações sociais a partir do sistema do aviamento dependiam da dívida em formas personalizadas das relações patrão-cliente, e, em alguns casos, em coerções violentas [...]. Sob o sistema do aviamento, a segurança vinha não pela quantidade de ganhos, mas pelo contínuo relacionamento, baseado na dívida e obrigações, que garantiam a sobrevivência e contato indireto com a economia mundial monetarizada.¹⁸

Ao final do século XIX, centenas de milhares de migrantes da região Nordeste do Brasil se aventuram em áreas remotas da bacia amazônica em resposta aos incentivos e propagandas disseminados pelas grandes empresas seringalistas. O recrutamento de migrantes do Nordeste para a Amazônia foi facilitado pela coincidência de dois fatores econômicos. Primeiro, o preço da borracha

18 Tradução livre; no original: “*Social relations under the aviamento system depended on debt, on personalized forms of patron-client relations, and, in some cases, on violent coercion. [...] Under the aviamento system, security came not from the amount of earnings but from the continuing relationship, based on debt and obligation, that ensured survival and indirect contact with the monetized world economy*”.

aumentou consideravelmente; e segundo, uma seca devastadora atingiu a região Nordeste entre 1877 e 1900. A seca colocou fim ao *boom* do algodão que tinha sustentado a região desde 1820, deixando milhares de famílias sem qualquer meio de subsistência. Assim, um verdadeiro exército de “soldados da borracha” foi facilmente inspirado a migrar para o oeste, em busca de melhores condições de vida. (idem: 45).

Em 1910, o *boom* da borracha na Amazônia teve seu auge e em 1913 sofreu uma crise da qual jamais se recuperou completamente. Com a expansão da demanda internacional pela borracha industrializada – especialmente com o início da Primeira Guerra Mundial – os sistemas de aviamento não tinham capacidade suficiente para atender a todos os pedidos e os preços dispararam chegando a mais de sete dólares o quilo, no começo de 1910. Nessa mesma época, iniciavam-se as primeiras extrações das plantações de seringueiras que tinham sido clandestinamente transportadas da Amazônia para a Ásia, em 1876. Praticando preços extremamente baixos, quase da noite para o dia, a borracha asiática suplantou a hegemonia brasileira no mercado mundial (idem: 45).

Entre 1910 e 1920, muitos migrantes do Nordeste retornaram para suas terras de origem, causando um declínio na população dos estados do Pará e Mato Grosso. Os estrangeiros que controlavam a exportação da borracha deixaram o país e os aviadores de Belém reduziram a escala de suas operações comerciais. Além disso, o poder econômico dos “coronéis do barracão” – que dependia de seu monopólio do transporte, comunicações, e comércio através do sistema de aviamento – promoveu pouco incentivo para investir na tecnologia extrativa e não era capaz de gerar um lucro mínimo para os produtores diretos. Apesar de não obter acumulação de capital, o sistema de aviamento era capaz, contudo, de se manter, pois quando o preço da borracha aumentava, os comerciantes cobravam mais pelas mercadorias vendidas a seus clientes e compravam a borracha mediante taxas definidas previamente. Assim, para os seringueiros que permaneceram, as circunstâncias pouco se modificaram (idem: 45).

Seringueiros no território dos Kaiabi

Durante a pesquisa de campo realizada no Parque Indígena do Xingu, tive a oportunidade de conversar com alguns Kaiabi mais velhos que têm na memória os acontecimentos referentes aos contatos mais intensivos com seringueiros, quando começaram a avançar pelo Teles Pires, no sentido Sul-Norte. Perguntei a Kupeap (aldeia Capivara) e Tamanaú (aldeia Ilha Grande), como os seringueiros foram se instalando na área Kaiabi, quando começaram a descer o curso do Teles Pires e, com a tradução de Siranho, eles me disseram:

(Kupeap) Primeiro chegou o pessoal que abria caminho, eles abriam picada pra cada pé de seringa e trabalharam por todo lugar, até lá em baixo. Depois veio a turma que ficou pra tirar seringa. Então, o primeiro chefe dos seringueiro era o Baiano, mas ele mesmo maltratou um peão dele, que chamava Paraíba. Aí, um outro peão ligou pra outra sede pra contar que o chefe tinha maltratado seu colega. Aí esse Baiano sumiu, com medo da polícia, ele morou um tempo na nossa aldeia e depois sumiu. O primeiro contato com os seringueiros, eles não falou nada com a gente, eles chegaram entrando e foram fazendo o trabalho deles, nem falaram nada com a gente.

(Tamanaú) Só que com a chegada dos brancos e seringueiros, eles chegaram logo atacando as índias, eles pegavam as índias na frente da família dela pra transar, o cara estava armado com espingarda, aí nós não podia fazer nada...Aí, nós Kaiabi deciduiu que a assim não vai dar certo e nós tinha que fazer alguma coisa...Por isso houve a mudança de cada grupo¹⁹

Pelos relatos de Kupeap e Tamanaú, é possível notar que as primeiras incursões da cosmografia mercantil representada pela expansão do ciclo da borracha estavam mais interessadas nas mulheres do que em disputar o território ou mesmo recrutar a mão de obra indígena e pouco afetaram a territorialidade Kaiabi. Lembremos da informação de Pyrineus de que o último barracão de seringueiros no alto Teles Pires foi registrado apenas a 32km de suas cabeceiras. Após se estabelecerem, os seringueiros se mostravam amistosos, oferecendo mercadorias e ensinando os índios a trabalhar com a seringa para terem acesso às mercadorias industrializadas. Com o tempo, passaram a matar os homens Kaiabi e a

19 Tamanaú ainda complementa dizendo que antes, para fugir dos ataques violentos dos Munduruku, os Kaiabi vinham subindo o Teles Pires no sentido de Cuiabá, mas foi após os primeiros contatos com seringueiros que começaram a descer novamente esse rio.

abusar de suas filhas e mulheres, gerando diversos conflitos e mortes. Mediante contatos esporádicos violentos de ambos os lados, os Kaiabi reconheceram a necessidade de mudarem suas aldeias mais para baixo seguindo o curso do Teles Pires. Os Kaiabi que viviam na faixa de terras compreendida entre os rios Arinos e Paranatinga retiraram-se em parte para o rio dos Peixes, juntando-se àqueles que já habitavam as proximidades desse rio e um grupo ficou no Teles Pires.

Da mesma forma, os seringueiros que atuavam no alto Paranatinga, reconhecendo os Kaiabi como índios bravios, já haviam estabelecido uma espécie de acordo tácito com eles. Tendo os seringueiros já penetrado várias vezes no território Kaiabi, os índios até certo ponto toleravam essas penetrações, durante a estação seca, sem cometer hostilidades. Contudo, antes do tempo da estação chuvosa, os índios costumavam colocar flechas no caminho, para intimar os seringueiros, obrigando-os a sair do seu território (Schmidt, 1942: 7). Os seringueiros, no início pelo menos – enquanto a empresa seringalista não via necessidade de explorar o médio Teles Pires –, costumavam respeitar essa intimação para evitar hostilidades. Assim, os seringueiros foram rapidamente enquadrados numa categoria de outros, chamados de *ywegarewap* (homens da seringa), por causa de seu comportamento errático na floresta e direcionado exclusivamente para as árvores de seringa. É interessante notar que os Kaiabi manifestavam uma predileção especial em atacar os seringueiros e sempre que tinham oportunidade, não hesitavam em matá-los para tomar seus machados e facões e fazer festa com suas cabeças. Segundo Kupeap e Tamanaú, existe uma história que explica a chegada dos brancos nesse mundo, que se confirmou com a presença cada vez mais constante dos seringueiros na área Kaiabi do médio Teles Pires:

*Chegada dos brancos*²⁰

Pra nós a história é assim. O branco não existia pra nós nessa terra... O branco morava mais em cima. Só que tinha um pajé muito forte que sempre tirava os filhotes do gavião real pra ele criar, e pra ele poder usar pra enfeite. Só que aí o neto dele, foi lá no lugar certo e tirou o gavião real que o velho sempre tirava. Foi no local e tirou antes do velho, sem ele saber, porque ele achava que o velho não cuidava direito e deixava morrer. Aí ele foi tirar porque ele cuidava melhor e não deixava

20 Tradução de Siranho.

morrer ou passar fome. Aí o velho não gostou e falou: “Eu vou fazer o seguinte, eu vou deixar vir homem branco aqui nessa terra”. Aí ele pediu pra filha, pra ela preparar mingau, amendoim torrado, fava socada; mandou preparar como comida como se fosse para o pajé. Aí ficou pronto e ela entregou pro pai dela. Aí ele começou a enrolar o cigarro; isso já era o pajé, que era o pai dela. Aí ele começou a rezar e falou: “Pode vir, a comida tá pronta!!!” Aí os vizinhos que estavam perto ficaram falando: “O que esse velho tá falando? Ele ficou doido? Porque está falando sozinho?” De repente, diz que escutaram zoada, de algum motor, parece que era avião mesmo, era avião grande. Aí ele falou para os brancos: “Vocês não vão pousar aqui, você vão pousar lá no campo”. Por isso que branco gosta de campo e nós gostamos de mato. Por isso é que o branco gosta de derrubar as coisas, desmatar e viver no campo. Foi assim que esse pajé trouxe o branco. E é dessa forma que o branco chegou aqui nessa terra. Eles vieram comer porque o pajé chamou e depois eles ficaram de vez.

Na disposição que o sistema social Kaiabi abre para os eventos exteriores, esse mito da chegada dos brancos é um exemplo de quando a ordem natural das coisas não é seguida algum tipo de desgraça ou mudança abrupta se abate sobre os Kaiabi. Desse modo, estão sempre colocando à prova alguns conceitos estruturais mais relevantes e buscando explicações a partir de sua estrutura simbólica de identidade-alteridade, colocada em prática, para entender os eventos contingentes que passam a fazer parte de sua história. Mais uma vez as mudanças que ocorrem no cosmos sempre estão relacionadas – como se fosse por causa e efeito – a algum tipo de comportamento fora dos padrões da etiqueta social correta, realizado pelos Kaiabi de forma impensada ou irresponsável. Com a chegada de outro grupo de humanos, com características físicas e afecções diferenciadas, além de um aparato tecnológico bem elaborado, os Kaiabi teriam um grande desafio pela frente, tanto para domesticar esses seres, revitalizando ainda mais sua sociedade, quanto para evitar a total desagregação do seu sistema social. Somado a isso, a relação de hostilidade e identidade com os brancos deveria ser mais cuidadosa do que aquela que os Kaiabi estabeleciam com outros grupos indígenas, uma vez que os brancos gozam de um *status* sobrenatural: vieram de outro mundo.

Do lado do mundo dos brancos, teria sido a partir da necessidade das empresas seringalistas de explorarem a região do médio Teles Pires que se iniciaram os conflitos mais intensos entre os Kaiabi e os seringueiros. Pelas informações de Grünberg (2004) é possível imaginar que esses conflitos mais

acirrados tenham ocorrido a partir de 1920, resultando em baixas drásticas principalmente para o lado dos índios. Como o avanço dos seringueiros do norte para o sul já era uma situação concreta, somado à dificuldade dos índios de romperem o salto Sete Quedas – no limite dos estados de Mato Grosso e Pará – os Kaiabi foram obrigados a aceitar, não pacificamente, o convívio com os seringueiros.

Mudanças no sistema socioecológico dos Kaiabi

Como já dissemos – acerca do baixo nível de controle social das áreas de fronteira –, a economia extrativa mobiliza indivíduos desgarrados de suas comunidades de origem, portanto com poucas restrições das formas convencionais de exercício legal do direito, para lançá-los sobre áreas pouco povoadas e inexploradas do território brasileiro. Essas pessoas respondem a praticamente nenhum superior e sua atuação no meio da floresta é avaliada exclusivamente pela quantidade de látex que conseguem extrair. Como consequência, atuam como verdadeiros bandos móveis que andam pelas matas à procura de produtos de valor mercantil onde o acaso da natureza os espalhou. Quando se defrontam com algum grupo indígena, a tendência é desalojá-lo violentamente de seu território ou, quando possível, trabalhar para colocá-los a seu serviço, aliciando os homens para a localização de novas reservas de produtos florestais e para trabalhos como o de remeiros, carregadores e outros; e às mulheres como escravas sexuais e produtoras de gêneros alimentícios. Como esse tipo de economia impõe enorme dispersão espacial da população e um baixo grau de tecnologia, suas frentes de expansão que se chocam com os índios são geralmente muito ralas, o que possibilita a um grupo mais aguerrido como os Kaiabi manter-se em conflito, impedindo a ocupação de seu território por longos anos, com grande desgaste de parte a parte. É dentro desse enquadramento básico que foram vividas as etapas de contato intermitentes entre Kaiabi e seringueiros, em condições que levaram a uma forma específica de participação na economia e nas instituições da sociedade nacional.

Segundo Oliveira Filho (1988: 69) é possível distinguir duas modalidades de incorporação do índio às atividades de exploração da goma elástica. A primeira é a da escravização direta de uma população retirada de seu modo de vida e

obrigada a trabalhar em condições degradantes sem qualquer intenção de preservação física. O segundo caso – que mais se assemelha à situação dos Kaiabi – consiste na prática sistemática da violência, da intimidação e do aliciamento por mercadorias. Esse tipo de prática foi muito aplicado quando os preços da borracha sofreram queda no mercado mundial, o que tornava muito difícil mobilizar trabalhadores brancos. É uma imposição territorial mais branda, que permite aos índios ainda reorganizarem algumas de suas premissas básicas de relacionamento com o ambiente, mesmo que sejam incorporados num sistema de dominação bastante semelhante ao do seringueiro branco mediante o regime do barracão e da conta.

No caso dos Kaiabi, a primeira mudança acarretada por essa inserção no mercado da borracha foi a transferência de muitas de suas aldeias maiores para a beira do rio Teles Pires para facilitar as trocas com os regatões. Houve ainda algumas famílias nucleares que passaram a habitar próximo aos igarapés e a trabalhar em trilhas de seringa mais para o interior da mata. Daí em diante, as principais alterações que se impuseram ao seu sistema socioecológico dizem respeito às roupas e mercadorias que vinham da cidade e que foram situadas num mesmo grau de importância concedido aos machados e facões de metal, ou seja, vinham com o *status* de algo que tinha sido conquistado ou domesticado fora da aldeia, o que renovaria sua sociedade e facilitaria a vida dos índios em algum aspecto. Quanto ao idioma do branco, alguns também se interessaram em aprender para poderem se comunicar com os seringueiros e para desfrutarem de certo prestígio dentro da aldeia contando casos e histórias que aconteceram entre os brancos. Apesar das desorganizações familiares originadas pela violência sofrida pelos seringueiros, os Kaiabi resistiram por muito tempo a uma dominação mais ampla, porém, nos primeiros anos da década de 1920, muitos foram os ataques com mortes registrados contra seringueiros, o que levou o SPI a planejar a instalação de um posto indígena naquela região, no ano de 1922.

Cosmografia da pacificação

O trabalho de pacificação respondia mais às necessidades de expansão da sociedade nacional do que aos anseios dos próprios índios. A política integracionista do SPI tinha por base a ideologia de que a humanidade passaria, necessariamente, por um único processo evolutivo, do qual a civilização ocidental representaria o patamar mais desenvolvido, além do que, não se reconhecia o caráter coletivo de tais populações. Estabeleceu-se, assim, a chamada política de integração, em que o índio era reconhecido como sujeito genérico e transitório, a ser preparado para ingressar na “civilização”. Tal política apontava para o fim da diversidade étnica e cultural, pois reconhecia esta diversidade apenas como um estágio de desenvolvimento que se concluiria com a incorporação do índio à sociedade nacional. Por isso, o SPI desenvolvia uma política que propunha dar aos índios condições de evoluir lentamente, até integrarem-se à sociedade brasileira. Para tal, estabelecia em suas diretrizes que as Terras Indígenas deveriam ser demarcadas, evitando que fossem invadidas e os índios protegidos da exploração de que eram vítimas por parte de alguns segmentos da sociedade brasileira (comerciantes, exploradores de produtos naturais etc.).²¹ Além disso, prestava atendimento de saúde, ensinava técnicas de cultivo, de administração de seus bens e vários ofícios e proporcionava educação formal.

A política padrão do SPI neste período era de encorajar os indígenas a uma assimilação gradual e menos abrupta com a sociedade nacional (Ramos, 1998: 82). Nos lugares em que se estabeleceram postos indígenas – tanto no Teles Pires como no rio dos Peixes –, essa iniciativa era claramente notada, quando os funcionários dessas agências tentavam transformar os índios em “trabalhadores nacionais”. O primeiro passo no processo de assimilação era atrair as populações indígenas, através da “pacificação”. Esse estágio invariavelmente envolvia o oferecimento de bens manufaturados como machados, facões e contas para os índios ainda não contatados ou aqueles tidos como mais agressivos. Esse tipo de procedimento deveria ser não violento e o mote do SPI na época dizia: “Morrer

21 Segundo Oliveira Filho (1999: 110), a relação entre índios e território não era sequer trazida à discussão.

se preciso for, matar nunca”. Após a atração de um grupo considerado hostil, eles se tornavam índios mansos a terem sua territorialidade fixada no posto indígena. A partir da “sedentarização” do grupo, acompanhada da regulamentação da área indígena, o grupo estaria pronto para a superação do estágio de “nomadismo”. Daí em diante, os índios seriam minimamente educados, aprenderiam certas habilidades para poderem obter trabalho e pagamento, para então serem eles próprios capazes de comprar os bens que desejassem.

Apesar da aparente boa intenção dessa ideologia e por tentarem proteger os índios dos contatos mais violentos com os seringueiros, os índios ainda eram vistos como seres em estágio inferior de evolução, que deveriam receber auxílio do governo brasileiro para se situarem, ainda que marginalmente, numa sociedade civilizada, mais desenvolvida e que inevitavelmente iria assimilar a sua. Ao assumir como transitória a condição de indígena, o SPI não se preocupava com as ligações afetivas que os grupos mantinham com seus territórios, mas procurava reservar pequenas extensões de terra, cuja finalidade era apenas o estabelecimento de uma base territorial necessária à reprodução física, mas não cultural do grupo (Menezes, 2000: 96). Contrariamente às intenções iniciais, os postos na área do Teles Pires, como os postos de outras áreas, não ofereciam muita educação, nenhuma proteção ao território reservado para os índios e ensinavam várias formas de trabalhos braçais e algumas técnicas brasileiras de agricultura, as quais pareciam, para os exímios agricultores Kaiabi, nada adequadas ao ambiente natural. Dado que os funcionários do SPI não tinham preparação e remuneração suficientes para trabalharem com os índios, o tipo de trabalho mais importante que os postos incentivavam era a extração de látex e a venda de goma elástica para as casas de comércio de Cuiabá, aproveitando a estrutura já existente na região. Desse modo, os costumes dos Kaiabi e seu relacionamento com a natureza não recebiam importância e deveriam ser facilmente substituídos por outro conjunto de valores e técnicas então consideradas superiores e mais adaptadas à economia de mercado.

Devido aos inúmeros ataques registrados contra seringueiros na região de transição entre o alto e médio Teles Pires, em 1922 o SPI estabeleceu o Posto Pedro Dantas no rio Verde, destinado a pacificação do Kaiabi. Dois anos depois, sem muito sucesso, foi totalmente destruído por um ataque maciço dos

Kaiabi, resultando na morte e decapitação de dois funcionários. Este posto foi novamente estabelecido em meados de 1925, mais ao sul, na margem esquerda do Teles Pires, a cerca de 180km acima da embocadura do rio Verde. Ali chegou o primeiro grupo de Kaiabi em 1926, e em 1927 mataram mais um empregado do posto (Grünberg, 2004: 57-58).

Em 1927, Max Schmidt, com uma carta de recomendação do general Rondon, viajou com uma tropa do SPI para o Posto Pedro Dantas, onde ficou de 19 de março a 16 de maio. Como primeiro etnólogo a se aproximar dos Kaiabi, tentou estudá-los, mas não obteve êxito devido a fortes crises de malária e a atitude marcadamente agressiva desses índios. Schmidt destaca que pelas informações coletadas junto aos Bakairi, o território de influência dos Kaiabi era bem maior do que aquele inicialmente esboçado por Pyrineus de Souza. Ao considerar suas longas jornadas de caça, seus caminhos cruzavam grandes extensões de terra, chegando até os afluentes do rio Xingu, como era o caso do rio Batovi (Schmidt, 1942: 12).

No período da visita de Schmidt, a administração do posto havia conseguido obter relações pacíficas com os Kaiabi, até o ponto de serem visitados de tempos em tempos para receber presentes, especialmente facões e machados. Porém, pouco antes da chegada de Schmidt, um Kaiabi havia matado um empregado do posto. Por isso, sempre se tomava medidas de precaução especiais nesse posto, pois qualquer coisa poderia acontecer no trato com esses índios (idem: 7). A maior parte dos índios chegava sempre muito desconfiada e mesmo diante de todas essas dificuldades, Schmidt conseguiu anotar 18 vocábulos da língua Kaiabi, permitindo assim, a classificação dos Kaiabi como Tupi. Até então eram classificados erroneamente junto com os Caribe, possivelmente por sua proximidade territorial com os Bakairi e pelas informações coletadas pela expedição de Pyrineus de Souza. Os Kaiabi evitavam conversar e mostravam que ali estavam claramente para receber presentes e os homens que o autor conhecera, deixaram claro que fora isso, não queriam saber deles para mais nada. Os funcionários do posto informaram que em vezes anteriores, acontecia dos Kaiabi chegarem acompanhados dos Apiaká (idem: 12). Justamente pouco antes da chegada de Schmidt, os índios haviam se mostrado muito descontentes por não haverem recebido, em seu julgamento, quantidade adequada de machados e de

facões e, por essa razão haviam deixado de visitar o posto há muito tempo. Em junho de 1927, uma tropa do posto foi surpreendida e atacada pelos Kaiabi. Quatro brasileiros morreram e suas cabeças foram levadas para as aldeias. Provavelmente, devido a este fato, o posto foi desativado, sendo restabelecido em 1929 num lugar mais favorável, 10km mais ao sul, com o nome de José Bezerra. (Grünberg, 2004: 60).

Outra grande dificuldade enfrentada pelos Kaiabi é que muitos de seus parentes estavam morrendo em virtude das doenças transmitidas pelos brancos. Eles sabiam que tinham alguma coisa que os estava matando e que tinha a ver com esse contato com os brancos. Normalmente associavam essas mortes ao caráter “sobrenatural” dos brancos ou a algum tipo de feitiçaria que estavam fazendo contra eles. Assim, após a criação do Posto José Bezerra, os Kaiabi que já estavam envolvidos no sistema de endividamento do barracão promovido pelos seringueiros e vinham sofrendo vários tipos de violência contra suas famílias se dividiram em dois grupos. Um grupo resolveu ficar trabalhando nas proximidades do posto, recebendo mercadorias e não sendo tão explorados como eram no contato direto com os seringueiros. Outro grupo, insatisfeito com as condições de vida, resolveu descer mais ainda o Teles Pires, até bem próximo ao rio Peixoto de Azevedo, em busca de possibilidades que limitassem menos o seu modo de relacionamento com o ambiente e também visavam se estabelecer num local que havia sido pouco explorado. Havia ainda o grupo que vivia no rio dos Peixes e praticamente não tinha se relacionado com representantes da sociedade brasileira.

De 1930 até o final da década de 1940, apesar de continuarem as investidas violentas de seringueiros, os Kaiabi ainda conseguiam se manter enquanto grupo autônomo. Sempre com o propósito de dominar, ao invés de renunciar, as relações com o mundo exterior, os Kaiabi procuravam converter os poderes sociais externos em algo familiar aos seus costumes, de modo a expandir esse controle, mesmo quando a sociedade dos brancos tentava impedi-los. Muitos Kaiabi mais velhos do Xingu relatam que, no caso desse contato com os brancos, o movimento teria ocorrido no sentido inverso, ou seja, foram os índios que pacificaram o branco, pois foram seus parentes velhos que saíram para conhecer e interagir com os brancos. Os Kaiabi identificam como mais importante esse

movimento de sair de seu lugar de segurança e procurar algum tipo de contato com o outro, como o movimento decisivo que define a pacificação e nem tanto os objetos que foram recebidos, até porque eles também deram objetos aos brancos e os fizeram comer de sua comida. Inúmeros relatos que dão conta dos primeiros contatos dos Kaiabi com os brancos, sempre mencionam como os Kaiabi oferecem comida aos exploradores, exatamente porque comer juntos é um componente fundamental da sociabilidade a partir da perspectiva Kaiabi.

Transposição do Sete Quedas

Após 1914, com a queda do preço da borracha no mercado mundial, houve uma retração do número de seringueiros na região sul do Pará e norte de Mato Grosso. Como a penetração dos seringueiros vindos do norte não avançou sobre a área habitada pelos Kaiabi, o grupo que resolveu descer o Teles Pires conseguiu se manter durante alguns anos praticamente sem contato com os seringueiros. Abriram aldeias menores, estabeleceram roças com as sementes que tinham trazido de suas aldeias antigas e deram preferência por habitar os igarapés mais próximos ao Teles Pires, como o rio Jaguarú e outros cursos d'água próximos ao rio Peixoto de Azevedo. Os Kaiabi tinham conhecimento que estavam entrando no território de influência dos Krenacore (Panará), parentes dos Kayapó, também muito temidos por sua capacidade guerreira. Apesar de nesse momento os Kaiabi estarem separados em três grupos, os contatos entre as famílias do médio e baixo Teles Pires e rio dos Peixes ainda ocorriam com frequência, devido às aptidões para viagens e grandes caminhadas empreendidas pelos Kaiabi. Como é a história de ocupação do baixo Teles Pires que queremos aqui descrever, seguiremos agora mais de perto os passos desse grupo, sem deixar de lado os acontecimentos mais marcantes com os Kaiabi que permaneceram no médio Teles Pires e os habitantes do rio dos Peixes.

Após alguns anos vivendo no baixo Teles Pires, os Kaiabi resolveram explorar a região abaixo do salto Sete Quedas. Ao cotejar os relatos de meus interlocutores com alguns eventos dessa época, suponho que tal movimento deve ter ocorrido ao final década de 1920, quando o SPI entrou de recesso. O próprio Pyrineus de Souza, no levantamento que fez do rio Teles Pires, após ter deixado

a região habitada pelos Kaiabi, em 1915, rompeu o salto Sete Quedas e encontrou uma figura que seria chave no projeto futuro que os Kaiabi iriam empreender de descer mais ainda o Teles Pires. Pyrineus comenta que, aproximadamente a 2km abaixo da foz do rio Apiacás a expedição encontrou o barracão São José do maranhense Elias Praxedes do Nascimento. Segundo Pyrineus de Souza:

Elias Praxedes trabalha com 24 seringueiros, tirando a cada safra de 8 a 9 mil quilos de borracha, que entrega ao Colletor de Mato-Grosso, Sr. José Barreto, de quem é aviado. Para alimentação de seus seringueiros tem grande plantação de mandioca, arroz, feijão e milho. Pedindo-lhes que obtivesse um prático para nos acompanhar até a Colletoria de Matto-Grosso, à Barra do Teles Pires, prontificou-se ele mesmo a nos levar em suas “montarias possantes”. O barracão São José dista 1.159km das cabeceiras do Paranatinga e 758km do barracão do Morocó, o último dos seringueiros matto-grossenses. Nesse intervalo há bonitos seringais inexplorados e muitos castanhais (1916: 52-53).

Pyrineus ainda acrescenta que Elias aparentava ter entre 30 e 40 anos de idade, vivia há seis anos nesse rio, com sua mãe, dona Athanzia, de 65 anos, e estava criando duas filhas órfãs Apiaká, provavelmente sobreviventes do massacre ocorrido logo após a instalação da coletoria, na foz do Teles Pires. Esse encontro de Pyrineus com Elias ocorreu pouco após a borracha sofrer queda acentuada no mercado mundial e as atividades seringueiras na Amazônia declinarem consideravelmente. Como não existe ainda nenhum trabalho etnográfico com os Kaiabi do Teles Pires, será tomando por base alguns documentos oficiais e os relatos dos interlocutores Kaiabi, que atualmente vivem ou viveram no baixo Teles Pires, a direcionar o curso dos acontecimentos e os processos de reterritorialização que os Kaiabi viveriam após cruzarem o Sete Quedas.

É importante destacar que o salto Sete Quedas representava uma verdadeira barreira geográfica tanto para os Kaiabi como para os navegantes daquela época. Foi exatamente ao tentar transpor esse acidente geográfico, que faleceu, a 3 de maio de 1890, o capitão Antônio Lourenço Telles Pires, chefe da malograda primeira expedição destinada a explorar esse rio. Lembremo-nos de Henry Coudreau que, quando por ali passou, em 1895, considerava o salto como intransponível.

O salto se localiza a 1.102km da cabeceira do Paranatinga e como bem descreve Pyrineus de Souza, não se trata de uma única e grande queda d'água, mas

de um momento em que o rio se divide em dois grandes canais, cortados por travessões de pedra, com um volume de água vultoso, que parece sempre querer lançar as embarcações contra as pedras. O rio segue como se estivesse entre dois paredões de pedra, não permitindo rotas de fuga, para então começar a primeira queda propriamente dita. Em realidade são dez quedas, repletas de rebojos e redemoinhos, com o rio se alargando e estreitando de forma abrupta e não permitindo qualquer tipo de transposição por meio de navegações convencionais. A própria expedição de Pyrineus teve de arrastar suas embarcações com cordas pela margem do rio e num dado momento foi necessário soltá-las, após a sétima queda, sendo que apenas dois dos quatro barcos chegaram inteiros ao final do salto, quando o rio corta a serra dos Apiacás.²² Por terra, outro grupo de canoeiros teve de vencer uma distância superior a 15km, transportando os mantimentos em terrenos bastante acidentados (idem, 1916: 47-48).

No idioma dos Kaiabi, o salto recebe o nome de *Imanakap* ou *Imanakaware-té* e significa um lugar onde a cachoeira corta o rio, com a ideia de que é uma baragem que impede o fluxo normal da água ou algo assim. Pelo que me explicou Siranho, existe uma conotação bastante forte como se a cachoeira cortasse o rio e ele continuasse de novo depois que termina a cachoeira. O cacique Atú comenta que, apesar de não terem ainda estabelecido aldeias nessa região abaixo do Sete Quedas, ela já era conhecida pelos mais velhos, narrada em várias histórias e tida pelos Kaiabi como região de perambulação e também território de influência dos Munduruku. Tanto pela dificuldade de acesso como pelo medo dos Munduruku, era um terreno até então evitado pela maioria dos Kaiabi. Contudo, o que antes representava uma barreira, nesse momento se configurava como mais uma oportunidade para os guerreiros Kaiabi caminharem, viajarem, conhecerem e amansarem outras pessoas, adquirir conhecimentos e talvez algumas cabeças e finalmente regressarem para suas aldeias contando as novidades, experiências e mudanças de nome. Nesse primeiro grupo que resolveu se aventurar rompendo o Sete Quedas, estavam os jovens órfãos: Manekú (pai de Atú), Jatop, Kupekani e Xupé (ainda vivo na época deste trabalho, morador da aldeia Tuiararé no

22 Os Kaiabi mais velhos ainda contam que no período de caça às peles de felinos, também tinham que transpor o salto por terra, carregando as canoas nas costas.

Xingu). Será, então, utilizando alguns documentos oficiais, mas principalmente os relatos da memória de Atú e Xupé que irei apresentar esse novo e decisivo momento para a territorialidade dos Kaiabi do baixo Teles Pires.

(Atú) Os índios não desciam o Sete Quedas porque tinha muito Munduruku, mas Munduruku não é dessa região não, é lá da região de Manaus. Até hoje ainda tem Munduruku lá pra baixo. Como os seringueiros vinham também de cima, os Munduruku desceram e encontraram com os Kaiabi. Então os Kaiabi não atravessavam o Sete Quedas por causa do Munduruku e não cruzavam o Teles Pires pro lado do Pará por causa do Panará. De primeiro, só os guerreiros que andavam por aqui; quando chegavam no verão eles vinham por aqui, eles vinham varando desde Sinop até varar aqui, só que não atravessava pro lado de cá (do Pará) por causa do Panará, que ficava do lado de cá, do lado do Peixoto. Quando era o inverno, ficava tudo assim juntinho na aldeia né? Quando chegava o verão, começava a sair. Verão é o tempo da roça, quando para a chuva. Às vezes eles tiravam casca de árvore pra atravessar o rio, mas andava mais era no mato mesmo. No verão é assim mesmo, saía lá do Batelão (rio dos Peixes) passando por aqui, até no Pontal, até o Juruena, até chegar na aldeia de volta. Quando morria, enterrava por ali mesmo. Depois que começou a chegar os brancos e abrir essas fazendas, nunca mais que andaram. Os Kaiabi viviam, antes do contato, pelas bandas do Batelão e lá perto de Sinop. Aquela região toda tinha aldeia dos índios. Água preta, que ficava logo acima de Sinop, era a última aldeia. Lá que era a central dos índios. Com a chegada dos brancos, (seringueiros), muitos índios se assustaram e atravessaram pra cá. Mas ainda ficaram muitos por lá. Antes não tinha aldeia aqui não, eles andavam isso tudo aí pra procurar comida, mas aldeia mesmo não tinha não. Matavam os outros e traziam cabeça pra fazer festa. Não tinha branco pra atrapalhar o caminho dos índios. Às vezes passava quatro, cinco meses no mato. Às vezes passava o inverno tudo no mato.

Então, o pessoal dessa aldeia começou tudo com esse finado que morreu agora Kупekani (Serrumão), o tio da minha velha (Jatop), o Xupé e o meu pai; foi os que varou primeiro, né? Porque você sabe que o índio não para, né? E os pais desse pessoal tinha tudo sido morto pelo seringueiro, aí resolveram vir pra cá. Aí ficaram um tempo pra cá e o pessoal que ficou lá pra cima achou que eles tinham morrido; eles acharam que esse pessoal tinha sido comido pelos Munduruku. Depois vieram ver e viram que eles estavam trabalhando com os seringueiros e aí chamaram os outros pra vir pra cá, aí vieram um bocado. Quando os índios resolveram vir pra cá, acharam o chefe dos seringueiros no Pará que era o Elias. O Elias que era o chefe mesmo dos índios. Não foi nem ele que foi atrás, foi os índios que vararam. Depois eles foram levar a notícia para os que tinham ficado e aos poucos foram chegando mais índios e fizeram aldeia lá no Tabuleiro, que fica pra baixo um pouquinho do rio Apiacás; era lá que ficava o Tabuleiro. Aí depois que começaram a chegar os índios, o Elias mandou embora todos os funcionários brancos e quis ficar só com os índios. Porque tem muito branco que não trabalha direito, a cabeça dele é meio atrapalha-

da, porque misturava aquele barro branco no leite da seringa pra pesar mais. Aí o Elias começou a descobrir, cortaram a borracha e viram o barro dentro do leite, e mandou eles tudo embora. Quando cortaram a borracha dos índios não viram nada dentro e por isso que contrataram só os índios pra trabalhar na seringa e mandaram os brancos embora. Quando alguém chegava querendo matar os índios, o Elias não deixava, ele era bom pros índios, dava mercadoria pra gente e não deixava ninguém matar e também falava pra gente não matar ninguém. Depois os Munduruku saíram, o Elias pediu pro padre levar os Munduruku de volta lá pra Missão e deixar essa região para os Kaiabi. O padre juntou os Munduruku na Missão e o Elias juntou os Kaiabi no Tabuleiro. Aí o Elias falou com os Kaiabi: “Agora vocês vão chamar os parentes de vocês”; aí eles chamaram e passaram a ocupar a região do baixo Teles Pires. Isso tudo aconteceu antes da chegada do SPI, eu não sei que órgão que era. Parece que antes não tinha órgão que dava proteção pros índios. Depois que veio o outro chefe (Tayup – queixo comprido). Eu mesmo não cheguei a ver o Elias, então foi meu pai que me contou como aconteceu a vinda dos Kaiabi pra cá. O meu pai me contava que a calça do Elias era muito grande (risos). O Tayup, eu cheguei a ver, ele era bom também. De primeiro vinha só gente bom. Depois que o Elias morreu, o SPI mandou o Tayup e depois veio o Chuvas e os índios continuaram trabalhando com a seringa. Tayup morava no remanso bem acima da aldeia. O Tayup queria abrir um posto aqui próximo, mas Chuvas que já trabalhava com os Munduruku lá em baixo não queria. Aí o Chuvas mandou abrir um posto lá no Teles Pires, por causa da cachoeira porque o barco grande não subia. Aí fizeram a casa dos índios lá pra baixo e eles se mudaram lá pra baixo do Teles Pires. Foi assim que começou, aí ficou assim mesmo. Aí depois que viram que tinha branco pra todo lado, os índios pararam de andar, porque de primeiro o índio andava isso aí tudo.

(Xupé) Aí o nosso pessoal que era rapaz começamos a ir pra lá, mas eu me lembro de tudinho que aconteceu. Na verdade foi esse grupo mesmo do Jatop, Manekú, Kупekani e eu que começou a trabalhar pro Elias, mas antes já teve muito Kaiabi que desceu o Sete Quedas pra brigar com seringueiro. Porque antes nós chegava e matava os caras mesmo, porque Kaiabi era ruim, ruim mesmo! Não gostava de ninguém! Aí foi o Elias que tentou acabar de vez com essas matanças, aí deu presente pra gente e ensinou a gente a trabalhar com a seringa e falou pra nós chamar nossos parentes. Aí o finado Elias estava de saída, porque ele trabalhava tirando borracha, castanha, tudo isso ele colhia. Aí no dia que a gente chegou ele tava arrumando pra descer, naquele tempo não tinha motor, não tinha nada. Aí a gente desceu e ele desceu com a gente, isso já era pra baixo do Tabuleiro. Aí que os seringueiros ficaram com medo porque os índios tinha matado um branco lá e eles falaram que se o índio mexesse com ele, ele ia matar tudo, mas não fez nada com ninguém, porque o Elias era falador e não deixava eles matar índio. Aí nós ficamos lá muito tempo, acho que foi uns cinco anos que nós ficamos lá morando com o Elias. Aí ele desceu foi em Belém, fez operação, aí o enteado dele estava brigando, o Elias tava operado, mas tava bem, aí ele se levantou pra separar a briga e arreventou tudo a barriga e acabou morrendo.

Os Kaiabi chamava ele de “Papairi” (papai Elias), porque ele falava assim: “eu sou o pai de você”, por isso que a gente chamava ele assim. Aí chegaram João Chuvas e o finado Beré; esses aí que vieram e depois pegaram nós. Aí eles fizeram o posto lá em baixo, o finado Beré ficou com a gente e o Chuvas ficou com os Munduruku. Assim que começou o trabalho, lá no posto ainda não tinha ninguém, só tinha nós, aí arrumaram as coisas lá, trouxeram mercadoria pra dar pro pessoal, aí o pessoal foi descendo pra ficar perto do posto. Aí quando tava tudo pronto começaram a chegar, chegar, chegar, aí botou a gente pra trabalhar, tirar borracha, fazer farinha, um tanto de coisa. Aí nessa época já não tinha mais branco. Aí nós ficamos lá muitos anos.

Diante das falas de Atú e Xupé, sobre o processo de ocupação do baixo Teles Pires, há de se ressaltar a noção de limites que as próprias relações entre as etnias estabeleciam quase que de maneira tácita. Tomando os cursos d’água como referência central, os Kaiabi tinham noção de quando estavam entrando em território inimigo. Se a conformação da pessoa amazônica não está dada de antemão, em sentido análogo, o território também não é estável e se define invariavelmente de modo relacional. Era também comum os habitantes de um território deixarem flechas ou sinais para os outros grupos reconhecerem que estavam entrando em território inimigo e evitarem a aproximação. Assim, muito distante de qualquer tipo de regime de propriedade baseado em limites rígidos preestabelecidos, os índios tinham uma boa ideia de onde começava e terminava o seu território e onde se localizavam as zonas intersticiais e as áreas de perigo. Como vinham fazendo durante séculos, era justamente adentrando nas proximidades desses limites que os guerreiros Kaiabi colocavam em risco, na prática, a noção de território afirmada por outras etnias. Assim, os guerreiros funcionavam como verdadeiras linhas de frente no reconhecimento e estabelecimento territorial dos Kaiabi. Foi, então, sabendo que estavam entrando em território Munduruku que resolveram descer o Sete Quedas. Da mesma forma, sabiam que os Panará estavam próximos. Percebendo que esses índios não mais exerciam o domínio de anteriormente e amparados pela segurança do chefe dos seringueiros, os Kaiabi iniciaram um novo processo de territorialização, aceitando a sobreposição da territorialidade dos seringueiros de forma marcante e definitiva.

O encontro com Elias

Podemos destacar a crise enfrentada pela produção brasileira de borracha no mercado mundial, somada à dificuldade de se contratar trabalhadores brancos e ainda a desonestidade praticada por alguns, segundo afirma Atú, como fatores decisivos que levaram Elias a buscar conquistar a confiança dos índios e colocá-los para trabalhar como seus empregados. Do lado dos Kaiabi, acredito que foi principalmente pelo apoio e proteção recebidos junto a Elias Praxedes, que resolveram se fixar de vez no baixo Teles Pires. Temos ainda como fator decisivo a retirada dos Munduruku que ali trabalhavam, pela Missão Cururu, conforme comenta Atú. Assim, os Kaiabi se inseriram decisivamente no mercado de trabalho da borracha, contudo, sem sofrer os abusos e as violências que os atormentavam quando viviam no médio Teles Pires. Após se estabelecerem inicialmente no Tabuleiro, os Kaiabi começaram a abrir aldeias menores no curso do Teles Pires e também nos rios Cururu-Açu, Ximari e São Benedito. Este seria, portanto, o contato mais decisivo a influenciar a territorialidade Kaiabi até os dias atuais.

A territorialidade deste seringal não era muito diferente do modelo já apresentado acima. Estava voltada localmente ao controle exercido pelo barracão (sede administrativa e comercial do seringal) sobre aqueles que trabalhavam para o chefe Elias. No caso do barracão São José, a sede ficava na região conhecida como Tabuleiro, um pouco abaixo da foz do rio Apiacás. As áreas de influência do seringal eram compostas de várias estradas conectadas entre si e ligadas aos pés de seringa. Os Kaiabi trabalharam durante muitos anos seguindo esse sistema e entregando a produção para os regatões que passavam de tempos em tempos, registrando a quantidade retirada por cada família e entregando o látex na coletoria instalada na foz do rio Teles Pires.²³ O seringalista local estava conectado a várias redes de intermediários que ligavam as capitais amazônicas ao mercado internacional. Os empregados eram mantidos e controlados mediante o regime do aviamento, em que o crédito de produção era trocado por mercado-

23 Em algumas situações, os regatões também vendiam mercadorias para os índios e seringueiros praticando preços menores que o barracão.

rias no próprio barracão. No caso dos índios, diferentemente dos seringueiros ou agricultores brancos, não possuíam qualquer forma de direito sobre a terra, mantendo-se como meros ocupantes temporários até que um uso mais eficaz e definitivo fosse estabelecido para a terra.

De forma semelhante às transformações da sociedade Ticuna após a convivência mais intensa com seringueiros, descritas por Oliveira Filho (1988: 122), os Kaiabi foram incentivados a não mais utilizarem a construção de grandes malocas que abrigavam as famílias extensas e passaram a se estabelecer em aldeias menores, centradas preferencialmente na família nuclear. Mulheres e crianças também caminhavam pela mata colocando e retirando os recipientes destinados a coletar a seiva da seringueira. Essa ideia, que visava melhor aproveitar o espaço da floresta para extração do látex, já causava certo desarranjo na estrutura social e organização comunal do trabalho. A própria autoridade da aldeia centrada no chefe mais velho (*wyri*) e direcionada pelo trabalho dos genros, ficaria comprometida, uma vez que os homens recém-casados viam possibilidades de não mais depender do sogro, abrindo novas aldeias e passando a explorar e vender por conta própria a produção do látex.

Semelhante ao exemplo do Tuxawa, como um líder indicado pelo patrão para reforçar a dominação sobre os índios, também ocorreu no caso dos Kaiabi. Após a chegada do restante dos Kaiabi ao baixo Teles Pires, Kawaip (Joaquim) foi nomeado para ser o responsável em transmitir as demandas que partiam do barracão aos Kaiabi estabelecidos por toda a região. Assim, o Tabuleiro se tornou uma espécie de aldeia central dos índios, onde ganhavam mercadorias, prestavam contas de suas atividades e recebiam instruções do “chefe” Kawaip sobre o modo correto de se comportarem, especialmente evitando de matar os seringueiros remanescentes que por ali trabalhavam. O pouco tempo que lhes restava, somado à dependência gerada por certos bens de consumo, fez com que os Kaiabi se interessassem menos por seus refinados cultivos agrícolas. Ao adotarem roças retangulares, deixaram de lado culturas mais elaboradas, para se dedicarem preferencialmente à mandioca, ao cará, ao milho, à fava e a outros alimentos que não lhes demandassem muito trabalho. O sentido existente nas longas jornadas de caça, de aquisição de conhecimentos e mudanças de nomes ficou comprometido devido às obrigações com o barracão e às necessidades de

mercadorias que as famílias passaram a apresentar. Como antes estavam mais acostumados a comerem carne de caça e peixes menores pescados com flecha ou timbó nos igarapés, aprenderam com os seringueiros a pescar peixes de maior porte utilizando linha e anzol.

Duas agências de contato

A atividade dominante em toda a região do alto Tapajós nas décadas de 1930 e 1940 era a produção de borracha nativa. Uma vez que as características tecnológicas, a estrutura de investimentos e os transportes eram muito precários, uma intensa competição para adquirir o controle da mão de obra indígena, e com isso obter algum lucro, proporcionava inúmeros conflitos de interesse. Com a morte do Elias, Atú conta que os índios ficaram meio perdidos, sem saber o que fazer e sem a proteção proporcionada por seu finado patrão. Apesar de a borracha ter apresentado nova crise, por volta de 1935, alguns Kaiabi continuaram trabalhando na seringa de maneira independente e muitos recorreram à coleta de castanha, óleo de copaíba e à caça de peles de onça, veado, jacaré e ariranha para conseguirem os bens manufaturados que necessitavam. Esse mercado alternativo, que parcialmente supria o colapso da borracha, era gerenciado por um padre da missão franciscana no rio Cururu (estado do Pará). Ao confirmar que os Kaiabi já exerciam influência na foz do Teles Pires, Nimuendajú (1948) menciona que depois de 1936 os Kaiabi, sob o nome de “Makiri”, começaram a aparecer pacificamente na boca do rio Teles Pires. Um dos missionários da missão Cururu coletara alguns vocábulos daqueles que visitaram a missão. Daí em diante, os Kaiabi passariam a sofrer sua primeira influência da cosmografia missionária através dos constantes contatos com a missão.

No caso da missão, longe de desempenhar uma ação meramente espiritual, atuava com os grupos sob sua influência (Munduruku, Apiaká e Kaiabi), tanto num plano organizatório como num plano econômico, além de se colocar como intermediários entre esses grupos e a sociedade nacional. Com dificuldades financeiras, a missão tinha problemas para realizar seus objetivos assistenciais. Desse modo, tomava para si o encargo de comercializar a produção local e contava inclusive com o transporte gratuito da FAB. A disputa dos índios

como mão de obra constituiu para a missão, não só uma forma de evitar que eles fossem explorados, mas também um modo mais seguro de colocá-los sob sua influência, para a consecução dos fins espirituais a que se propunha e também para garantir a sobrevivência econômica da instituição. Assim, com a chegada do SPI, passaram os índios a ser a mão de obra mais disputada no contexto de produção seringueira nessa região do Tapajós e baixo Teles Pires (Las-Casas, 1964: 16).

O SPI passaria a atuar entre os Kaiabi em 1941, através da 2ª Inspeção Regional do Pará, que enviou à região onde moravam os Munduruku e Kaiabi, o inspetor João Batista Chuvas, de quem Atú tem vivas recordações das histórias contadas por seu pai. Quando o SPI encontrou os Kaiabi no Teles Pires, estes últimos já viviam distribuídos há tempos em várias pequenas aldeias entre o rio Apiacás, ao sul e cachoeira Rasteira ao norte. Sobre essa chegada e estabelecimento dos Kaiabi no baixo Teles Pires, Nimuendajú ainda fornece números mais exatos; segundo ele, 90 índios apareceram no posto em 1941 e 42 indivíduos em 1942 e se fixaram acima do posto; acrescenta ainda que a mortalidade entre esses recém-chegados foi muito grande (idem, 1948: 309).

O SPI, por não dispor de recursos satisfatórios e seguros para execução de suas políticas, para tentar autossuficiência econômica ou ainda defender e assegurar um controle mais eficaz sobre os grupos indígenas aos seus cuidados e até pela experiência prévia com outros grupos, foi levados a ingressar na produção de borracha dentro de sua área de controle (Las-Casas, 1964: 11). A atuação de Chuvas entre os Kaiabi teria um caráter disperso, pois o inspetor do SPI iria se transformar no chefe efetivo do Posto Munduruku, fundado por ele no rio Cururu, próximo à Missão. Os Kaiabi manifestaram o interesse inicial de que o posto fosse fundado um pouco abaixo da foz do rio Cururu-Açu.²⁴ Devido às dificuldades apresentadas por Chuvas para subir a cachoeira da Rasteira com uma embarcação grande para coletar a borracha e vender produtos, resolveu que todos os Kaiabi deveriam descer o rio e se fixar no posto a ser criado mais abaixo. Segundo Chuvas, o propósito maior para a criação do Posto Kayabi no Teles

24 Existe o rio Cururu que se estende pelo território Munduruku e o rio Cururu-Açu ou Cururuzinho que deságua no Teles Pires e encontra-se no território Kaiabi.

Pires, em fevereiro de 1941, teria a finalidade de apaziguar os ânimos de um grupo de Kaiabi, que estava praticando mortes e pilhagens entre os seringueiros regionais, em razão de represálias pela violência e roubos de mulheres realizados pelos seringueiros. Esse posto foi fundado onde hoje se localiza o Posto Teles Pires, pouco acima da foz do Igarapé Preto, na margem direita do baixo Teles Pires, a 8° 55' de latitude sul.

Assim que Chuvas conseguiu normalizar a situação, alguns meses após sua chegada, entregou a direção dos trabalhos ao próprio encarregado do posto (provavelmente aquele que os Kaiabi se referem como Beré). Aproveitando-se do mini *boom* da borracha no mercado mundial, devido à Segunda Guerra Mundial, assim que os Kaiabi foram atraídos, Chuvas passou a controlar totalmente a produção de borracha indígena, colocando os índios para trabalhar como verdadeiros aviados ao invés de protegidos. Atú comenta sobre a instalação do posto na região mais abaixo e como os Kaiabi foram estabelecendo sua territorialidade, apesar de preferirem a região acima da cachoeira Rasteira:

Mas os Kaiabi não quiseram descer pra baixo, lá é ruim de peixe, ruim de caça, lá em baixo a terra não é boa pra plantar. Então, a gente tinha casa lá pra cima, só a casa ficou, mas aí desceram nós tudo pra lá no inverno, e aí passaram o inverno pra lá, no verão eles subiam pra cá, pra cortar seringa; no inverno quando o rio tá cheio, eles desciam tudo pra lá. Passava o inverno lá, no mês de maio, e subia pra cortar seringa e fazer roça, assim que funciona a família, depois que foi acabando, acabou o SPI, e aí ficaram um posto ali, e aí depois que a Funai chegou de novo.

Atú nos oferece, pois, uma indicação de que apesar da desorganização do sistema social causada pela vida no seringal, a base territorial dos Kaiabi conseguia se manter fundada na família, nos movimentos pendulares baseados nas estações seca e chuvosa e nos lugares que eles reconheciam como os melhores para a prática da caça, da pescar, para a agricultura.²⁵ Alguns Kaiabi foram morar nas imediações do Posto Kayabi, um pouco mais ao norte, mas a grande maioria das pequenas aldeias estavam localizadas acima da Rasteira. Pelo que consta do depoimento de Kaipá (antigo morador do Teles Pires e atualmente na aldeia Três Irmãos no Xingu), o inspetor Chuvas resolveu aproveitar a liderança anterior

25 Certamente o medo das doenças transmitidas pelos brancos também se configurava como um motivo importante para os Kaiabi evitarem concentrar suas moradias no posto.

de Kawaip para nomeá-lo como cacique dos Kaiabi. Kawaip sempre enfatizava junto aos índios a necessidade de eles trabalharem para ter alguma coisa na vida e dizia que se não quisessem trabalhar não deveriam ficar no posto. Realmente essa política funcionou durante algum tempo, mas não agradava aos Kaiabi a liderança exercida por Kawaip. Como bem mostrou Arnaud (1974: 29-35), que teve acesso aos relatórios da 2ª Inspeção, uma série de fatores, entre eles a não obrigação de pagar impostos e nem remunerar os trabalhadores indígenas, tornou os postos do SPI vendedores de mercadorias baratas e concorrentes incômodos dos seringalistas da região. Além disso, possuíam embarcações próprias com combustível e pessoal pagos por verbas federais. Somente no Posto Munduruku, a produção de borracha sustentada pela mão de obra indígena passou de 576 quilos, em 1942, para 13.062 quilos, em 1945 (idem: 34). Contudo, o que fica claro a partir do depoimento de Atú é que os Kaiabi não gostavam daquela região abaixo da cachoeira Rasteira e procuravam, à sua maneira, adequar o trabalho da seringa com a ocupação territorial que mais lhes agradava.

Em função da fundação dos postos Munduruku e Kaiabi, no início dos anos 1940, ambos envolvidos em contínua atividade comercial, o chefe da 2ª Inspeção Regional do Pará requereu ao governo estadual a “concessão” de terras aos índios Munduruku do Tapajós e aos Kaiabi do Teles Pires, em março de 1945. Segundo Arnaud (1974: 300), no âmbito federal, o SPI não conseguiu a sanção de nenhum decreto para garantir as áreas indígenas contra as concessões estaduais destinadas à exploração da borracha. Assim, como os Kaiabi e Munduruku eram assistidos pela Inspeção Regional do Pará, apenas o governo estadual concedeu terras aos Kaiabi. Isso não significa que estes últimos não tivessem aldeias ou não usassem como área de perambulação as áreas à esquerda do Teles Pires, ou seja, do estado de Mato Grosso. Dos 1,79 milhão de hectares que foram considerados necessários pela 2ª Inspeção Regional, o governo do Pará concedeu apenas 166,5 mil hectares aos Kaiabi.

Quando o funcionário Beré morreu, em 1949, os Kaiabi passaram a receber assistências muito esporádicas do auxiliar de Chuvas no Posto Munduruku. Devido às pressões políticas de seringalistas mais influentes da região, em função da concorrência desleal que a produção indígena apresentava, Chuvas foi demitido de seu cargo, em 1957, o que causou a decadência do posto Munduruku e o

completo abandono do posto Kayabi. Outros servidores foram indicados para ocupar o seu cargo, mas em 1960 o posto foi desativado. Os postos Munduruku e Kayabi seriam reativados, agora pela Funai, no início da década de 1970.

Tanto a Missão Cururu, como o Posto Kayabi, certamente tinham por objetivo livrar os índios do regime de exploração do seringal. Contudo, diante das semelhantes dificuldades enfrentadas, a solução encontrada por essas duas agências de contato foi também muito parecida. Acabaram entrando em competição com o seringal e em certas ocasiões mesmo entre si. O seringal, por sua vez, procurava recrutar a mão de obra indígena e eventualmente conseguia, reduzindo em certos momentos, os órgãos protecionistas a meras agências utilizadas para a comercialização dos produtos extraídos da floresta. Diante dessa situação, o posto do SPI tinha duas alternativas: tornar-se aviado do seringal, ou quando possuía alguns recursos e bastante iniciativa, transformar-se em seu concorrente. Em qualquer das duas alternativas, o posto indígena se afastava de seus objetivos e ideais fundadores. Da mesma maneira, funcionando como verdadeiro agenciador na venda de borracha e peles, a missão não era capaz de apenas mostrar aos índios um caminho espiritual que os permitisse estar no mundo de acordo com os preceitos cristãos. Ao ouvir as impressões dos próprios Kaiabi, é difícil compreender de maneira clara quando ocorria a mudança institucional de um tipo de dominação para outro. Atú menciona as mudanças no comando daqueles que “tomavam conta dos índios” como se não houvesse diferença de ideais e tratamentos entre eles. A passagem do dono de barracão Elias para o inspetor Chuvas não parecia representar grande mudança no sistema de relacionamento entre índios e brancos e muito menos no nível de dependência econômica que os Kaiabi passaram a apresentar em relação à sociedade nacional. Para retomar as premissas do processo de sobreposição de cosmografias, foi tão marcante a territorialidade dos seringueiros diante daqueles que habitavam a região do alto Tapajós e baixo Teles Pires, que as sobreposições territoriais subsequentes tanto do órgão de proteção oficial como da missão religiosa nada mais fizeram do que acomodar suas ideologias à territorialidade do seringal.

O fato é que após a saída do SPI, com a diminuição drástica das atividades extrativas ao final da década de 1950 e as incontáveis mortes resultantes de epidemias de sarampo, os Kaiabi chegaram muito próximos da extinção naquela

região do baixo Teles Pires. A mais devastadora epidemia de sarampo, lembrada por Atú, teve origem numa das viagens que os Kaiabi fizeram à missão Cururu, em meados da década de 1960, na tentativa de dar continuidade às trocas comerciais de borracha e outros produtos por bens industrializados, já que não mais contavam com a mediação dos Postos do SPI. Junto ao Posto Kayabi, ficaram apenas quatro índios sobreviventes, os outros se aglutinaram em algumas pequenas e isoladas aldeias espalhadas rio acima, fugindo do contato com a sociedade e não sendo mais contatados por qualquer órgão do governo durante toda a década de 1960. Após a epidemia e com a chegada dos primeiros garimpeiros, aproximadamente metade dos sobreviventes optou por se mudar para o Parque do Xingu (em 1966) e o restante, assumindo o risco iminente de morte, resolveu ficar por motivos estritamente afetivos de ligação com a região do Teles Pires, mas esse ponto irei desenvolver com mais profundidade adiante.

Os Kaiabi do médio Teles Pires

Pode-se considerar o período compreendido entre 1928 e 1966 como o mais crítico para a sobrevivência física e cultural dos Kaiabi. Isso em razão de uma atuação bastante dispersa do SPI junto aos Kaiabi do baixo Teles Pires e aos que resolveram ficar no médio Teles Pires; dos grandes distúrbios em sua estrutura social causados por contatos intensos com seringueiros. Na primeira etapa desse período, foi verificado, como vimos, um movimento migratório dos Kaiabi para o baixo Teles Pires, devido em grande parte, à situação política dos anos 1930, que deixou o SPI quase sem recursos. Quanto àqueles que ficaram próximos ao Posto José Bezerra, no médio Teles Pires, somente a partir de 1940 começaram a frequentar de maneira mais estável as instalações do posto. A permanência dos Kaiabi nesse posto oscilava sensivelmente com o tempo, sem jamais se configurar numa frequência permanente. Em 1953, as presenças constantes eram de 23 pessoas, em 1954 de 42, em 1955 de 31 e em janeiro de 1956 de 29 índios. Havia um barracão de seringueiros a 200 metros do posto o que tornava a convivência com os Kaiabi, invariavelmente perniciososa (Meliá, 1993: 498) Nas diversas visitas realizadas pelo padre João Dornstauder, que tomou os indicadores anteriores, os Kaiabi foram encontrados em situação lastimável em termos de saúde

e descontentes com o tratamento que recebiam. Em 1955, o padre João apresentou um informe a Calmon do SPI de Cuiabá, transmitindo as insatisfações dos índios de que o posto estava muito longe de suas aldeias, que já se encontravam ao norte do rio Verde. Calmon declarou que o SPI fez o que pôde e finalizou: “Quem quiser aproveitar do posto que venha” (idem: 498). Diante dessa situação, o posto foi desativado em 1956, deixando os Kaiabi à sua própria sorte.

Tanto nos postos como nas malocas, ao longo do curso do Teles Pires, a influência mais marcante sobre o modo de vida dos Kaiabi vinha do contato intensivo com os seringueiros e seu sistema de exploração e convivência. O então denominado “terceiro ciclo da borracha” iniciado em 1942, com a volta maciça de seringueiros às selvas do *habitat* Kaiabi se intensificou, com a expansão da empresa Empresa Rio Novo Ltda. (Erion), dos irmãos Mário e Renato Spinelli. Em 1951, as atividades dessa firma já se estendiam desde o rio Novo até o Paratininga, penetravam o rio Verde e já alcançavam o paralelo 12 no Teles Pires. Cerca de 180 feitorias e 6 barracões ocupavam 248 seringueiros, com mais 45 mulheres e 29 crianças. Alguns índios começaram a trabalhar informalmente para os seringueiros que facilmente abusavam de sua falta de conhecimento do sistema de produção e do trato com o dinheiro. Aos poucos, os seringueiros começaram a avançar sobre o curso norte do rio Teles Pires, sendo que em 1955 se encontravam junto à maloca do índio Kaiabi conhecido como Luiz França, aproximadamente a 40km acima da boca do rio Peixoto de Azevedo. Uma situação que no princípio se mostrava relativamente amistosa, foi com o tempo se tornando conflitiva, com os Kaiabi começando a se sentir como estranhos e invasores em sua própria terra (idem: 498).

Desenvolvimento econômico

No início do da década de 1940, com o governo desenvolvimentista de Getúlio Vargas, a pressão populacional, a busca por recursos naturais, a necessidade urgente de inserção nacional no modelo capitalista, o desenvolvimento tecnológico, o valor da terra, a expansão da fronteira agrícola, entre outros fatores, imprimiram novas pressões à Amazônia (Diegues, 2003). Vargas ressaltava a importância da “Marcha para o Oeste”, dizendo que se o Brasil é uma unidade

política em que todos falam a mesma língua e têm a mesma tradição histórica, faltava apenas a integração econômica. Assim, povoar o espaço sem desenvolvimento era fundamental para fazer coincidir as fronteiras políticas e econômicas. A Lei de Terras, de 1850, permitia o reconhecimento legal das antigas sesmarias e as porções de terras até então ocupadas e tituladas, enquanto todas as outras terras não efetivamente ocupadas, exploradas, defendidas ou preservadas foram transformadas em terras devolutas, que retornaram ao domínio público, podendo ser vendidas pelo governo. O governo brasileiro, sob o molde do Estado Novo, passou então a atuar de maneira oficial na parte leste do estado de Mato Grosso através da pacificação de diversas etnias e da construção de estradas, pontes, bases militares e pequenos centros urbanos. Daí em diante, desencadeou-se todo um processo de incorporação produtiva, através da instalação de colônias agrícolas e, na sequência, de grandes empresas agropecuárias. Os povos indígenas não somente assistiram a tudo, mas foram englobados num processo constante de tomada e fragmentação de seus territórios. No caso dos Kaiabi, seu território e o rio Teles Pires foram reconhecidos como prioridades nesse processo de conquista do leste mato-grossense.

A 4 de outubro de 1943, foi criada a Fundação Brasil Central (FBC) que tinha por objetivo estabelecer a colonização planejada da região dos cursos superiores do Araguaia, Xingu e Tapajós. No mesmo ano, pôs-se em marcha, sob a divisa “desbravamento-exploração-aproveitamento”, a Expedição Roncador-Xingu, como ícone desbravador da “Marcha para o Oeste”.²⁶ Esta “frente avançada de civilização” deveria percorrer pela primeira vez o Brasil Central de sudeste a noroeste, seguindo como referência a linha Rio de Janeiro-Manaus, desbravando as fronteiras não ocupadas da Amazônia brasileira e, assim, plantar as bases para o desenvolvimento econômico, mediante um planejamento territorial voltado para a abertura de cidades. A expedição começou em Aragarças, em 1943. Em fevereiro de 1944, fundou Xavantina, no rio das Mortes e penetrou na região do alto Xingu antes de março de 1947, onde construiu no

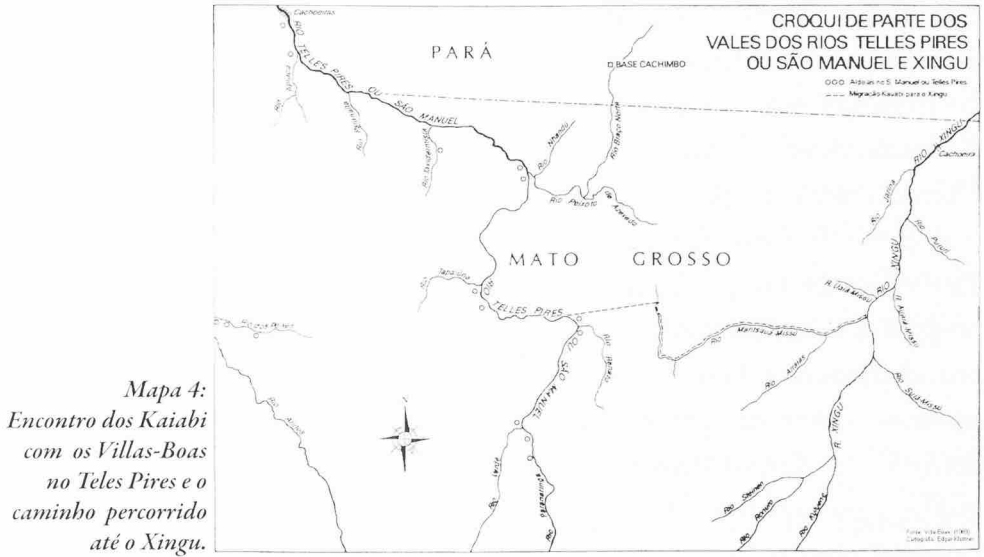
26 Que serve mesmo de título para o livro dos irmãos Villas-Boas, narrando, em tom heróico de diário de campo, a saga da pacificação e do desbravamento de terras inóspitas do Centro-Oeste brasileiro.

Jacaré, um grande campo de pouso para a FAB. Os experimentados sertanistas Leonardo, Cláudio e Orlando Villas-Boas assumiram a direção da expedição no norte de Mato Grosso. Posteriormente foi criado o Diauarum no rio Xingu e já em 1952 apresentava-se ao Congresso Nacional um anteprojeto para a criação de uma reserva destinada exclusivamente à proteção dos indígenas.

Após percorrer mais de 300km abrindo picadas na mata, a expedição avançou do Xingu em direção ao rio Teles Pires, alcançando-o via Manitsaua-Missú (rio Manito) em outubro de 1949. A respeito do rio Teles Pires, os Villas-Boas comentam que, até a década de 1960, foram poucos os que se aventuravam a adentrar em seu vale. Assim mesmo, esses poucos não se animavam a nele criar raízes. No alto curso, duas concentrações de Kaiabi impediam a entrada dos extrativistas que se interessavam pelo “possante rio”. Confirmam que havia mais aldeias principalmente à margem direita até mais embaixo, onde existiam os grandes saltos (idem: 516). Assim, sabedores da fama dos Kaiabi de índios imprevisíveis, a Expedição Roncador-Xingu já havia identificado sinais de sua presença e chegou ao Teles Pires um pouco acima da foz do ribeirão Renato, em outubro de 1949, com todo o cuidado possível (Mapa 4). Segundo Cláudio e Orlando:

Para nós acostumados, durante anos, com as águas mansas do alto Xingu e seus afluentes, foi estupendo o espetáculo que nos ofereceu o rio Telles Pires, correndo apressado, estrondando nas pedras, formando rebojos e se lançando a dezenas de metros de altura. No ponto onde desembocamos com o picadão, ele tinha, aproximadamente um quilômetro de largura. Nada de praias, nem de baías tranquilas (Villas-Boas, 1989: 19).

Nesse local em que o grupo dos Villas-Boas encontrou o rio Teles Pires, Tuiat (cacique da aldeia Kuarujá no Xingu) conta que ocorreu um encontro fortuito da expedição com seu pai, Prepori, quando estava descendo o rio para visitar seus parentes do baixo Teles Pires. Depois de um tempo pesquisando a região, os Villas-Boas estabeleceram um primeiro contato com os Kaiabi, já com a mediação de Prepori, dando a eles facões e machados e levando dois índios até seu acampamento. Decorrido um mês do primeiro contato, chegaram ao acampamento cerca de 50 índios. Nessa primeira visita, os índios informaram sobre a localização exata de suas moradas. Souberam, então, que eles estavam divididos em dois grandes grupos: um no Teles Pires, com o qual



estabeleceram contato, compreendendo seis aldeias justamente onde estava a expedição; outro no rio dos Peixes, afluente do Arinos. Este último, são os Kaiabi do Tatu'y sobre os quais já havia comentários, como índios bravios e mais arredios ao contato. Os índios sabiam da existência de dois Postos de Serviço de Índios, um deles no alto Teles Pires (José Bezerra), sobre o qual já foi referido, e outro no baixo Teles Pires (Posto Kayabi), quase na confluência com o Juruena. Os índios alegavam que os dois postos eram muito distantes e o rio muito encachoeirado. Existem saltos seguidos e intransponíveis; as águas despencam a mais de dez metros de altura em inúmeros degraus (idem: 20). Mostrando mais uma vez enorme disposição em interagir com estranhos, os Kaiabi estavam sempre prontos a auxiliar os trabalhos de abertura do campo de aviação, construção de ranchos e, principalmente, no reconhecimento da região que a expedição teria que percorrer.

Os Villas-Boas já tinham conhecimento da existência dos Kaiabi no médio Teles Pires e dos Kaiabi do Tatu'y, de onde sabiam, entres estes últimos, da existência de uma doença de pele que muito interessava ao Dr. Noel Nutels, médico da Fundação Brasil Central e do Instituto Manguinhos. Era de interesse do Dr. Noel levar ao Instituto Manguinhos alguns desses doentes para melhor identificar esse mal. Por isso levavam esse propósito de atrair os índios Kaiabi do Tatu'y (idem: 24). Seguiram então com alguns Kaiabi o rio Tapaiuna, no sentido do

rio dos Peixes, a fim de encontrar os Kaiabi “bravos”. Liderando o grupo de acompanhantes indígenas, estava Prepori, que falava português, já havia trabalhado muitos anos nos postos do SPI e serviria como um grande mediador na realização desse contato e no convencimento dos Kaiabi do rio dos Peixes a acompanharem a expedição em seu retorno.

A partir do momento que passou a circular a notícia de que os Kaiabi do Tatu’y estavam em paz com a expedição, o vale do Teles Pires começou a ser ocupado e loteado por colonizadoras privadas. Em pouco tempo, muitos colonos advindos do sul do país, em busca de terras maiores a preços mais acessíveis, passaram a constituir povoações e vilas que futuramente dariam origem as cidades de Sinop, Renato, Peixoto de Azevedo, Matupá e inúmeras outras. Para consolidar a ocupação efetiva do grande vale do Teles Pires, foi projetada a estrada Cuiabá-Santarém, com o início dos trabalhos já no governo de Jânio Quadros.

Preservação das culturas indígenas:

A criação do Parque Nacional do Xingu

Ao reconhecer as dificuldades que os Kaiabi estavam enfrentando e já imaginando um futuro nada aprazível para esses índios diante dos avanços das frentes agropecuárias, os Villas-Boas ofereceram aos Kaiabi a possibilidade de se mudarem para a região do rio Xingu. Alguns Kaiabi do Teles Pires, entre eles Prepori, após muitos anos de opressão diante das constantes investidas dos brancos, encontraram por parte dos irmãos Villas-Boas uma compreensão inesperada para sua situação e prontamente aceitaram a ajuda oferecida para se mudarem para o Xingu. Em 1955, após mais de três meses de caminhada, liderados por Prepori, chegou o primeiro grupo de 40 Kaiabi do Teles Pires, que se estabeleceu na margem esquerda do rio Arraias, próximo da sua embocadura no rio Manito. Nesse local, abriram aldeias e começaram a plantar roças a fim de preparar o terreno para chegada de mais parentes que estavam por vir. Em 1966, outro contingente de Kaiabi veio transferido do rio dos Peixes, porém alguns resolveram permanecer em suas terras de habitação antiga.

Em função do fechamento do Posto José Bezerra, dos abusos sofridos pelos seringueiros e pelas promessas de estarem se mudando para uma região bastante

rica em plantas e materiais, em 1961-1962, a maior parte dos índios do alto e médio Teles Pires já se encontrava no alto Xingu, onde os Kaiabi, graças aos conhecimentos de português e certa familiaridade com a sociedade brasileira, tornavam-se indispensáveis na administração do recém-criado Parque Nacional do Xingu e na atração de outros grupos como os Panará. Em menos de dez anos todos os Kaiabi que habitavam o médio Teles Pires tinham se transferido para o Xingu. A seguir temos duas citações que expressam bem o tipo de territorialidade defendida com a criação do Parque. A primeira se refere ao ideal formal na base da criação desse território estatal.

Esta reserva indígena, com uma extensão de 22 mil km², foi criada entre outras atribuições, com a finalidade de assegurar às tribos xinguanas a posse da terra que ocupam, garantindo-lhes, em princípio, assistência médica, social e educacional, indispensáveis para assegurar sua sobrevivência, ao mesmo tempo que a preservação de seus padrões culturais. Apesar disso, o maior grupo de índios que habita o Parque do Xingu, desde cerca de 1964, é o dos Kaiabi, que não apresentam nenhuma conexão cultural mais próxima com as etnias xinguanas (Menezes, 2000: 64).

E a segunda, uma visão mais patriótica e preocupada com o destino dos índios, expressa pelos irmãos Villas-Boas:

Temos que ter sempre em mente que toda a sociedade brasileira tem para com o índio uma dívida imensa que não vem sendo paga. Vítima de uma sociedade mais forte, ele teve que ceder a nosso favor um patrimônio que era seu, e isto para que pudéssemos nos transformar em uma nação. Hoje espalhados pelo imenso território, não passam, eles os índios, de diminutas ilhas humanas abandonadas pelos conquistadores, que se arvoraram em seus tutores (1994: 518).

Apesar de estarem a serviço do Estado Novo do governo Vargas e reconhecerem o desenvolvimento econômico sobre as fronteiras amazônicas como inevitável para a consolidação na nação brasileira, a criação do Parque Nacional do Xingu tinha como diferença fundamental da territorialidade defendida pelo SPI o interesse na preservação das culturas indígenas e não enxergava a condição de índio como transitória. Ainda que seus idealizadores e os Villas-Boas não vissem outra saída que não a “sedentarização” dos grupos indígenas e trabalhassem com o conceito de cultura como entidade fechada, a proposta de criação do parque marcava uma importante mudança na política indigenista em relação à criação de terras indígenas. Seguindo o padrão norte-americano

de criação de parques nacionais, o sucesso desse projeto, em 1961, desencadeou uma verdadeira onda de reivindicações indígenas junto ao SPI e posteriormente à Funai, propiciando uma concepção territorial voltada para limites rígidos bem demarcados, regime de propriedade comum, conservação da floresta, isolamento dos índios e coexistência pacífica intergruppal (Oliveira Filho, 1999: 108). Em pouco tempo essa proposta reordenaria sensivelmente não apenas os padrões de ocupação territorial de todos os grupos indígenas do Brasil,²⁷ mas também abriria caminho para a criação de vários parques nacionais de preservação integral. Daí em diante a intensa repercussão do projeto do Parque do Xingu desencadeou uma reação por parte do governo de Mato Grosso e da iniciativa privada. Tal reação deu início a disputas que tinham suas causas fundadas na grande extensão de terras propostas para o parque, e como contraponto a valorização das terras no mercado em virtude da especulação fundiária e da venda de lotes por parte do governo do estado às empresas colonizadoras do sul do país (Menezes, 2000: 97).

Os Kaiabi do baixo Teles Pires no Xingu

Minha intenção ao apresentar a história de transferência dos Kaiabi do médio Teles Pires para o Parque Nacional do Xingu e a concepção territorial envolvida nesse processo tem referência com desdobramentos futuros desse acontecimento na territorialidade dos Kaiabi do baixo Teles Pires. Isto porque na década de 1970, os remanescentes Kaiabi do baixo Teles Pires foram encontrados em situação de penúria pelos garimpeiros que faziam estudos de prospecção da viabilidade aurífera na região. Em seguida contataram a Funai, os irmãos Villas-Boas e viabilizaram o transporte de alguns Kaiabi para o Parque do Xingu. Perguntei então a Tamanaú, que veio nesse grupo, como aconteceu a chegada dos garimpeiros e a transferência para o Xingu. Com a tradução de seu filho Siranho, ele me disse:

27 Até esse momento não havia clareza quanto à propriedade das terras habitadas por indígenas, sendo muito pouco conclusiva a compreensão quanto ao regime: se posse ou propriedade; e quanto à sua situação jurídica: se terras públicas, devolutas, da União ou de particular (Menezes, 2000: 115).

Eu tava caçando as onças na região do rio São Benedito, onde os garimpeiros chegaram próximos do local onde eu estava. Eles pularam de paraquedas e chegaram perto de onde eu estava. Aí como o índio é curioso, eu fui procurando onde desceu esses povo, aí encontrei eles. Eu vi que aquelas pessoas que pulou, chegou com equipamento, começou a abrir pista de pouso...tudinho, né? Isso foi lá pra cima no São Benedito, foi quando começou o garimpo. Aí esse chefe dos garimpeiros falou assim pra mim: “Olha, os seus parentes Kaiabi, eles tão morando lá no Xingu, então vai ser melhor pra vocês ir tudo lá pro Xingu, porque aqui vai chegar muita gente, vai vir muito garimpeiro, vai ter muita coisa aqui e pra evitar problema, você podia pegar os grupos que mora com você e levar pro Xingu”. Nessa época eu morava onde tá o remanso um pouquinho pra cima da aldeia Kururuzinho (no igarapé onde a gente pega água). De lá então que eu vim pra esse local pra caçar gato. Aí eu mesmo falei pra esse chefe, que já que tem Kaiabi morando no Xingu mesmo, que era pro chefe arrumar transporte pra levar a gente pro Xingu. Aí o Orlando mandou essa carta pro Cláudio e pediu pra ele tomar providência e arrumar transporte pra ver quem é essa pessoa que tá querendo vir pro Xingu. Aí mandou o pai do Alupá, que hoje é presidente da associação, pra me buscar. O pai do Alupá chama Iareté, mas pro tapuim ele é chamado de Pion’í, aí pegou o avião aqui no Diauarum mesmo, direto lá pro São Benedito. Chegou lá na pista de pouso lá no São Benedito e começou a perguntar quem é que morava ali, aí foram contando pra ele eu falei o nome do pessoal tudo que tava por lá no Teles Pires: o Xupé, o Kaipá, o filho dele (Paxiúba), o Joaquim, Fernando com a família tudinha. Aí esse cara do avião mandou eu buscar o resto do pessoal do Manekú, o Chico, o André e o Kuruné (meu irmão), que estavam morando mais embaixo. Mas aí que eu acabei virando com a canoa na cachoeira e a comida que tinha pra nós comer na volta, afundou toda, aí eu retornei pra pista de pouso e não consegui buscar o meu irmão e a família do Manekú pra eles virem com nós pro Xingu. Por isso que o Kuruné tinha ficado. Que eu virei com a canoa, foi no São Benedito mesmo, e a pista de pouso fica nesse rio mesmo, só bem lá pra cima, por isso estava muito longe da nossa aldeia. Então foi nesse avião dos Correios que nós embarcou aí chegou aqui no Diauarum, aí pronto, aí você já sabe o resto. Aí já tinha muito Kaiabi morando há muito tempo aqui e naqueles dias mesmo tinha acabado de chegar um outro grupo de Kaiabi lá do rio dos Peixes, que era do meu tio, que também é falecido e foram morar lá no Capivara. Eu sei que foi nessa época de junho e julho que eu cheguei porque já tava na época da roçada, aí eu fui logo procurar uma capoeira pra fazer uma roça pra mim.

Após a transferência de todos os Kaiabi do médio Teles Pires, até 1962, foi organizada, em 1966, pelos irmãos Villas-Boas a Operação Kaiabi com a finalidade de transferir também os Kaiabi do rio dos Peixes. Após a informação recebida a partir dos garimpeiros de que realmente havia alguns Kaiabi habitando a região do baixo Teles Pires, a operação foi também estendida a este local.

De acordo com o relatório de Rodrigues (1994: 126), as pressões da recém-chegada empresa mineradora São Benedito foram determinantes para que os Kaiabi fossem removidos a fim de não prejudicar os trabalhos de extração do ouro. Rodrigues também confirma a presença de um índio chamado Pio'ni que atuava como intermediário dos Villas-Boas para convencer os Kaiabi do baixo Teles Pires. Assim, foi utilizando a própria pista de pouso da empresa, que foram feitas as duas transferências do Teles Pires. Cabe ressaltar, como comenta Atú, que seu finado pai (Manekú) foi também convidado para ir ao Xingu, recebeu várias pressões do velho Enzo, gerente da mineradora, mas se recusou a ser transferido, dizendo que já tinha andado por aquela região há mais tempo e que não era uma região boa, principalmente pelo tipo de vegetação e pela falta de materiais que os Kaiabi estavam acostumados a utilizar em seus trabalhos e em sua rotina diária. Além disso, não queria abandonar seus parentes enterrados no curso do Teles Pires. Da mesma forma, as famílias de André e Chico resolveram permanecer na região. Assim como ocorreu no Teles Pires, também no rio dos Peixes algumas famílias se recusaram a partir, em função da ligação afetiva com o lugar. Desse modo, os Kaiabi passaram viver no Xingu, no Teles Pires e no rio dos Peixes (Mapa 5).

Atú, que também tem boas recordações desse momento, diz que alguns Kaiabi foram com Pion'i, "mas um bocado não foi com ele". Sobre essa abordagem de Pion'i aos Kaiabi do baixo Teles Pires, Atú acrescenta:

Quando os Villas-Boas vieram pra levar os índios pro Xingu, nós estava morando bem ali embaixo, na roça atual do João, onde era a antiga aldeia do meu pai. Aí começaram a pegar os índios, o pessoal que era tudo besta levaram tudo. O Pion'i falava que lá os índios era só pedir que ganhava as coisas na mão. Nós achamos melhor ter ficado, meu finado pai não queria ir, aí vieram atrás de nós, aí se alagaram numa cachoeira no São Benedito, perderam todo material e não voltaram mais. Meu pai não queria ir pro Xingu, porque ele conhece a região, já andou por lá e sabe que é tudo cerrado e campo, é só pantanal... E realmente é! O rio Xingu já tinha até nome na nossa língua; é *paranapep*, que quer dizer rio sem barranco. Os índios lá, quando precisa de uma peneira assim, eles vêm aqui, porque lá não tem.

Segundo a perspectiva de Atú, muitos Kaiabi acreditam que foram levados enganados para o Parque do Xingu. Alguns dizem que se soubessem pra onde estavam sendo levados, não aceitariam e mesmo quando não se acostumaram e quiseram retornar, não receberam permissão da direção do parque. Por essa

razão, a família de Kawaip teve de voltar sem o conhecimento dos Villas-Boas. O fato é que sobre essa questão da transferência, nunca houve uma opinião unânime entre os Kaiabi, mas deixarei agora essa polêmica para discuti-la mais adiante. Assim, após o fim das transferências, os Kaiabi das três regiões não mais podiam visitar seus parentes, perderam todo tipo de contato e passaram a viver histórias distintas de contato e reterritorialização, que somente voltariam a se encontrar alguns anos mais tarde.

A partir desse momento, Manoel Kaiabi (Manekú), pai de Atú e João, tornou-se o líder de um pequeno grupo de parentes, com cerca de 15 pessoas (entre os quais sua esposa, sogra, filhos e nora), que se negou a entrar no avião da Funai e abandonar o Teles Pires. Somado a este grupo também estavam André, Chico e a esposa, seu sobrinho José, Wyrakatú, Temé com sua família e Kuruné (irmão de Tamanaú) e sua esposa. Temendo represálias e assustado com as ameaças feitas por funcionários da Mineração São Benedito – de que seriam levados à força para o Xingu – esse pequeno grupo se internou nas matas da região por dois meses seguidos, fugindo de qualquer tipo de contato, passando fome e todo tipo de privação. Segundo Atú, ele não queria ir porque não achava correto, porque pra lá (no médio Teles Pires) ele tinha parente, porque o finado pai dele, o finado bisavô dele, moravam aqui nessa região do Teles Pires. Como os parentes dele morreram todos nessa região, ele não achava certo largar essa região pra ir morar noutro rio. Foi somente após se certificarem que a Funai não iria voltar para buscá-los, que o grupo liderado por Manoel Kaiabi retornou a uma das aldeias antigas, na margem direita do Teles Pires, pouco abaixo de onde se localiza a aldeia Kururuzinho. Cerca de um ano depois, a família de Kawaip liderada por seu genro Fernando Apiaká, insatisfeita com as condições de vida no Xingu, decidiu retornar ao Teles Pires em uma dramática marcha forçada que levou aproximadamente oito meses.²⁸ Esse o grupo de Kaiabi, somando aproximadamente 30 indivíduos, que resistiu à transferência para o Xingu, passou a receber novas pressões e vem até os dias atuais lutando por sua afirmação territorial.

28 Segundo Sônia Demarquet (1983: 23), em seu relatório sobre a Terra Indígena Kaiabi do rio dos Peixes, um outro grupo teria voltado do Xingu, também a pé, para o Tatu'y.

Garimpo

Conforme as conversas que tive com os Kaiabi, foi nos anos 1970 que as empresas mineradoras iniciaram suas atividades na bacia do rio Tapajós, mas seria a partir dos anos 1980, aproximadamente, após as notícias terem se espalhado pelo Brasil, que teve início uma verdadeira invasão de milhares de garimpeiros no vale do Teles Pires, concentrando-se principalmente no rio Peixoto de Azevedo, afluente da margem direita, com o surgimento de vários vilarejos. Aqueles migrantes remanescentes antigos da época da borracha, advindos da região Nordeste do Brasil, foram rapidamente absorvidos pelo mercado do ouro. Com o declínio da extração da borracha e da castanha, a atividade garimpeira se estabeleceu com mais propriedade e praticamente sem concorrência. Alguns garimpeiros trabalhavam mediante a prática de “ouro de aluvião”, mas a tecnologia mais utilizada eram as balsas e dragas “chupadeiras” que reviravam o fundo do rio, provocando grandes assoreamentos.

Baseada em empreendimentos privados de empresas da São Paulo, Belém e Manaus, a atividade garimpeira não representava uma iniciativa governamental para desenvolver economicamente e povoar a Amazônia, apesar de ter alcançado esses objetivos de maneira desordenada. Os moradores da cidade de Alta Floresta contam que, entre 1980 e 1990, a população da cidade dobrou, havia mais de 30 casas de comércio de ouro e o aeroporto da cidade se tornou um dos mais movimentados do país. Dada a tecnologia rudimentar, a baixa infraestrutura e o baixo valor da remuneração desse tipo de trabalho, os maiores gastos para as empresas mineradoras consistiam no transporte aéreo. O eixo central do garimpo estava baseado na relação entre o fornecedor ou empresa mineradora e os garimpeiros. Os patrões forneciam o transporte para seus empregados, que já chegavam ao local de trabalho devendo em média de 30 a 45 diárias. Os primeiros proporcionavam o capital e os últimos a força de trabalho para extrair o ouro. O fornecedor procurava satisfazer as necessidades básicas como comida e um lugar para dormir. Em troca, o garimpeiro dividia uma parcela do que tinha extraído com seu patrão. De modo geral, o patrão tinha direito à metade do produto extraído e a outra metade era igualmente dividida com os outros colegas de sua “turma”. O termo “meia-praça” era utilizado para definir esse sistema

de relacionamento baseado no endividamento que em muito se assemelhava ao sistema de aviação dos seringueiros.

Com a chegada da mineração, diferentemente do ciclo da borracha, os Kaiabi se envolveram de forma mais residual no processo de produção, com trabalhos esporádicos na sede da mineração, venda de farinha e ocasionalmente faziam alguns fretes ou alugavam a pista de pouso da aldeia. Também não acontecia como antes, de os brancos tomarem suas mulheres à força, até porque já tinham se estabelecido algumas “corrutelas”. Se por um lado os Kaiabi preferiram se manter distantes dos garimpeiros, por outro, os Munduruku aderiram ativamente a essa atividade produtiva e até hoje defendem com muito fervor a permanência da exploração aurífera na área.²⁹ Inicialmente, as atividades estavam restritas ao rio São Benedito, mas posteriormente as dragas e balsas desceram até o rio Teles Pires. A chamada “sede da mineração” se localizava um pouco abaixo da foz do rio São Benedito do lado direito. Contudo, os Kaiabi se lembram muito bem que a presença das dragas se estendia até abaixo da cachoeira Rasteira. Segundo João (irmão de Atú) “tinha certos lugares no rio que você não precisava de barco pra atravessar, dava pra passar caminhando por cima das balsas”.

Apesar de as relações entre os Kaiabi e os garimpeiros serem muito pouco frequentes, as adversidades enfrentadas pelos índios diante dessa nova frente de expansão não foram poucas. Os peixes, reconhecidamente a base da dieta alimentar, tinham de ser pescados em igarapés ou no rio Cururuzinho que ficava mais distante da aldeia, pois a água havia se tornado um “barro branco”, tornando impraticável sua ingestão e a pescaria no grande rio. Doenças como diarreia e malária passaram a ser uma constante na rotina da aldeia. Corpos de garimpeiros mortos espalhados em razão de disputas por quinhões de ouro e mulheres perturbavam a calma cotidiana da aldeia e assustavam as crianças. Sem mencionar que a presença constante dessas grandes embarcações fazendo enorme ruído bem em frente a suas casas causava um considerável desconforto. Assim, teria sido somente a partir de 1990, com a desvalorização do preço do ouro, a diminuição das reservas e as medidas do Plano Collor para conter o con-

29 Alguns Munduruku possuem suas próprias balsas e manejam com grande conhecimento a exploração do ouro no Teles Pires.

sumo e a inflação, que os garimpeiros começaram a abandonar a região do Teles Pires, restando até hoje algumas poucas dragas operando abaixo da cachoeira Rasteira. Atualmente, quando descemos este rio é possível detectar inúmeros restos dessas grandes embarcações enferrujando à beira e o no leito do Teles Pires, dando apenas uma vaga ideia da grande movimentação de pessoas que a “febre do ouro” causou.

Lutas recentes pela demarcação

Após os relatórios preliminares produzidos pela 2ª Delegacia Regional de Belém e pela Base Avançada de Itaituba (BAI), em 1971 e 1973 respectivamente, o chefe da BAI, Dinarte Nobre Madeiro, chegou a sugerir, em agosto de 1973, a extinção do antigo Posto Kayabi, “em vista do pequeno número de índios ali existentes”, que poderiam ser assistidos pelo Posto Munduruku. Entretanto, alguns anos depois, a Funai decidiu reativar o Posto Kayabi, cujas instalações estavam invadidas por regionais. A área e as instalações estavam sendo ocupadas por empregados da Mineração São Benedito, que exploravam a mão de obra indígena e o castanhal existente no local. O funcionário da Funai encontrou sete regatões atuando na área que concorriam entre si, inserindo os índios no círculo vicioso de trabalho e compra de mercadorias (Rodrigues, 1994: 148).

Em julho de 1975, a Funai autorizou a ida às áreas Munduruku e Kaiabi, de uma firma contratada (Agritec, de Goiânia, via Plantel) para realizar a demarcação dos limites assegurados pelo decreto de 1945, que havia concedido 166,5 mil hectares de terra aos Kaiabi. Por razões que não estão esclarecidas nos processos e documentos da Funai, a Agritec pretendia demarcar uma área bem inferior aos limites dos decretos relativos aos Munduruku e Kaiabi. Assim, os Munduruku, mais numerosos e mais bem organizados politicamente, reagiram imediatamente expulsando a firma do local, tendo então início uma luta pela demarcação de uma área consideravelmente maior. No caso dos Kaiabi, fragilizados pelos diversos tipos de opressões sofridas no passado, a firma Agritec/Plantel, com a conivência de alguns funcionários da Funai, não encontrou nenhum tipo de resistência para demarcar uma área bem menor do que a estabelecida pelo Decreto n. 251, deixando de fora dos limites justamente a área

que se encontrava a Mineração São Benedito. Atú, que se lembra bem da época da demarcação, comenta que os funcionários da mineradora diziam que a terra tinha sido diminuída para atender aos interesses do “velho Enzo”, responsável pela mineradora. Havia ainda um frei chamado Vando, que parece ter negociado junto à mineradora uma quantia para convencer os Kaiabi a aceitar a redução de sua área. A conclusão da área demarcada se deu em 1976, com um total de 117.246 hectares.

O ano de 1975 também foi o ano da reativação do antigo Posto Kayabi. Para assumir a função de chefe de posto, foi enviado à área o funcionário Fernando Schiavini de Castro (Fernandão), da 2ª Delegacia Regional de Belém. Tanto os Kaiabi como Fernandão queriam que o novo posto fosse instalado na aldeia onde morava o velho líder Manoel. Após a transferência para o Xingu, os Kaiabi estavam morando em dois pequenos agrupamentos, próximos um do outro, na margem direita do Teles Pires, onde se localiza hoje a atual aldeia Kururuzinho. Entretanto, o chefe da Ajudância de Itaituba, assim como ocorreu com o inspetor Chuvas, insistiu para que o posto fosse fundado no antigo local, um pouco acima do igarapé Preto, devido às dificuldades de transpor as cachoeiras que existem e assim foi feito (Rodrigues, 1994: 157-158).

Há ainda que se registrar a chegada da missionária e linguista do Summer Institute of Linguistics (SIL), Rose Dobson à área Kaiabi, em 1976. Rose comentou num relatório de 1976 (Processo Funai/BSB/770), que obteve informações sobre algumas famílias morando no rio Cururuzinho e outras morando mais longe. Rose também diz ter pessoalmente conhecido 27 Kaiabi e que “no momento a situação do grupo é ótima. Eles plantam mandioca e fazem farinha para vender aos seus vizinhos que são a Fazenda Santa Rosa e a Mineração São Benedito”. A presença de Rose iria se prolongar por mais oito anos, período em que a missionária pôde exercer alguma influência e transformação na cosmologia Kaiabi e nos padrões comportamentais que iam de encontro às crenças cristãs. Como resultados mais marcantes da presença de Rose, foi possível observar que alguns Kaiabi, de fato foram convertidos, adotaram nomes de brancos, deixaram de enterrar seus mortos nas casas e muito raramente se dedicavam à leitura de uma tradução do Novo Testamento para a língua Kaiabi, produzida pela equipe do SIL, que alguns ainda guardam em suas casas. Apesar de adotarem

algumas práticas cristãs em seu dia a dia, pareceu-me que os Kaiabi não foram capazes de incorporar essa separação fundamental ou dualidade entre um mundo profano e um mundo sagrado.

Após a resistência dos Kaiabi a outra proposta de se mudarem rio abaixo da cachoeira Rasteira, Fernandão teve a ideia de aldear algumas famílias Munduruku que viviam às margens do Tapajós, longe das tradicionais aldeias, colocando-os para viver no antigo Posto Kayabi. Em troca da assistência da Funai e de serviços de saúde, eles se comprometeram a auxiliar na fiscalização e ocupação da área mais ao norte, tornando-se moradores permanentes.

Os Munduruku estavam há mais tempo acostumados com o ambiente dos campos e cerrados que predomina abaixo da Rasteira. A própria caracterização ambiental dessa região, como de campos abertos, cerrados e terra vermelha, nunca agradou aos Kaiabi, que sempre tiveram maior interesse em áreas de floresta fechada e terras pretas para fazerem roça. Assim, várias famílias Munduruku que viviam dispersas pelo alto Tapajós, começaram a chegar aos poucos para morar no Posto Kayabi, que a partir de 1987 seria chamado de Posto Teles Pires. Os Munduruku chegariam a possuir a maioria da população da indígena da TI Kayabi, enquanto os Kaiabi permaneciam morando rio acima, em duas aldeias próximas de onde seria criado, em 1987, o novo Posto Kayabi, na atual aldeia Kururuzinho. De acordo com Atú, onde se localiza o atual Posto Kayabi havia somente o velho Temé morando. Manoel morava um pouco abaixo, Chico e André um pouco acima, na primeira cachoeirinha. Nesse momento, os Kaiabi também passaram a ocupar aldeias antigas e capoeiras no rio Cururuzinho.

Após a demarcação, a Terra Indígena Kayabi seria homologada pelo presidente da República através do Decreto n. 87.842, de 22 de novembro 1982, publicado no *Diário Oficial da União* em 24 de novembro de 1982. A área foi registrada no Cartório da Comarca de Itaituba, estado do Pará, em 28 de abril de 1983. No ano seguinte, o novo chefe do Posto Kayabi, Francisco José Brasil de Moraes, explicou num relatório, datado de 3 de julho de 1985, que houve um erro durante os trabalhos de demarcação, em 1975-1976, feitos pela Plantel/Agritec, que deixou alguns limites incompletos. Além disso, o mapa de demarcação continha um erro básico quanto à nomenclatura de alguns igarapés (Rodrigues, 1994: 162). Diante de recentes inovações na política indi-

genista relativas à ampliação de terras indígenas, os Kaiabi e os Munduruku do Teles Pires, solicitaram ao administrador regional de Itaituba, que se abrissem discussões para a ampliação da área indígena, em relação ao Decreto n. 251. Nessa época, o administrador emitiu um relatório dizendo que a Mineração São Benedito já não mais explorava a área entre o rio Cururuzinho e o São Benedito, que é uma área de “terra preta”, excelente para a agricultura, contrastando com a maioria da área indígena, que é composta por campos pouco produtivos. Nela existem ainda castanhais e seringais (idem: 106). Em 1993 a Funai, resolvendo atender as demandas do Kaiabi e Munduruku pela preservação ambiental da região, enviou o grupo de trabalho, com a finalidade de identificar as áreas Kaiabi e Munduruku, propondo alterações que julgassem necessárias.

Inicialmente, o laudo de Patrícia Rodrigues (1994) sugeria que a Terra Indígena Kayabi deveria ter a dimensão de 1,49 milhão de hectares, cobrindo as áreas necessárias à sobrevivência física e cultural do grupo e as nascentes dos principais rios. Contudo, num acordo realizado com o Campo de Provas Brigadeiro Velloso (Base Aérea do Cachimbo), os Kaiabi concordaram em abrir mão de uma porção de terras que se sobrepunha à base aérea, em troca da proteção e fiscalização dos militares. Atualmente os Kaiabi, Munduruku e Apiaká reivindicam uma área de 1,053 milhão de hectares junto ao governo federal, que segundo eles contempla o território de ocupação mais antigo do grupo a partir do início do século XX. Apesar de já terem a seu favor a publicação de uma portaria declaratória desde 2002, concedendo-lhes o direito sobre a terra e o processo de demarcação tendo sido suspenso e retomado judicialmente em duas ocasiões, existem diversos tipos de ocupações não indígenas na região que vêm gerando uma série de conflitos e contribuindo decisivamente para a degradação do ambiente natural da floresta, ameaça à redução da biodiversidade e, em muitos casos, não admitem a convivência conjunta com os índios. Assim, outras sobreposições mais recentes de territorialidade estão presentes na Terra Indígena Kayabi, mas não há como mencioná-las sem falar de conflitos socioambientais. Por essa razão, aproveitando a base teórica deste capítulo, retomarei no capítulo dos conflitos uma etnografia mais aprofundada dos atores e dos jogos de poder propriamente ditos.

Há também de se mencionar que a aldeia Mairowy foi fundada em 1999, por uma família extensa Apiaká proveniente da aldeia Bom Futuro (TI Munduruku), como parte do movimento de recuperação do território de habitação antiga Apiaká. Sua população atual gira em torno de 100 pessoas e está situada abaixo do Posto Teles Pires, do lado esquerdo de quem desce o rio. Os Apiaká ocuparam a região do Pontal do Mato Grosso a partir do centro (tendo como referência o rio), a partir das cabeceiras que se dirigem tanto para o rio Juruena, como para o Teles Pires. A aldeia Mairowy está sobre a antiga capoeira de terra preta, aberta pelos Apiaká há mais de 50 anos, e depois ocupada pelos Munduruku, mesmo sem os Apiaká por muito tempo usarem aquele trecho para caçar, pescar e coletar (Tempesta, 2009).

A partir do ano 2000, iniciou-se um processo de mudança da aldeia Kururuzinho por parte de algumas famílias extensas e a constituição de três novas aldeias, Lageirinha, Minhocal e Coelho o que, mais recentemente, se repetiu com o surgimento das novas aldeias Dinossauro, Ximari, Cachoeirinha, São Benedito e Tukumã.³⁰ Dentre outros fatores, esse processo pode ser entendido tanto como estratégia para se relacionarem com o território de forma mais autônoma e familiar, como também num artifício político de ocupação da área requerida e revitalização de sua cultura, baseada em premissas mais recentes de entendimentos legais conquistados pelos movimentos indígenas. Apesar do posto de saúde e da escola estarem localizados na aldeia Kururuzinho, todas as famílias que se mudaram têm moradia nesta aldeia e sempre que necessitam de cuidados médicos ou levar as crianças para estudar, fazem esse movimento de passar um período longe de casa e posteriormente retornar. A fim de alcançarem esse novo estatuto territorial da demarcação, os Kaiabi vêm se utilizando tanto de aspectos mnemônicos e perceptivos para acessar e renovar sua história territorial, como também de instrumentos políticos de viagens às capitais e influências aos responsáveis pelas tomadas de decisão, a fim de que a manutenção de seu território não seja novamente ameaçada, agora por novos interesses econômicos.

30 Está última foi aberta por Pará, recém-chegado do Xingu, no antigo local de moradia de seu tio Kaipá.

“Somos Kaiabi porque vivemos nessa terra”

De acordo com Darcy Ribeiro (1957), o destino dos índios depende decisivamente do tipo econômico de expansão brasileira com que se estabelece o primeiro contato. No caso dos Kaiabi, a longa duração e a intensidade do contato que mantiveram com os seringueiros podem ser consideradas componentes fundamentais a definirem os rumos de sua territorialidade e de seus relacionamentos com o ambiente envolvente, que iriam direcionar todos os demais encontros com representantes da sociedade brasileira. Nas diversas situações em que os Kaiabi viram ameaçada sua existência enquanto grupo autônomo, tomaram decisões fundadas em aspectos bem estabelecidos de sua memória coletiva, contudo, nem sempre tais decisões foram unânimes. O fato é que após o primeiro contato com os seringueiros, tanto no médio como no baixo Teles Pires, muitos dos padrões territoriais que estavam acostumados a praticar durante séculos, foram deixados de lado ou reelaborados, pois o grupo teve de encontrar novas formas de acomodar seu sistema territorial àquele dos seringueiros, sem necessariamente deixar de se configurar como um sistema Kaiabi.

Ao retomar os conceitos de memória coletiva, resistência e mudança de níveis organizacionais para analisar as sobreposições de cosmografias e territorialidades no território Kaiabi, podemos identificar essa situação de convivência intensa e violenta com os seringueiros como o momento em que o sistema Kaiabi passou por um processo crítico de transformação, utilizando artifícios de inovação e permanência para alcançar outro nível organizacional condizente com a situação de contato. Reconhecendo o caráter criativo e conservador dos processos territoriais vividos pelos Kaiabi, bem como a tendência de abertura de seu sistema social aos eventos exteriores, devemos admitir que a resistência que apresentaram não foi de forma alguma aleatória. Entendo que foram baseados nas experiências passadas de aprendizado e continuidade, que os grupos Kaiabi, através das influências marcantes de seus líderes decidiram permanecer no médio Teles Pires, após os primeiros contatos com os seringueiros e o estabelecimento dos postos do SPI, ou descer o rio em busca de novos conhecimentos e novas possibilidades de pacificação do Outro. Da mesma maneira, teria ocorrido com a transferência para o Xingu, quando alguns decidiram abandonar o Te-

les Pires, talvez movidos pelo ideal da “Terra sem Males”, ou quando resolveram permanecer neste rio, assumindo seriamente o risco de serem mortos em razão da forte ligação com a terra e com seus ancestrais ali enterrados.

Vejam, pois, um mapa que sintetiza os principais movimentos que descrevemos anteriormente (Mapa 6). Temos inicialmente elementos do passado, considerando o território de influência dos Kaiabi anterior ao contato, as migrações (evitando os seringueiros e posteriormente se dirigindo ao Parque do Xingu) e alguns topônimos que foram coletados a respeito dos lugares de maior significação no território antigo de habitação dos Kaiabi. E do presente, apresentamos as demandas territoriais mais recentes, relativas à terra que os Kaiabi possuem demarcada e aquela que reivindicam junto ao governo federal.

O ponto que quero enfatizar é que não existe decisão certa ou errada, mas que a memória coletiva, através da interpretação de lideranças influentes, direciona os sujeitos tanto para um caminho como para outro através de mecanismos estocásticos fundados em premissas bem estabelecidas sobre o que significa ser Kaiabi. Parafraseando a objeção clássica que Lévi-Strauss fez aos funcionalistas, os traços culturais selecionados por um grupo ou fração de uma sociedade não são arbitrários, embora sejam imprevisíveis. A partir daí, um novo nível organizacional pode ser alcançado, fundado no que os atores entendem como mais importante de ser afirmado acerca de sua identidade. Por essa razão, após a separação dos Kaiabi em três grupos diferencialmente situados, é possível identificar três sistemas distintos de organização social. Contudo, atualmente os próprios índios reconhecem sem dificuldades as diferenças mais marcantes de um para outro, mas não consideram em nenhum momento a possibilidade de que um não seja Kaiabi, seja por não falar a língua, ou por não mais praticar o *Jowosi* ou por comerem comida do branco.

Como sublinha Abner Cohen (1974), a menos que reconheçamos as diferenças de grau existentes nas manifestações identitárias dos grupos, não teremos condições de progredir na análise do fenômeno da etnicidade. Esse trabalho visa, portanto, reconhecer até que ponto pesa para os Kaiabi a proximidade ou associação com sua territorialidade fundada nas relações estabelecidas com a região do rio Teles Pires. É seguindo a importância do Teles Pires como traço diacrítico central, que iremos analisar o estatuto organizacional dos Kaiabi,

vendo com seringueiros, regatões, gateiros, missionários, garimpeiros, agências governamentais, a trajetória histórica da territorialidade Kaiabi continua em andamento.

Agora me parece relevante seguirmos um rumo mais próximo de como vivem os Kaiabi do baixo Teles Pires, como articulam seus discursos e práticas e de que maneira procuram movimentar seu sistema social. Creio então que após a exposição de sua trajetória histórica reconhecendo o contato interétnico e as sobreposições de cosmografias e territorialidades como fatores preponderantes, já temos uma base bem estabelecida para entrar numa análise mais aprofundada, sincrônica e eminentemente perceptiva, baseada em aspectos materiais de sua vivência diária e seus relacionamentos mais íntimos com a região do baixo Teles Pires.



3

Habitando o Teles Pires

Etnografando emoções

Antropologia, assim como muitas disciplinas científicas, tem como foco principal de seu trabalho as pessoas. Contudo, aquela que parece se configurar na grande diferença da antropologia para as demais ciências é que ao invés de fazer um estudo das pessoas, busca um estudo com pessoas (Ingold, 2007b). Imersos com as pessoas num ambiente de atividade conjunta, os antropólogos aprendem a ver coisas (ouvir ou tocar) da maneira que seus instrutores e companheiros o fazem. Essa relação não apenas ensina algo de novo, mas é capaz de educar a percepção e de abrir os olhos e mentes para outras possibilidades de ser. De fato, na antropologia em especial, necessariamente se estabelece uma ponte entre dois universos; ponte construída com um mínimo de aparato institucional ou de instrumentos de mediação, pois por mais que a disciplina ensine técnicas e procedimentos que procurem manter o Outro em sua posição de alteridade, ou isolar o sujeito de seu objeto, em última instância o encontro etnográfico é uma experiência humana (Da Matta, 1978). Em algumas explicações dos próprios antropólogos, buscando definir a especificidade de seu campo de estudo, a etnografia aparece com frequência como o grande diferencial da antropologia (Clifford, 1998).

A proposta aqui é de desobrigar a etnografia de ficar apenas referida a um método, que com frequência procura marcar o distanciamento entre sujeito e objeto, a fim de preservar a chamada qualidade científica do trabalho, deixando de lado aproximações de ordem mais emotiva, ou como diria Lévi-Strauss, os hóspedes não convidados do encontro etnográfico. Segundo as afirmações de Ingold, nada tem sido mais danoso para a etnografia do que representá-la sob a

designação de “método etnográfico” (Ingold 2007b: 88). A distância etnográfica com que “nós” antropólogos fomos ensinados a abordar “eles” nativos, pode servir para captar diversos tipos de informações de interesse acadêmico, mas não fornece subsídios com bom rendimento para a proposta de se trabalhar o *dwelling*. Nesse sentido, nossa própria atitude enquanto pesquisador está em cheque e deve ser elaborada para que os resultados obtidos estejam em consonância com a proposta inicialmente delineada, pois de nada adianta uma abordagem etnográfica renovada se o próprio pesquisador não é capaz de desvincular sua postura de (pre)conceitos que o impedem de desenvolver tal projeto. Para um melhor rendimento dos objetivos deste capítulo, a etnografia não deve ser definida como conjunto de princípios designados para satisfazer aos fins da investigação antropológica. Os objetivos que ela alcança, a respeito da vida das pessoas são trabalhos completos, ao invés de materiais brutos a serem utilizados e refinados numa posterior análise antropológica. Trata-se de pensá-la como prática com sentido próprio, prática de descrição verbal diante da qual o material bruto do diário de campo vai adquirindo forma à medida que o antropólogo vai desenvolvendo seu trabalho, no próprio ato de fazer etnografia. Assim, teoria e método estão juntos no trabalho do etnógrafo. Tanto no campo, quanto no processo de generalizações, que ocorre no contexto acadêmico, observação e descrição devem caminhar juntas, tanto no campo como na academia. Os antropólogos fazem o seu pensamento, sua fala e sua escrita dentro e com o mundo. Não pode ser de outra maneira.

O projeto monista da ecologia da vida

Estamos de fato em busca de trabalhar com conceitos mais próximos dos mundos vividos pelas pessoas, que nos distanciem menos de suas relações e que nos permitam ainda que como estranhos, ser reconhecidos como pessoas familiares ao seu convívio diário. Nesse sentido, a superação da dicotomia ocidental convencional entre natureza e cultura é um fator a ser tomado com o devido cuidado, quando nos propomos a analisar a relação entre pessoas e ambiente a partir de uma perspectiva pouco desenvolvida nos trabalhos antropológicos, principalmente envolvendo povos indígenas. Tal distinção tende a ser toma-

da como algo dado, ou seja, como uma conjuntura que não apenas precede a existência humana, mas também determina como deverão se desenvolver os modos de conhecimento considerados válidos e eficientes da ciência moderna. O desprendimento ou desembaraço do observador humano do mundo a ser observado, para permitir a dicotomia entre a razão e a natureza, é, na verdade, o ponto central para o projeto da dita ciência. Será, portanto, a partir do questionamento da universalidade desses princípios dualistas que regem o pensamento ocidental, de modo geral, que um aspecto marcante surge no pensamento de Tim Ingold e muito nos interessa para entender e descrever as relações ecológicas dos Kaiabi com o ambiente do Teles Pires. Estou me referindo à necessidade de propor alternativas às noções correntes e saturadas de relativismo cultural e a busca pela descrição de uma “ecologia da vida” (2000: 18), que leva em conta a percepção dos organismos na relação de engajamento direto com seu ambiente. Por esse motivo, a inspiração na ecologia será constantemente acionada para nos mostrar que somente uma abstração desconectada do mundo vivido pode isolar um organismo de seu ambiente.

O programa teórico de Ingold sustenta que a aproximação contextualista situe ecologia e cultura numa estrutura comum (Hornborg, 1996: 53). Esse tipo de projeto “monista” já havia sido antecipado pelo conceito de “Mente” desenvolvido por Gregory Bateson (1979) e sua insistência na unidade entre Mente e Natureza. Ingold (1992: 48), ao se posicionar abertamente em oposição às dicotomias implicadas nos modelos da ciência de bases cartesiana, argumenta que o ambiente não pode ser percebido de forma separada, ou seja, não existe ponto de vista distanciado capaz de proporcionar algum tipo de entendimento privilegiado. A perspectiva de *dwelling* seria uma das mais indicadas para proporcionar uma saída razoável aos embaraços causados pelas dualidades natureza-cultura e mente-corpo, que, segundo Strathern (1980), sequer são operativas para muitas pessoas. Seguindo essa proposta, pretendemos, juntamente com os Kaiabi do Teles Pires, investigar como é possível perceber o ambiente que os envolve de modo a podermos ganhar informações sobre o mundo vivido por eles, sem considerar a cultura como entidade definidora *a priori* dos significados.

Assim, este capítulo trata de constituir um mapa sincrônico, apoiado em bases diacrônicas, de como os Kaiabi se relacionam com o ambiente do rio Teles

Pires. Uma vez que moldamos e somos moldados pelo ambiente em que vivemos, a historicidade, associada às descrições atuais, será um elemento sempre presente nos movimentos de ir e vir. Por isso a importância de se contar a história das sobreposições de cosmografias que realizamos no capítulo anterior. O objetivo aqui é apresentar a relação afetiva que os Kaiabi estabelecem com esse ambiente, configurando-se como uma análise da ligação emocional vivida e ao mesmo tempo narrada, dividida em experiências do cotidiano e memória, reconhecendo as conexões entre os rastros deixados pelos Kaiabi no presente e por seus ancestrais no passado.

Ao se contrapor aos modelos dualistas convencionais e apresentar a ontologia do *dwelling* que desafia as posições construtivistas consagradas, Ingold acaba também por confrontar uma série de outros paradigmas – metodológicos principalmente – que até o momento, não parecem ter soluções claramente delineadas em seus trabalhos. O grande desafio, que a meu modo de ver deve ser enfrentado, ao adotarmos uma teoria que ainda carece de ajustes em termos de aplicação, diz respeito à possibilidade de os produtos aqui gerados serem muito mais honestos com o dia a dia vivido pelas pessoas que trabalhamos. Com isso pretendo também desenvolver um pouco mais a discussão sobre possibilidades alternativas de avanço nas discussões correntes de relativismo cultural e das dualidades cartesianas, tomando as relações entre pessoas e ambiente como eixo definidor. Nesse sentido, o que a antropologia proposta por Ingold analisa é a existência humana em desenvolvimento dentro de um ambiente que está em constante movimento de realização, envolvendo tanto processos sociais quanto biológicos.

Dada a dificuldade e as poucas incursões etnográficas já realizadas no sentido de se descrever as relações entre pessoas e ambiente, da forma como estamos propondo, estabelecer as bases ecológicas me parece fundamental para na sequência apresentarmos as relações humanas. Inicialmente irei descrever como se desenvolve o ciclo anual do rio Teles Pires, seguido pelo ciclo das roças, enfatizando sempre a mudança de estações como fator dialógico no entendimento dos dois processos. No projeto de descrever a relação afetiva de *dwelling* que os Kaiabi estabelecem com o ambiente do Teles Pires recuperei uma discussão pouco difundida em nosso campo acadêmico, que se trata da antropologia das emoções. Será por esta via, portanto, que proponho uma saída para as chamadas

oposições modernas, a fim de encontrarmos um caminho produtivo para analisar como se constitui a ligação afetiva e as relações de *dwelling* que os Kaiabi estabelecem juntamente com o ambiente circundante do rio Teles Pires. Podemos contar aqui, com o importante aporte teórico de Kay Milton (2002; 2005), que segue o projeto de considerar as emoções tanto pelo aspecto cultural como biológico, seguindo as premissas teóricas de Ingold. Se por um lado Ingold prioriza o campo do conhecimento, Milton segue pelas emoções, afirmando que se trata de um fenômeno oriundo de relações ecológicas que as pessoas estabelecem com seus ambientes. Sem perder de vista as descrições ambientais, apresento o exame das emoções analisando dois momentos distintos e interconectados que me parecem contribuir decisivamente para começarmos a entender como se constitui a ecologia da vida no Teles Pires:

1. *movimentos diários* – desenvolvendo as relações ligadas à forma como os Kaiabi usufruem e constituem atualmente a região do baixo Teles Pires;
2. *memória* – analisando a ligação através das narrativas que os mais velhos do Xingu proporcionam aos mais novos, em relação aos antigos lugares de habitação no Teles Pires.

Para complementar essa ideia, iremos também nos apoiar numa outra noção de Ingold chamada de uma “antropologia comparativa da linha” (Ingold, 2007a). Ao viverem suas vidas caminhando, conversando ou gesticulando, os seres humanos produzem diversos tipos de linhas por onde quer que vão. A vida é vivida ao longo de trajetórias, que por sua vez dão origem a linhas, que carregam emoções em algum nível. Assim, tecer um caminho através do mundo é mais do que dirigir-se de ponto a ponto através da superfície. E como a vida, a linha não tem fim, logo o que importa não é o destino final, mas todas as coisas interessantes que ocorrem ao longo do caminho. A vida, nos moldes concebidos por Ingold, é um tornar-se. Ao traçarem seus caminhos pelo emaranhado do mundo, humanos e não humanos criam-se e recriam-se a si mesmos na imanência de suas mútuas relações, bem como contribuem com seus movimentos ao envolvente tecido em que se encontram inseridos. A perspectiva emocional do *dwelling*, aliada às linhas, permite-nos fugir das linhas retas de padrões otimizados e entorpecidos de se locomover por um ambiente. Antes de entrarmos nas

descrições ambientais, sugiro então, uma breve incursão sobre esses dois temas (emoções e linhas) para esclarecer a forma como serão usados ao longo das interpretações.

Emoções ecológicas

A tensão entre universalismo biológico e explicações culturalistas claramente continua a marcar os debates sobre emoções, apesar de alguns autores estarem buscando algumas saídas para essa oposição. Qualquer similaridade com a dualidade entre natureza e cultura – que estamos nos esforçando para encontrar alternativas – não é mera coincidência. O problema de conciliação das duas abordagens é que teóricos da sociobiologia e etologia (Tobey & Cosmides, 1990) procuram explicar ao máximo em termos de evolução biológica e fazem generalizações que os teóricos culturalistas não podem aceitar, a exemplo de certas emoções, como o amor, o medo e o instinto de sobrevivência inerentes à condição evolutiva da espécie humana. Alguns destes autores entendem a cultura como uma entidade que obscurece a compreensão real da condição humana como espécie animal. Por isso, buscam explicações para as emoções no comportamento de primatas a fim de projetá-las no entendimento das emoções humanas. Por outro lado, os construcionistas tendem a assumir que toda experiência humana é culturalmente construída e que as emoções são geradas a partir de necessidades socialmente estabelecidas (Lutz, 1988; Abu-Lughod, 1986). É muito comum a noção de que as emoções são universais, mas a cultura ou a vida social seleciona, elabora e realça aquelas que mais se ajustam ao tipo de vida social dos indivíduos. O problema dessa abordagem é que acaba enfatizando exageradamente a natureza social das interações emocionais e desconsiderando suas dimensões corporais. Na tentativa de equacionar este impasse, outros autores dizem que as emoções são sociais, ou seja, surgem durante as interações, como formas das pessoas se comunicarem (Lyon, 1998). Nesse sentido, as relações sociais geram as emoções, que são parte do *Self* social que emerge nas interações sociais, dentro do fundamento laciano para constituição da identidade pessoal. Contudo, a abordagem da teoria social parece sofrer dos mesmos problemas da abordagem construcionista, em que as emoções são alocadas

como ideias que emanam de cima para baixo e provêm do mesmo lugar que os produtos culturais (crenças, conhecimento e instituições).

Se admitirmos, como Milton, que as emoções são um fenômeno proveniente de relações ecológicas que as pessoas constituem com seus ambientes, estamos de acordo que o aprendizado não acontece sem emoção e que a memória coletiva se funda principalmente em acontecimentos afetivos. É importante ressaltar que boa parte do que sabemos é gerado e ensinado através de processos sociais. O que Milton e Ingold estão sugerindo é que esse conhecimento via construção cultural não é a história completa. É, portanto, mediante o processo de aprendizado emocional, que é possível conectar o organismo ao seu ambiente, de forma que este se torne capaz de receber informações e aprender com aquele. Tal processo no qual os organismos se tornam seres com suas formas e capacidades particulares, mediante suas ações ambientalmente situadas, estabelece as condições de desenvolvimento para seus sucessores e permitem uma análise temporal do desenvolvimento dos organismos em seus ambientes, em termos de estabilidade e transformação.¹

Ulrich Neisser (então estudante de Gibson) afirma que memória e pensamento se associam na “percepção direta” do ambiente e na produção de conhecimento. A percepção, entendida como um processo cíclico, permite ir além de ideias já desgastadas de um sujeito passivo que recebe informações de seu meio de forma pronta e acabada. Nesse pensamento, o percebedor está ativamente explorando o ambiente e presentindo (*anticipating*) afetivamente o que irá encontrar. A informação que ele recebe é refletida e interpretada com base naquilo que já é conhecido, sendo seu conhecimento modificado de acordo, gerando

1 A crítica que Ingold desenvolve em direção à biologia evolucionária vai justamente no sentido de buscar um modelo de compreensão humana que comece a partir da premissa de nosso comprometimento com o mundo, em vez de nosso afastamento dele. Para colocar em termos mais gerais, Ingold defende que a evolução é o processo no qual os organismos, em atuações contextualizadas em seu ambiente tornam-se seres e estabelecem as condições de desenvolvimento para seus descendentes. Reconhecidamente, cada organismo inicia a vida com seu complemento de DNA no genoma, mas, por si próprio, o DNA não especifica nada. Não há “leitura” de código genético que não seja parte do desenvolvimento do organismo em seu ambiente. Naturalmente, o organismo não inicia a vida somente com o DNA.

mecanismos capazes de guiar as futuras explorações do lugar (Milton & Svacek, 2005: 33).² É seguindo essa linha de forte conexão emocional entre os Kaiabi e o ambiente do Teles Pires que pretendo desenvolver o argumento sobre o que ali foi experimentado permanece e é constantemente renovado no dia a dia vivido pelas pessoas, gerando intensas situações de afetividade, que fazem os Kaiabi se sentirem cada vez mais pertencentes a este ambiente.

Podemos aqui então proporcionar uma definição inicial do que entendemos por emoções e de que maneira este conceito irá nos guiar no curso da etnografia. Ao tomar por base a ideia de *anticipation*, podemos dizer que as emoções se relacionam com um estado de corpo-mente com o qual exploramos nosso ambiente. É um estado de prontidão para recebermos informações com significados pertinentes que estimulam a percepção e o aprendizado. Entendemos também que são as emoções ligadas às reações corporais que desencadeiam sentimentos (por exemplo: estamos tristes porque choramos e não o contrário). Nesse sentido, se a emoção molda o aprendizado e o aprendizado molda as emoções, não faz sentido submeter a emoção à natureza ou à cultura. Reações emocionais, sentimentos e expressões surgem e se desenvolvem numa complexa interação entre indivíduos e ambiente. Por essa razão, Milton acredita que as emoções são fenômenos ecológicos, que nos conectam a nosso ambiente e nos permitem um aprendizado condizente com o que ele nos proporciona.

Linhas de habitação

Quando Ingold menciona o *dwelling* e a percepção direta do ambiente como base para a produção de conhecimento sobre o mundo, está se referindo a uma ontologia com abrangência universal, mas que não está claramente manifesta no resultado de todas as interações entre seres humanos e seu ambiente. O ponto a ser destacado em suas análises é que existe e ainda impera uma cosmologia moderna ocidental estritamente fundada na dualidade cartesiana e no distanciamento, voltada para a otimização e ocupação espaço-territorial. Nesse senti-

2 Podemos também fazer a aproximação entre o conceito de “*anticipating*” e o de “educação da atenção”, no sentido que os indivíduos aprendem diante de revelações ao longo de uma vida o que devem perceber no ambiente.

do, o relacionamento das pessoas com o ambiente é orientado de forma a produzir uma separação falaciosa entre os humanos e os espaços que ocupam, que como consequência esconde incontáveis e negligenciadas práticas de se produzir emoção e ligações afetivas com um ambiente específico. Apesar de não seguir demasiado pela linha do poder e da dominação, como fazem outros autores que também criticam o modelo dual (Latour, 1994; Deleuze & Guatarri, 1996), Ingold envereda pelos caminhos das práticas situadas para nos mostrar que não são poucos os grupos humanos que conseguem de forma bastante eficaz buscar essa emoção com a natureza, sem com isso perderem sua razão. Infelizmente, essas práticas são erroneamente afastadas do pensamento ocidental, como se dele não fizessem parte e rapidamente associadas ao modo de vida atrasado e confuso – que associa cosmologia e conhecimento – das sociedades não letradas, de povos que ainda não se renderam, por razões “incompreensíveis”, às ditas maravilhas do mundo moderno.

Como estamos em busca de acessar o *dwelling* mediante o trabalho com as emoções, reconhecemos que através dos movimentos que as pessoas empreendem em seus trajetos diários, porções diferentes de emoções são geradas e perpetuadas à medida que os movimentos acontecem e as histórias são contadas. O conceito de *wayfaring* estabelece as bases para compreendermos os modos fundamentais pelos quais os seres vivos, humanos e não humanos, habitam a Terra. Por habitação, não estamos nos referindo à ideia de se tomar um lugar no mundo que foi preparado anteriormente para que populações recém-chegadas possam ali residir. O mundo que habitamos não nos confronta, ele nos circunda (Ingold, 2000: 168). O habitante, no sentido que mais nos interessa, é aquele ser que participa de seu mundo a partir de um processo de contínua transformação, deixando seu rastro de vida por onde passa e seguindo os rastros deixados por seus antecessores. Essas linhas são tipicamente curvas e irregulares – diferentemente das linhas retas, que apenas ligam dois pontos – e invariavelmente conectadas com o a ligação afetiva que as pessoas estabelecem com um dado ambiente. Longe de serem formadas por objetivos estritos de locomoção, elas se constituem em torno de jornadas vividas e revividas, a partir de lugares previamente conhecidos por suas histórias de idas e vindas anteriores.

Natureza e cultura no mundo vivido

O tempo da aldeia é um tempo diferente do tempo da cidade. Distintamente deste, o primeiro nos diz o momento certo de desempenharmos certas tarefas, menos em função dos ponteiros do relógio e mais a partir de um fino ajustamento entre pessoas e o ciclo natural do ambiente em que vivem. Tal ajustamento só pode ser captado pelo antropólogo à medida que convive com mais qualidade com o estilo de vida das pessoas com as quais se trabalha. Isto porque os Kaiabi desempenham suas atividades cotidianas de forma espontânea, sem elaborarem maiores categorizações sobre o momento propício para mudarem de uma atividade à outra; eles simplesmente sabem. Quando começaram a entender um pouco mais a respeito da minha proposta de trabalho, os Kaiabi passaram a me levar com mais frequência aos lugares que consideram importantes na Terra Indígena, compartilhando seus sentimentos e histórias relativos a esses lugares. Após estar mais inteirado do contexto diário vivido pelos Kaiabi, passei a fazer as perguntas pertinentes e também a observar comportamentos específicos condizentes com as emoções implicadas no ritmo temporal da vida no Teles Pires. Somente quando comecei a ter esse entendimento, pude reconhecer que uma melhor compreensão de como se estabelece a ligação emocional dos Kaiabi com o ambiente do baixo Teles apenas pode ser alcançada a partir da abordagem temporal de dois elementos básicos: os rios com seus ciclos hidrológicos e o calendário agrícola dos Kaiabi, ambos moldando e sendo moldados pela mudança das estações. Pelo que pude perceber durante a pesquisa, esses são os eixos centrais de orientação temporal que regem e dialogam com toda a dinâmica territorial de mobilidade e significação espacial dos Kaiabi. Vale ressaltar que em muitos momentos, esses eixos se comunicam e proporcionam aos índios os sinais de que necessitam para se relacionarem com o ambiente da forma que consideram correta.

A noção de “tarefa” (*task*), que considera o tempo a partir da ação – assim como afirmou Evans-Pritchard (1999) ao falar do tempo ecológico dos Nuer –, fornece um aporte teórico interessante no reconhecimento de que as referências temporais são orientadas para tarefas e comportamentos condizentes, acompanhando uma ordem dada nas próprias atividades, em sua sucessão e coordenação. É no sentido de *taskscape*, que Ingold afirma que podemos fazer referência ao con-

junto de tarefas e suas mútuas conexões associadas às práticas repetidas vezes executadas pelos mais experientes numa paisagem (Ingold, 2000: 195). Assim, a temporalidade da paisagem que rege a vida social no Teles Pires é resultante do encontro entre ritmos diversos, orientados eminentemente pelo ritmo do rio, acompanhado por sinais da natureza e pela lógica da roça, numa interação semelhante ao que Ingold nomeia de “ressonância”, buscando uma analogia musical. É nesse sentido que um ambiente não é um espaço natural inerte e silencioso – como nos mostra a cartografia convencional – e só pode ser definido em função dos seres vivos que ali habitam, estabelecem relações, sons, cheiros, enfim.

Ingold afirma que o problema de como adquirimos conhecimentos sobre o mundo vivido, está na conexão entre percepção e cognição (Ingold, 1993). Para resolver o paradoxo da distinção da continuidade entre natureza e cultura, um modelo de compreensão humana que comece a partir da de nosso engajamento com o mundo, em vez de nosso afastamento dele, parece ser o caminho mais apropriado. Devemos reconhecer, pois, que o surgimento do dualismo distanciador natureza e cultura pode ser facilmente traçado historicamente a partir de Descartes e dos principais pensadores iluministas. Para Descartes, como bem nos lembramos, a mente é incapaz de se misturar ao mundo. Trancada no confinamento do corpo, tudo que ela pode fazer é executar várias manobras de cálculo, com base em estímulos registrados no cérebro, de modo a construir uma representação mais ou menos precisa do mundo exterior. Posteriormente, temos a distinção entre natureza e cultura a partir de Dilthey, que também deve ser mencionada, uma vez que propôs a separação entre ciências do espírito e ciências da natureza (Velho, 2001: 133). Oposição que, juntamente com uma série de outras (sujeito-objeto e razão-emoção), parece fazer parte de um quadro que ganhou organização especial no século XVIII (sendo radicalizado no século seguinte) e que costuma ser associado à modernidade. Um dos efeitos nas ciências sociais foi, também, erigir a “interpretação” como procedimento que se opõe à “explicação”, este último próprio às ciências da natureza. No caso da antropologia, essa distinção é frequentemente acionada em termos de contrastes entre os níveis “ético” da descrição objetiva, cientificamente embasada e o “êmico”, no qual o ambiente adquire significado em função das categorias nativas da cultura.

A crítica a esse tipo de abordagem existe e já tem um razoável grau de elaboração no campo intelectual da etnologia indígena, em especial com os trabalhos de Viveiros de Castro (1996) e Philippe Descola (1994). Animismo e perspectivismo, que são caminhos relacionados e complementares de analisar como os grupos ameríndios identificam seres não humanos e suas interações com o ambiente, são opostos à ideologia que concebe a existência da natureza ou de certas entidades somente numa esfera exterior à vontade humana. Essas entidades compõem a esfera do que é natural, onde nada ocorre sem uma causa e, logo, a tarefa da ciência seria de desvendar as leis que governam este mundo à parte do mundo dos humanos. Contudo, diferentemente desses autores que buscam dissipar a generalidade da dualidade natureza e cultura dando ênfase a análises racionalistas e perspectivistas das relações de predação presentes nas cosmologias indígenas ou mais simbólicas em termos dos níveis de socialidades entre os seres, seguimos mais pelo caminho oferecido por Ingold, que acredita que é dentro do movimento da vida social, nos contextos de entrosamentos práticos dos seres humanos uns com os outros e com os seus ambientes não humanos, que formas institucionais são geradas – incluíno as formas que usam o nome de “sociedades” (2003: 115).

É, portanto, a partir de um comprometimento profundo ao longo dos anos com um ambiente familiar e pelas histórias contadas, que os Kaiabi desenvolvem certas categorias para se relacionarem com o mundo em que vivem. O ciclo anual, por exemplo, que regula o tempo, é dividido em duas estações: seca e chuvosa, que chamam de verão e inverno, respectivamente, ou “tempo do sol” (*kwarip*) e “tempo da chuva” (*amanip*). Dentro dessas duas divisões maiores, o nível máximo e mínimo do rio Teles Pires (*wiracing’y* – rio da Garça Branca) é de conhecimento de todos os jovens e adultos e marca de maneira mais nítida o início de uma estação e o final da outra. Diferentemente das aproximações ecológicas de Descola, que confere intencionalidades próximas dos relacionamentos humanos aos seres ditos naturais, reconhecemos aqui que no caso do Teles Pires, por exemplo, sua participação no mundo dos Kaiabi ocorre enquanto intencionalidade do rio. O Teles Pires é de fato reconhecido como um organismo que age com intencionalidade própria, orientando, num âmbito mais geral, os comportamentos dos seres que compõem aquele ambiente e logo também res-

ponde às manifestações oriundas de outros agentes naturais, como a chuva ou as atividades garimpeiras, por exemplo. Ao aprenderem a conviver com o rio, os Kaiabi adquirem uma espécie de conhecimento intuitivo, no sentido de que simplesmente sabem se vai baixar ou subir mais do que o nível atual, em função dos vários anos participando de sua dinâmica temporal. Contudo, vários outros sinais mais sutis da natureza – como as importantes mudanças no ciclo da castanha – são também percebidos e associados a subdivisões menores dentro de cada estação, que também se apresentam de forma bem marcada e incentivam ações, emoções, comportamentos distintos e o sentido de pertencimento. As chamadas verdades a respeito da paisagem passam a ser gradualmente reveladas, ao invés de ensinadas, à medida que o sujeito avança de um nível de convivência mais externo, para outra possibilidade de entendimento mais interno e profundo. Esses outros sinais, em vez de serem aprendidos por meio de representações culturais ensinadas pelos mais experientes aos novatos, são captados ao longo de uma vida de experiências com lugares significativos e repassados às gerações seguintes através do engajamento prático das pessoas com seu ambiente, num processo que se encaixa muito bem naquilo que Ingold chama de “educação da atenção” (2000: 22).

Duas influências intelectuais bastante destacadas no trabalho de Ingold proporcionam renovadas abordagens para se apresentar a relação entre pessoas e natureza, afastando-se decisivamente das dualidades cartesianas. Temos o filósofo e semiótico Jacob Von Uexküll, especialmente com seu conceito de *umwelt*, em que “o mundo é constituído no seio das especificidades do modo de vida do animal” (Ingold, 2000: 176), e também o psicólogo ecologista James Gibson (1979), através do seu conceito de *affordances*, que inverte a suposição comum de que nossos sentidos apenas nos proporcionam informações indiretas do ambiente. Ingold avança na ideia de Gibson, a respeito de uma percepção direta procurando questionar o pressuposto de que aprendemos categorias culturais a partir de um processo de “enculturação”. Tal suposição é tautológica, pois se admitirmos que a internalização da cultura é um processo de aprendizado, segue-se logicamente que isto somente pode ser realizado se o sujeito já possui de antemão a cultura e suas categorias internalizadas. Para Gibson, a percepção leva em conta as possibilidades de movimento; perceber é captar as informações

sobre o que *afford* (propicia, segundo a tradução de Velho, 2001) o sujeito que percebe, oferecendo-lhe possibilidades de atuação segundo suas próprias características. Isto é, cada ser percebe o mundo conforme pode agir – pelas *affordances* que se dão em sua relação com o ambiente –, por isso o ambiente existe nas possibilidades de cada organismo e de modo diferente para cada um deles. Com essa linha é possível explicar os distintos significados que grupos diferentes estabelecem para um mesmo ambiente, sem alocar a cultura em primeiro plano.

De fato o trabalho de Ingold pretende ser mais do que uma crítica aos modelos ortodoxos de antropologia e ecologia humana. Com a utilização do termo *dwelling* – tomado de empréstimo da conferência “Building, dwelling, thinking”, de 1951, proferida por Martin Heidegger –, Ingold estabelece as bases de uma aproximação fenomenológica capaz de descrever os relacionamentos entre organismos e ambientes. O conceito de *dwelling* utilizado inverte a ontologia de que primeiro construímos um mundo de significados para em seguida habitarmos esse mesmo mundo (“*we dwell before we build*”). Ao contrário, o *dwelling* visa romper com os paradigmas construcionistas (Chapman, 1985; Gellner, 1982) e epistemologias centradas na linguagem (Brookfield, 1969) e na representação, dando ênfase aos relacionamentos diários estabelecidos pelas pessoas com seres humanos e não humanos que compõem e agem com intencionalidade em seu ambiente. Evitando pensar em culturas descontínuas, Ingold desenvolve a ideia de “mundos contínuos”, em que as pessoas estabelecem diferentes tipos de relações com o mundo, possibilitando que um mesmo mundo seja visto por vários pontos de vista tomados de dentro. Tal noção, não apenas remove o fundamento básico da ciência moderna, baseado na oposição entre relativismo e realismo, como também dissipa o problema da tradução cultural. Ingold absorve, ainda, outras influências, como a de Maurice Merleau-Ponty (1971) e a fenomenologia da percepção, deslocando o foco de análise de um ser abstrato que dá sentido ao mundo, para um ser-no-mundo.

Para retornar ao Teles Pires, longe de se tratar de um ambiente hostil ou super povoado, que exige dos Kaiabi algum tipo de habilidade mais elaborada para extraírem sua sobrevivência, ou o racionamento na exploração de certos recursos, esse ambiente é abundante em água, peixes, caça e solos férteis durante praticamente todo o ano. É apenas em certos momentos da estação chuvosa que os

Kaiabi são levados a se contentar em comer certos tipos de peixe que durante a estação seca seriam prontamente descartados, como a piranha e a bicuda. Ainda assim, desenvolvem suas tarefas de modo a seguir uma estrita regularidade no relacionamento com o ambiente, fundada, como disse, naquilo que o ambiente lhes proporciona (*affordances*), ou seja, nas inter-relações cíclicas entre as estações do ano, o ritmo hídrico dos rios e as etapas a serem seguidas na dinâmica das roças. Nesse sentido, as regularidades se fundam muito mais no objetivo de constituírem uma relação estável com o ambiente, conferindo-lhe significação e afetividade, do que numa luta pela sobrevivência, que também acabaria por alcançar o mesmo fim. Em oposição com a visão idealista, cognitivista ou hermenêutica, de que as pessoas não podem conhecer ou agir em seus ambientes diretamente, mas apenas indiretamente, através de programações ou representações culturais (Goodenough, 1967; Geertz, 1989), procuramos posicionar a cultura num segundo plano de importância, concordando com Ingold que está não é uma armação para se perceber o mundo, mas para interpretá-lo (1992: 53). Na linha do trabalho de Jean Lave (1988) sobre o aprendizado situado, defendemos que a percepção consiste, notadamente, não na modelagem cultural de experiências recebidas pelo corpo, mas numa compreensão que surge pelo engajamento ativo e exploratório da pessoa inteira, corpo e mente indissolúveis, a partir de revelações ou pistas deixadas pelos mais experientes, num ambiente ricamente estruturado. Ingold alerta sempre para os perigos de se cair no conceito de cultura que separa o conhecimento, de sua transmissão e experiências ambientalmente situadas. Como tal, a percepção não é uma operação “dentro-da-cabeça”, executada sobre o material bruto das sensações, mas ocorre em circuitos que perpassam as fronteiras entre cérebro, corpo e mundo. Da mesma maneira, pretendemos aqui, expor nossa descrição das relações emocionais entre os Kaiabi e o ambiente do Teles Pires, de modo que uma separação entre os dados e a teoria não fique marcadamente evidente.

Emoções vividas no teles pires

O rio Teles Pires, seus afluentes e as formações de solo, relevo e vegetação que compõem parte do cenário da Amazônia meridional são para os Kaiabi agentes ambientais de crucial importância na elaboração e afirmação de sua territorialidade. O ordenamento do dia a dia vivido no Teles Pires expressa conceitos de tempo e espaço reconhecíveis somente através do relacionamento entre as condições que o ambiente oferece aos Kaiabi e a forma como eles se apropriam dessas condições. A partir das recíprocas interações entre pessoas e ambiente, os ritmos da vida diária dos Kaiabi encontram um tipo particular de ressonância capaz de envolver os participantes numa relação que não pode ser adequadamente compreendida partindo das dualidades convencionais natureza e cultura.

As informações apresentadas no capítulo em que tratamos das cosmografias, dos modos de orientação espacial dos Kaiabi e do relacionamento com o ambiente do Teles Pires terão uma importância em termos contextuais para a análise que estamos desenvolvendo no presente capítulo. Não pelo fato de que suas relações com o ambiente não estivessem fundadas em emoções ou que não fossem capazes de estabelecer uma base social e ecológica a partir da perspectiva unificadora entre mente-corpo ou natureza-cultura que estamos buscando aqui. Principalmente porque o único viés perceptivo que eu possuía para explicar essas relações estava fundamentado na cosmologia e na cultura (*building perspective*), que para os propósitos daquele capítulo, acredito terem desempenhado bem o seu papel. Logo, as descrições das diversas sobreposições de cosmografias que se impuseram sobre o território habitado pelos Kaiabi no século passado, com sucessivas mudanças em seus hábitos territoriais, servirá mais como um importante aporte diacrônico, para realizarmos agora uma análise sincrônica da situação vivenciada pelos Kaiabi no baixo Teles Pires. Queremos evidenciar que somente o rio Teles Pires (e nenhum outro rio) possui a capacidade de operar como eixo de identificação ou *embodiment* dos Kaiabi com os ritmos da vida-natureza. A partir de nossa intenção de conferir à etnografia um propósito em si mesmo, este capítulo não faria sentido desconectado das sensações e impressões que o próprio antropólogo pôde compartilhar com seus interlocutores, no momento em que a pesquisa estava sendo realizada. Será, portanto, buscando uma

aproximação ambientalmente situada com o dia a dia vivido pelos Kaiabi que pretendo encontrar um caminho produtivo para acessar informações pertinentes a respeito de suas relações de *dwelling* atuais com o Teles Pires.

Informações ecológicas

Para iniciar essa aproximação, parece-me razoável familiarizar o leitor com algumas categorias básicas utilizadas pelos próprios Kaiabi na classificação e disposição prática do ambiente. Para os Kaiabi, o tempo surge em primeira instância pela dinâmica do ciclo da água e do ciclo das roças, fortemente marcados pelo ritmo das estações. A manifestação visual da duração e intensidade dos períodos de inundação é o fator primário utilizado para marcar o início de uma estação e o término de outra. Isto se evidencia pelo discernimento dos dois principais microambientes *yapopet* (floresta inundável na época das chuvas) e *ka'areté* (floresta de terra firme que nunca inunda). O microambiente com vegetação mais baixa que cobre as praias e ilhas (*ypo'o*) também recebe um estatuto diferenciado, consideravelmente sujeito às influências fluviais, podendo apresentar caráter efêmero, surgindo ou desaparecendo com o passar das estações. Outras duas configurações que caracterizam marcadamente o visual paisagístico no Teles Pires são nomeados de *ywytyt* e *ywytyti'i*, o primeiro relacionado aos morros e o segundo aos morros menores (Silva *et alii*, 2000). A importância da influência das relações fluviais na diferenciação dos subambientes pode ser identificada pelo termo “y”, que pode querer dizer tanto água, como rio, de uma maneira geral nas línguas tupi-guarani (Tibiriçá, 1984).

A dimensão espacial também reconhece de modo relevante a influência da água, expressa através do grau de hidromorfismo presente em diversificados setores ambientais. Por exemplo, a identificação dos *ka'apapawet* (mato na beiras das lagoas) e *yatarãn* (planícies pantanosas, constantemente alagadas, no interior das florestas de terra firme). Em alguns casos, “y” vem acompanhado de um prefixo ou sufixo, quando está fazendo referência a uma característica hidromórfica mais específica. Da mesma forma, as transições entre subambientes reguladas pelo nível da água e ambientes de terra seca são explicitamente reconhecidas. Os Kaiabi chamam de *ywyantã* ao ponto máximo alcançado pelas

águas nas terras mais altas, onde ficam animais como anta, paca e tatu. O termo *ywit* se refere à orla ou à linha que estabelece o limite entre o *yapopet* e o *ka'areté*; também para fazer referência à margem de um rio.

Os Kaiabi também possuem a capacidade de identificar um conjunto diversificado de variações ambientais que condicionam a existência ou predominância de recursos particulares. Nos locais onde ocorre maior expressão da planície fluvial de pequenos e médios igarapés no interior da floresta (*yatarã*), a condição de permanente umidade propicia a ocorrência do açaí, buriti, pataúá, entre outras espécies. É no *yatarã* que os Kaiabi saem em expedições mais curtas em busca de caça, coleta de plantas úteis, em especial a fibra do arumã rugoso empregada na confecção de peneiras, um de seus artefatos com grande significado mítico e importância na afirmação étnica (Silva *et alii*, 2000).

Sob o viés da composição estrutural do ambiente em que vivem, os Kaiabi mencionam o *ka'areté* (mato alto) como uma floresta de terra firme, mais densa, aparentemente sem intervenção antrópica, composta de árvores maiores, em contraposição ao *jusing* (mato branco), que se configura como uma vegetação arbustiva baixa, com muito capim e ao *jun*, em que o campo limpo, a vegetação rasteira e afloramentos rochosos predominam. O *kuiauram* se refere a um tipo de “mata suja”, normalmente presente na beira dos rios, com predominância de cipós e que não tem utilidade. Seguindo as informações prestadas pelos mais velhos, o *ka'areté* é o tipo de vegetação preferida pelos Kaiabi, quer dizer “mato puro” ou “mato verdadeiro” no idioma Kaiabi, com predominância da terra vermelha (*ywypiran*), muito utilizado em atividades de caça, coleta e extrativismo. Geralmente escolhem esse tipo de microambiente para abrirem suas aldeias, tanto pelo aspecto de segurança na estação chuvosa, como pela proximidade que apresentam com áreas de capoeira.

No interior dos microambientes descritos acima existe ainda outra maneira de classificar ambientes menores, que vão além da identificação de unidades ambientais mais amplas (como o *ka'areté* ou o *yapopet*), enfatizando os agrupamentos populacionais de determinadas espécies de grupos vegetais ou ilhas de recursos. Tais agrupamentos também constituem unidades ambientais diferenciadas pelos Kaiabi. Com exceção dos castanhais, os principais agrupamentos vegetais identificados nesse contexto normalmente estão relacionados às palmeiras que

fornecem materiais diversificados para uso diário e produção de artesanato. Os principais são: buritizal (*myrysityp*), tucunzal (*tukumanyp*), inajazal (*inatatyp*), patauzal (*pinowatyp*), pacoval (banana brava – pacova), entre outros.

Ω

Antes da transposição do Sete Quedas, as longas jornadas empreendidas pelos Kaiabi tinham, entre outros efeitos, a constituição através das caminhadas narradas, de seu território de influência. Nos limites circunscritos ao *household* (*wyri*) era de se esperar que as relações fossem estabelecidas entre consanguíneos e à medida que se afastavam, predominavam as relações de afinidade. Fora dos círculos de segurança, era possível encontrar seres não humanos ou humanos de outras etnias que poderiam colocar em risco a humanidade dos Kaiabi. Como já indiquei, principalmente em razão da fixação das aldeias, boa parte dessas relações foram remodeladas, abandonadas ou substituídas por outros tipos de práticas, associadas às novas condições apresentadas pelo contexto ecológico e social mais recente do Teles Pires nos últimos anos. Como o foco está voltado para a situação presente, destacarei principalmente alguns elementos externos mais recentes que influenciam o relacionamento territorial dos Kaiabi.

Atualmente os Kaiabi enfrentam uma dinâmica territorial consideravelmente distinta daquela do início do século passado. Possuem, a seu favor, desde 2002, juntamente com índios Apiaká e Munduruku, uma portaria declaratória do Ministério da Justiça, concedendo-lhes o direito de usufruir de mais um milhão hectares, contudo, sua experiência territorial encontra-se restrita a não mais 117 mil hectares em função dos inúmeros invasores não índios que estão dentro da reserva. O receio atual dos Kaiabi ao extrapolarem certos limites não é mais de encontrarem seres não humanos ou de serem mortos por outros índios, mas de serem alvejados por pistoleiros ou de receberem ameaças de morte por estarem entrando em áreas de “propriedade privada”. Faço este adendo apenas para evidenciar que as relações de mobilidade que os Kaiabi vivenciavam no passado, hoje estão circunscritas ao estatuto territorial das Terras Indígenas, regido pela Funai, com todas as contradições inerentes à política de terras do governo brasileiro. Esse fato ainda não inviabiliza as condições de os Kaiabi exercerem sua habitação de forma a estabelecerem uma relação de proximidade e identifica-

ção com locais não mais visitados e mesmo fora dos limites da Terra Indígena. Contudo, com o passar dos anos, os Kaiabi vêm exercendo um controle cada vez mais limitado sobre sua área. A esse respeito, devo chamar a atenção para a política indigenista do governo brasileiro, que ainda privilegia os processos de demarcação das Terras Indígenas e em detrimento de iniciativas voltadas à proteção dos índios, conservação das áreas de floresta, reconhecimento de suas especificidades no trato com a terra e garantia do uso irrestrito da área sobre a qual detêm direitos legítimos de usufruto. Sobre as invasões e os conflitos socioambientais entrarei com mais profundidade no capítulo final.

Encontrando os caminhos

Até os dias atuais, as ligações que os Kaiabi estabelecem com o ambiente mais amplo do Teles Pires, ainda tem nas caminhadas³ um elemento de suma importância nos movimentos da vida social. A partir das caminhadas e do relacionamento com as dinâmicas temporais do ambiente, bem como das condições de vida que ele oferece aos Kaiabi (*affordances*), é possível reconhecer como as linhas deixadas pelos habitantes antigos e atuais contribuem para a afirmação do Teles Pires como o território Kaiabi. Entendo, pois, que o estudo da paisagem como um registro duradouro das jornadas, utilizando a noção de *taskscape*, fornecerá elementos relevantes para realizarmos uma história espacial do Teles Pires, reconhecendo suas formas particulares de delimitação de lugares com qualidades heterogêneas. Assim, devemos tratar a paisagem menos como um objeto externo à nossa percepção e mais como um processo vivo que molda as pessoas, mas também é moldado por elas. Ingold faz referência às paisagens representativas encontradas em muitas obras de arte que comumente reforçam as noções de um observador distante de uma realidade inerte e exterior. A fim de superar essa ideia, sugere o conceito de *taskscape* como um ambiente povoado de seres, que são eles próprios agentes e que reciprocamente agem e reagem em seu próprio processo de *dwelling*, existindo, sobretudo, na interatividade (2000: 199).

3 Quando digo caminhadas estou fazendo referência a todos os tipos de movimentos cadenciados e regulares que os Kaiabi realizam em seu território, em especial as idas e vindas de voadeira e canoa pelos rios e igarapés.

Ingold, em sua proposta de se opor aos modelos duais e separatistas da ecologia humana, estabelece diversos tipos de paralelos antagônicos a fim de que o entendimento do leitor possa surgir pela via que lhe é mais familiar, como por exemplo: *globes* e *spheres*; *landscape* e *taskscape*; *building* e *dwelling*. Seguindo nosso interesse em estabelecer uma aproximação ambientalmente situada por oposição às abordagens de ordem mais utilitárias do território, a relação que Ingold traça entre *wayfinding* e *navigation* será de grande valor para reforçar teoricamente nossa descrição. O autor argumenta que ao invés de se orientarem por mapas, os nativos (no sentido estrito do termo) originários de uma determinada terra, se utilizam de outro tipo de sistemas. Ingold não aceita a premissa de um espaço (abstrato e genérico) que antecede um lugar (concreto e habitado), como defende Tuan (1977), mas afirma que os “lugares” não têm localização específica, mas histórias – conectadas com as práticas diárias de caminhadas e linhas traçadas pelos caminhantes. Ingold assevera que, a navegação é estranha, às práticas de *wayfinding* assim como a cartografia (*mapmaking*) é estranha as práticas de *mapping* (Ingold, 2000: 236). Entendo que nesse sentido o *wayfinding* está relacionado às práticas intuitivas diárias de caminhada, elaboradas a partir de sendas percorridas por antepassados, em que encontramos os caminhos sentindo e ajustando nossos movimentos em função tanto das histórias, como pelos sinais que recebemos do ambiente. A navegação consistiria numa orientação a partir de algum tipo de elemento orientador externo aos aspectos mais sutis do ambiente (um mapa cartográfico, por exemplo), que nos proporciona as direções ligando pontos ao longo do caminho. O que Ingold chama de *mapping*, está relacionado à capacidade que todos os seres possuem de produzir algum tipo de sistema de orientação baseado nas ferramentas e recursos de que dispõem. E por fim, *mapmaking* diz respeito à capacidade de produzir mapas em alguma superfície, representando caminhos e direções através perfis pictóricos. Seguindo, portanto, as relações de contrastes, entre o mundo apreendido nas relações de engajamento, por oposição ao sujeito distanciado do mundo, poderíamos dizer que *wayfinding* está para *navigation*, assim como *mapping* está para *mapmaking*.

No caso dos Kaiabi do baixo Teles Pires, reconhecemos que é em função dos itinerários narrados de seus habitantes, que os lugares ganham existência num

outro plano diferente do espaço geográfico convencional, mas em nós ou amarações que se constituem numa matriz de movimentos, similares à tessitura de uma cestaria. É esta rede de movimentos entre lugares que Ingold chama de “região” (idem: 227). É exatamente o conhecimento da região e com ele a habilidade de situar sua posição atual dentro de jornadas históricas previamente realizadas – jornadas para, a partir de e em volta de lugares – que temos a distinção fundamental entre um *countryman* e um estrangeiro Assim, cada lugar não é um local no espaço, mas uma posição num caminho de movimento numa das matrizes de caminhos que configuram uma região como um todo, relacionada às jornadas de seus habitantes de um lugar a outro ao longo de suas caminhadas vivendo suas vidas.

Narrativas constituindo regiões

A “narrativa fundadora” que fornece as bases para os relacionamentos dos Kaiabi com o baixo Teles Pires ainda é em grande medida a história contada pelo cacique Atú, que abrange a chegada de seu pai Manekú e de seus companheiros, com a transposição e “conquista” do Sete Quedas, a convivência com os seringueiros e a posterior resistência dramática à transferência para o Parque do Xingu. Embora Atú não seja o mais velho vivendo no Teles Pires e não tenha passado diretamente por todas essas situações, o cacique apresenta capacidades de memória e oralidade impressionantes. Gesticulando, produzindo expressões faciais diversas, alterando o tom de voz e dando o tempo necessário para o ouvinte conectar as informações, Atú é capaz de reproduzir inúmeras vezes os episódios narrados por seu pai, sem praticamente alterar uma vírgula, inserindo sua plateia numa atmosfera muito próxima daquela que os Kaiabi antigos deveriam ter experimentado. Foi ouvindo suas histórias que me despertou o interesse em trabalhar o tema de territorialidade com os Kaiabi. Atú comenta que nunca se interessou por esses costumes de fazer peneira, cestos, artesanato, mas gostava muito de perguntar a seus pais sobre as histórias mais antigas e os nomes dos lugares. Dessa forma, quando eu indagava as pessoas a respeito de seu conhecimento sobre a região, sempre faziam menção aos lugares e às histórias narradas por Atú.

Os Kaiabi, assim que passaram a habitar definitivamente o baixo Teles Pires, para trabalharem como seringueiros, automaticamente começaram a aplicar seu padrão de ocupação territorial a esse ambiente, que antes era utilizado somente como local de perambulação. Foi então seguindo como de costume o eixo orientador do Teles Pires, conferindo nomes aos lugares e cursos d'água, caminhando e contando histórias, que o baixo Teles Pires, claramente reconhecido como extensão do ambiente anteriormente habitado pelos Kaiabi, foi aos poucos se constituindo como ambiente familiar. Quando era jovem, Atú andava frequentemente com seu pai, auxiliando no trabalho da seringa. Foi durante essas andanças – através do processo de educação da atenção – que passou a conhecer não somente os nomes e histórias de cada um dos lugares, mas os caminhos e emoções que fluíam entre eles, que são até hoje capazes de conferir o senso de pertencimento e unidade à região do baixo Teles Pires.

Aí quando eu cresci nessa região só tinha mato, mato mesmo, não tinha nada de fazenda, nem avião. Antes dos Villas-Boas juntar os índios nós andamos por isso aí tudo. Andamos pra banda de Sinop, lá tem muita cachoeira, eu sei o nome das cachoeiras tudo, lá tem a cachoeira do gavião (*kuanunpap*), cachoeira do *makua-pa'iam* onde tinha aldeia que morava o Sikito com a família. O nome indígena atual é *y'aciman*, que é quando a pessoa que roda e balança muito. Tem a cachoeira do machadinho, porque acharam uma pedrinha daquele machadinho de índio no fundo, tem a cachoeira *y'tufuku*, que a gente chama de cachoeira comprida, que é a última do Teles Pires, quando a gente passava três dias dentro d'água puxando a canoa. Tem a cachoeira do gavião e por aí vai. Você sabe, índio como é que é, é porque tinha aquele gavião, mergulhão que ficava lá no fundo. É assim que o índio vai dando nome pras coisas. Os índios vai colocando os nomes depois daquilo que viram, ou alguma coisa que aconteceu por lá. A gente coloca o nome do rio é por causa das coisas que tem. Aqui em baixo, depois do *uruwoe'o*, quando eles vararam diz que acharam capivara, acharam que era “onça do fundo” e os índios ficaram reparando as capivaras na praia. Diz que levantou um e caiu dentro da água, caiu mais um e os índios ficaram cochichando com medo e colocaram o nome de *diauar'y* (onça d'água – animal espiritual). Fica aí pra cima, acima de Alta Floresta. A onça d'água diz que é diferente das outras onças, é tipo de bicho, diz que é mais venenoso, eu nunca vi não. Aquele rio *y'patewo'i*, que nós chama, um riozinho antes de chegar naquela ponte que vai pra Alta Floresta tem esse nome porque a beira dele é muito cerrado.

Assim, até os dias atuais, esses lugares fundados em histórias antigas propiciam os alicerces necessários para ordenamento dos movimentos que os Kaiabi estabelecem no Teles Pires. Certamente outros lugares vêm sendo constituídos,

através de experiências mais recentes, novas histórias vem sendo contadas, possibilitando aos Kaiabi uma mescla entre elementos do presente e do passado, na composição de uma teia de pertencimentos formada a partir das antigas trilhas caminhadas por seus antepassados. Sobre como os lugares adquirem significância na vida das pessoas Ingold afirma:

Um lugar recebe suas características das experiências que ele propicia para aqueles que *passam tempo lá* – as imagens, sons e inclusive cheiros que constituem seu ambiente específico. É a partir desse contexto relacional de engajamento das pessoas com o mundo, nas tarefas de *dwelling*, que cada lugar recebe uma significância única (2000 – grifo meu).⁴

É precisamente reconhecendo como os Kaiabi passam o tempo nos lugares e narram essas experiências, produzindo linhas, que se estabelecem as relações de *dwelling* com certa porção do ambiente do baixo Teles Pires. Digo certa porção, pois o estatuto de Terra Indígena imposto pela Funai certamente não se sobrepõe com exatidão ao território sobre o qual os Kaiabi atualmente estabelecem relações de ordem mais prática e afetiva. Com isso não quero dizer que os Kaiabi não usufruem de outras partes do território diante do qual possuem direitos legais. Muito menos estou questionando a legitimidade do relatório antropológico elaborado por Rodrigues (1994) identificando a Terra Indígena Kayabi em 1.0530.000 hectares. O que estou querendo dizer é que principalmente em função dos conflitos, das dificuldades de caminharem, passarem o tempo e contarem histórias a respeito de outros pontos da Terra Indígena, esses locais ocupam atualmente um estatuto distinto daqueles que fazem parte de sua rotina diária. Desse modo, todas as aldeias atuais e as principais aldeias antigas possuem nomes na língua Kaiabi (ou na língua portuguesa), assim como os principais rios, igarapés, microrregiões de recursos, corredeiras, cachoeiras, lagos, montanhas.⁵ Contudo, somente aqueles

4 Tradução livre; no original: “*A place owes its character to the experiences it affords to those who spend time there – to the sights, sounds and indeed smells that constitute its specific ambience. It is from this relational context of people’s engagement with the world, in business of dwelling that each place draws its unique significance.*”

5 Peter Gow (1995), que teve acesso às relações ambientais dos Piro, relata que a noção de paisagem, de forma similar às dos Kaiabi, afasta-se de uma natureza exterior e distanciada, sendo reconhecida como um mosaico de pequenas zonas.

que podem ser efetivamente caminhados apontam diretamente para um lugar, que representa uma posição na matriz de relações, histórias e movimentos que constituem a região do baixo Teles Pires que os Kaiabi ativamente habitam. A respeito das caminhadas no ambiente urbano, porém num sentido muito próximo àquele de região que estamos trabalhando, Michel de Certeau afirma:

A história começa no nível do chão, com pegadas. Elas são miríades, mas não compõem séries. Elas não podem ser contadas porque cada unidade possui características qualitativas: um estilo de apreensão tátil e apropriação sinestésica. Sua massa abrangente é uma inumerável coleção de singularidades. Seus caminhos entrelaçados proporcionam forma aos espaços. Eles tecem os lugares numa unidade conjunta (1984: 97).⁶

A analogia com uma cestaria – a região vista de dentro por aqueles que participam diariamente de seu ritmo de vida – está constituída de diversos tipos de linhas tortuosas de movimento, que indicam tanto caminhos, como emoções condizentes com o estilo de vida apropriado para os Kaiabi de acordo com as condições ambientais oferecidas pela região do baixo Teles Pires. Andar por caminhos significativos já caminhados significa, pois, criar uma organicidade móvel no ambiente, uma sequência fática entre os topônimos (idem: 99). Logo, mover-se de um lugar a outro significa tanto reforçar a validade de uma determinada linha historicamente narrada, como sentir-se parte integrante do complexo de ligações que constituem essa região. Da mesma maneira, quando um novo lugar é constituído ou uma nova linha é traçada no ambiente que consideram familiar, os Kaiabi procuram movimentar-se seguindo o padrão de orientação considerado “correto” nas relações com o ambiente, adotando basicamente os dois parâmetros já mencionados: o ciclo hidrológico conduzido pelo ritmo do Teles Pires e o calendário agrícola.

Quando novos lugares ou novas linhas são instituídos fora desse padrão, os Kaiabi prontamente reconhecem e agem de maneira distinta, ou de modo semelhante como agem quando estão na cidade ou no relacionamento corriqueiro com os brancos. Entendo, então que a capacidade de produção de mapas

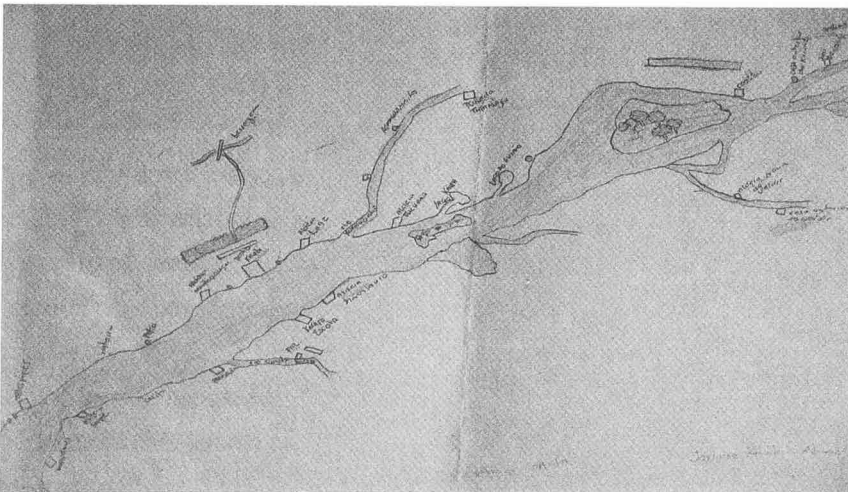
6 Tradução livre; no original: “*The history begins on the ground level, with footsteps. They are myriad, but they do not compose series. They cannot be counted because each unit has a qualitative character: a style of tactile apprehension and kinesthetic appropriation. Their swarming mass is an innumerable collection of singularities. Their intertwined paths give shape to spaces. They weave places together.*”.

dos Kaiabi (*mapping*) encontra-se estreitamente vinculada às experiências de movimentos corporais emotivos em seu mundo. Por oposição, os mapas cartográficos (*mapmaking*) suprimem ou colocam entre parênteses os movimentos práticos das pessoas em suas idas e vindas, o que Ingold chama de “ilusão cartográfica” (2000: 234). Quando os Kaiabi se movimentam de acordo com práticas já estabelecidas, em lugares caminhados e narrados, é possível vislumbrar os limites de sua região num dado momento. Devo destacar que não são limites rigidamente demarcados e que se encontram abertos a novas configurações. É nesse sentido que a noção de *wayfinding* se institui através de linhas irregulares e de movimentos que não estão voltados exclusivamente para alcançar um determinado ponto da forma mais rápida possível. Por outro lado, quando fogem desse princípio, imperam as linhas retas e os padrões convencionais de locomoção otimizada através do espaço, ou seja, *navigation*.

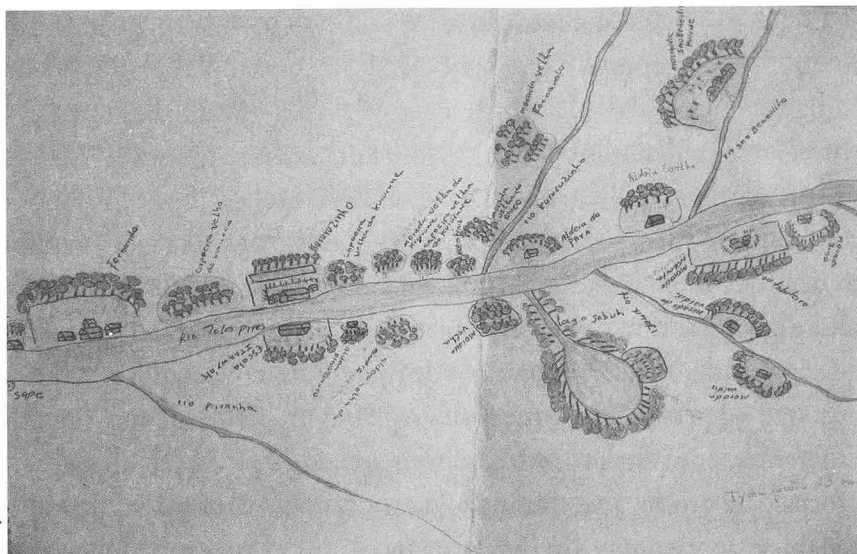
Desenhando emoções

Foi então, com o propósito de me aproximar um pouco mais do tipo de relação que os Kaiabi estabelecem com o ambiente do baixo Teles Pires, que solicitei a alguns habitantes que desenhassem livremente a Terra Indígena. Devo confessar que de início não tinha uma ideia de como seriam elaborados essas mapas. De fato, muitas foram as conversas a respeito dos recursos, lugares sagrados, limites e conflitos envolvendo a Terra Indígena. Também pude visitar a maior parte dos lugares de importância e acompanhei de perto a rotina vivida pelos Kaiabi em suas movimentações diárias pelo território. Contudo, não tinha ainda captado a imagem mental que possuíam da terra em que viviam e de que maneira estabeleciam os seus limites. O objetivo ao solicitar os desenhos era receber as impressões, colocadas no papel e em seguida buscar interpretá-las da forma mais próxima possível de sua prática diária. Infelizmente os mais velhos não tinham qualquer afinidade com lápis e papel. Então, pedi a dois habitantes mais antigos (Valdir, 43 anos e José, 45 anos), dois xinguanos bem estabelecidos no Teles Pires (Myau, 28 anos e Awoé, 26 anos), dois jovens nascidos no Teles Pires (Tymajuvi, 23 anos e Josiane, 22 anos) e a Iracildo Munduruku (26 anos) fixado no Kururuzinho havia 8 anos.

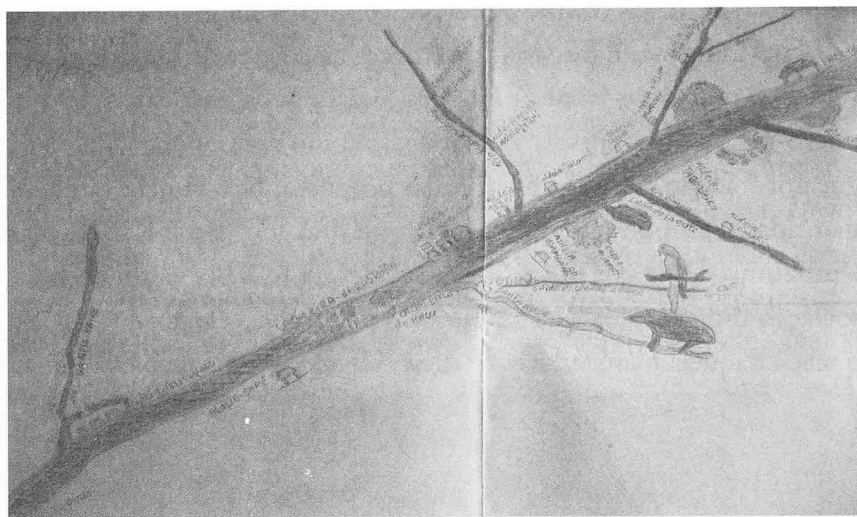
O que me chamou a atenção num primeiro momento, quando os desenhos foram ficando prontos é que nenhum deles contemplava a totalidade da Terra Indígena estabelecida de acordo com os mapas oficiais da Funai. Quando me entregaram os desenhos, José e Valdir justificaram-se dizendo: “Me desculpe, eu sei que tem mais coisa, mas eu só desenhei o que eu conheço”. Após conversar com cada um fui capaz de compreender que esse tipo de reação demonstra muito bem que mesmo os Kaiabi conhecendo o mapa da Funai e imaginando que seria algo desse tipo que eu esperava, não conseguiram fazer seus desenhos sem deixar de lado os padrões práticos de linhas interconectadas com lugares narrados, que na prática constituem sua região e suas redes de movimentos diários. Diferentemente dos processos convencionais de produção de mapas, em que o processo de produção é eliminado do produto final, os mapas desenhados pelos Kaiabi se apresentam diretamente vinculados às suas experiências emocionais na porção de terras restritas que têm condições de se movimentar atualmente na Terra Indígena. É possível reconhecer os lugares de morada antiga dos mais velhos, o morro do Jabuti, capoeiras, barreiros de anta, ilhas no leito do rio e micro-regiões de recursos. Vale destacar como contraponto, que o mapa entregue por Iracildo estava com os limites propostos pela Funai e também as aldeias marcadas de modo bastante semelhante. Iracildo não é Kaiabi, mas mora no Kuruzinho desde que se casou com Aldenira Kaiabi e já foi presidente da Associação Indígena dos Kaiabi. Quando perguntei a ele porque havia desenhado o mapa daquela maneira, ele me disse: “eu tenho uma mapa da Funai na minha



*Desenho 1:
Josiane.*



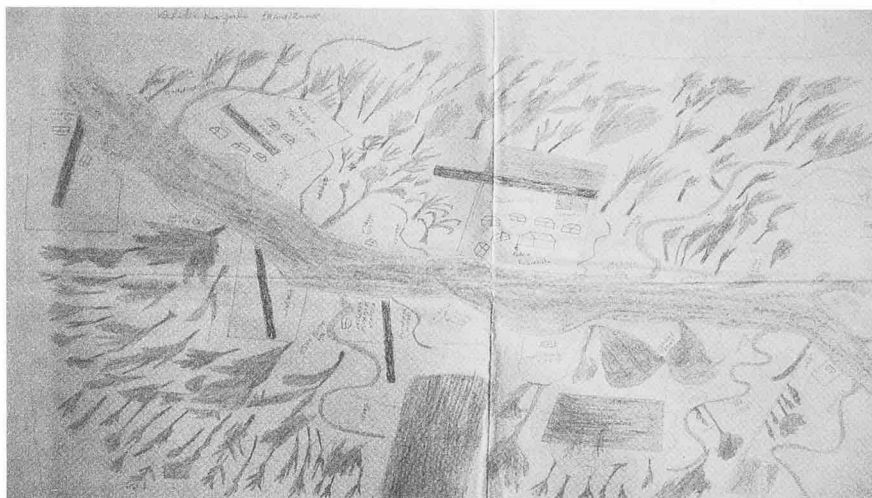
Desenho 2:
Tymajuwi.



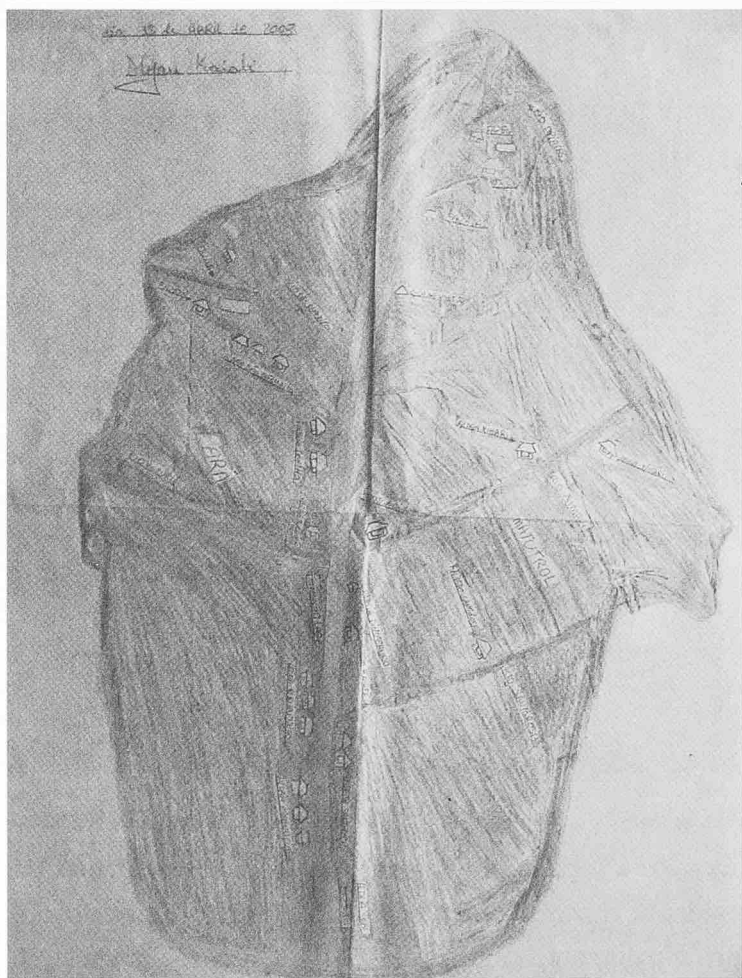
Desenho 3:
José.

casa, aí você pediu um mapa da Terra Indígena, então desenhei um igual ao que eu tenho pra você”. Imagino que por não conhecer as histórias dos Kaiabi a respeito de sua terra e ter vivenciado a luta pela demarcação a partir do olhar do órgão indigenista, Iracildo foi capaz de fazer seu mapa desconectado do contexto prático de sua produção pelos Kaiabi.

É interessante notar que juntamente com os lugares de significância ecológica, agrícola ou sagrada, os mapas também indicam a presença das fazendas, pousadas e invasores, que constantemente vêm fazendo parte da rotina de con-



*Desenho 4:
Valdir*



*Desenho 5:
Myau.*

da cachoeira Rasteira,⁷ nos mapas de Awoé, Myau, Tymajuwi, os limites estavam estabelecidos até a aldeia Sapé, que é a primeira aldeia logo abaixo da cachoeira, habitada por Sebastião Munduruku e que os Kaiabi ainda recebem algum tipo de influência. Nos outros mapas, embora haja menção à aldeia Mairowi e ao Posto Teles Pires, é possível notar que os pontos que aparecem fazendo referência a essas aldeias estão muito próximos das figurações pictóricas, de ordem mais representativa, que compõem os mapas cartográficos convencionais, como próprio o mapa da Funai.

Há ainda de se mencionar que numa dinâmica realizada com os pajés Tuiat e Chico, que vivem no Xingu, surge outra concepção territorial da região do baixo Teles Pires, que aponta relevantes percepções de como a compreensão indígena constitui um lugar como sagrado. A teoria indígena de relacionamento com o ambiente está envolta na perspectiva de que a natureza não é uma esfera separada da vida social. Ao contrário, os seres espirituais, que antes eram humanos, são atualmente os guardiões dos lugares de importância (*Mait* e *Mama'e*). Esses lugares devem ser bem cuidados pelos humanos, sob o risco de sofrerem consequências graves advindas da vingança de seus parentes que agora vivem em outro mundo. Essa concepção está ancorada tanto na memória dos mais velhos que caminhavam grandes distâncias como no mundo dos espíritos acessado somente pelos pajés. Segundo o depoimento de Chico e de Tuiat, os morros e as cachoeiras são as moradas dos personagens mitológicos antigos e também dos Kaiabi que morreram e deixaram esse mundo. Em uma das visitas que realizei em companhia de Tuiat e de alguns Kaiabi mais velhos ao Jabuti, o pajé foi capaz de estabelecer comunicação tanto com os espíritos que ali habitam, como com aqueles que estão morando em outros lugares sagrados. Desse modo, existe e ainda opera toda uma rede de comunicação espiritual envolvendo o morro do Jabuti, o morro do Macaco (localizado fora dos limites da TI Kayabi, pouco acima da foz do rio Apiacás) e o complexo de cachoeiras do Sete Quedas. É exatamente a esses seres e à sua capacidade de vingança que os pajés fazem menção quando começam a chegar notícias cada vez mais seguras sobre a construção de

7 Existe um acordo tácito entre os Kaiabi, Apiaká e Munduruku de que o controle da região abaixo da Rasteira deve ser exercido prioritariamente pelos Apiaká e Munduruku.

usinas hidrelétricas nos limites da Terra Indígena. Desse modo, abre-se um caminho interessante para maior compreensão da ligação entre os Kaiabi e o Teles Pires ao se combinar as experiências dos pajés, juntamente com a memória dos mais velhos e os lugares caminhados no presente.

Ω

Voltemos às histórias narradas por Atú e às linhas deixadas por seu pai. Não é por acaso que a criação do atual Posto Kayabi (aldeia Kururuzinho) pela Funai, em 1987, visava atender a antigas demandas dos Kaiabi para que o posto fosse estabelecido no último local de moradia de Manekú e sua família. Em 1976, quando a Funai passou a trabalhar com os Kaiabi, após mais de 20 anos de abandono pelo órgão indigenista oficial, o Posto Kayabi (atual Posto Teles Pires) havia sido fundado no mesmo local escolhido pelo SPI, em 1934 (abaixo da cachoeira Rasteira – *yuanu'iam*). Entretanto, desde a época da seringa os Kaiabi já deixavam evidente a pouca afinidade com o ambiente abaixo da Rasteira, predominantemente tomado por campos e cerrados e muito pobre em terras pretas e peixes de maior porte. O velho Kuruné confirma que o tipo de estranhamento que os Kaiabi manifestam em relação ao ambiente abaixo da Rasteira é muito semelhante àquele que expressam com o ambiente do Parque do Xingu. A questão é que os Kaiabi estão constantemente em busca de florestas mais altas (*ka'araté*) para estabelecerem aldeias e capoeiras de terras pretas para plantarem suas roças (*kofet'vareté*), encontradas com mais frequência acima dessa cachoeira.

Por conta da importância facultada a essa ligação entre seres humanos e ambiente natural na constituição de uma região, os Kaiabi parecem não vislumbrar a possibilidade de um relacionamento completo se algumas das variáveis ambientais chave não estiverem presentes.⁸ Podemos então, reconhecer a Rasteira como uma espécie de perímetro imaginário que separa os Kaiabi não apenas das outras etnias que vivem mais abaixo, mas também estabelece um tipo de limite entre sua região e o espaço que não consideram muito propício para sua forma padrão de habitação. Desse modo, mesmo que alguns pontos abaixo dessa

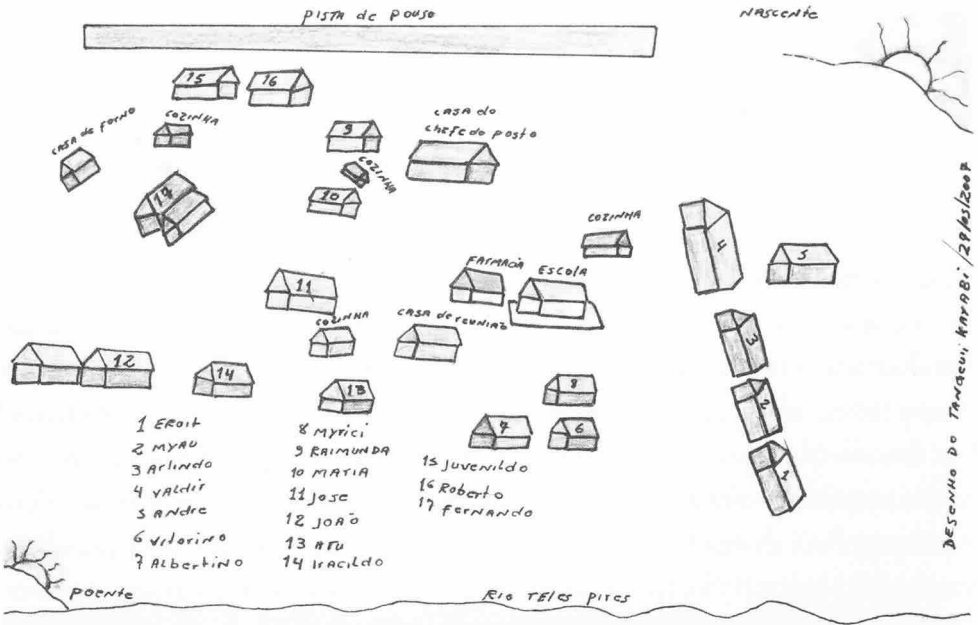
8 Sobre o tema, apresentarei ainda neste capítulo o caso emblemático da aldeia Ilha Grande no Xingu.

cachoeira tenham nomes na língua, não constituem efetivamente lugares inseridos na matriz de movimentos e redes de comunicação, que constituem sua região. Logo, quando os Kaiabi descem a Rasteira é mais com o objetivo de realizarem algum tipo de negócio com os garimpeiros ou participarem de reuniões políticas com os Munduruku e Apiaká no Posto Teles ou na aldeia Mairowi.⁹

As dimensões das aldeias dos Kaiabi foram alteradas ao longo dos contatos com a sociedade nacional. Atualmente, a aldeia Kaiabi tem o formato de grande aldeia devido às contingências do contato, onde a concentração de várias famílias numa mesma aldeia torna-se importante para a defesa e proteção do grupo face às ameaças da proximidade dos não índios – garimpeiros, madeireiros, fazendeiros e outros, bem como para facilitar o acesso a recursos provenientes da assistência estatal e privada. A microrregião em que se localiza a aldeia Kururuzinho é chamada de *misisin*, fazendo alusão a uma doença em que a pele vai ficando branca. Na época de seringa, Atú conta que um seringueiro com essa doença ali vivia e foi morto pelos Kaiabi. É uma região composta em sua maior parte por florestas do tipo *ka'araté*, com predominância de terra vermelha e algumas manchas de terra preta distribuídas irregularmente. Nos arredores da aldeia existem ainda locais de coleta, especialmente frutas nativas. A aldeia Kururuzinho está localizada às margens do rio Teles Pires (PA) e conta atualmente com aproximadamente 180 habitantes. São na grande maioria Kaiabi descendentes das famílias que decidiram permanecer no Teles Pires e mais alguns migrantes recém-chegados do Xingu. Alguns Apiaká e Munduruku, casados com Kaiabi, também vivem nessa aldeia (cf. desenho 8).

A primeira aldeia a ser fundada após o estabelecimento da aldeia Kururuzinho, foi a aldeia Coelho (1998), pelo Munduruku Vitorino Kixi, casado com Regina Kaiabi, que ali vive como chefe de uma família extensa. Vitorino e sua família se fixaram do lado direito do rio Teles Pires (PA), poucos quilômetros abaixo da foz do rio São Benedito, em busca de melhores condições para fazer roça e também local estratégico para coleta de ovos de tracaçá. Em

9 Em conversas esporádicas com os Munduruku, foi possível perceber que um padrão similar de dar nomes aos lugares e de conferir significações sagradas opera em seu sistema territorial desde o Salto Sete Quedas, passando pela Rasteira, estendendo-se até o rio Tapajós.



Desenho 8: Croqui da aldeia Kururuzinho, por Tangeui Kayabi.

frente à aldeia Coelho (MT) existe uma extensa faixa de *kofet*, identificada como antigo local de uma grande aldeia Kaiabi, com considerável potencial agrícola e extrativista. Essa área habitada pela família de Vitorino é conhecida como “mineração”, pois foi bem ali que se estabeleceu a antiga sede da Mineração São Benedito, com pequenos comércios, pista de pouso e acampamento de peões. Bem próximo à sua casa existe também um cemitério, com mais de 200 pessoas enterradas, em razão da violência e das condições precárias da vida no garimpo. No idioma Kaiabi, o lugar é conhecido, antes da chegada do garimpo, como *jasi'uok* (casa das muriçocas), fazendo jus à grande concentração de insetos hematófagos de hábitos noturnos. Encontra-se numa área de *ipão* (restinga), numa porção de terra mais elevada na margem do rio, circundada por igapós. É possível ainda reconhecer inúmeros montes de areia e pedra nessa porção do rio, comumente conhecidos como “arrotos de garimpo”, além de ferragens abandonadas de dragas, enferrujando tanto na beira como no leito do Teles Pires.

Duas outras aldeias foram abertas nos anos seguintes, também por chefes de família de outras etnias, casados com mulheres Kaiabi, por motivos muito semelhantes. A aldeia Minhocal, situada sobre uma grande mancha de terra preta, a poucos quilômetros abaixo da aldeia Kururuzinho, foi fundada por Fernando Paleci (Apiaká), segundo ele em razão de desentendimentos políticos com alguns Kaiabi. Seu Fernando, casado com dona Rosinha Kaiabi, procurou viver distante o suficiente da aldeia para fugir dos problemas políticos e próximo o bastante para se beneficiar da assistência de saúde e para seus netos poderem estudar na escola. Acima um pouco do Kururuzinho, Albertino Hakai (Munduruku), casado com Inês Kaiabi, resolveu abrir a aldeia Lageirinha, que tem esse nome em função das várias corredeiras de pequeno porte localizadas em frente à aldeia. Segundo Albertino, ali é mais calmo, a terra é boa para plantar e não tem briga, o que às vezes acontece no Kururuzinho. Ambas as aldeias têm por volta de 20 habitantes cada, estão inseridas na região do *mississin* e também se localizam no estado do Pará.

A partir de 2006, razões de ordem ecológica e política vêm levando os Kaiabi a estabelecerem aldeias em locais mais espalhados da Terra Indígena. Primeiramente, em função das capoeiras já quase esgotadas que circundam a aldeia Kururuzinho, junto às dificuldades de caça e pesca nas redondezas. Em segundo lugar, os Kaiabi vêm sendo instruídos pelo Ministério Público Federal a ocuparem pontos de habitação antigos – principalmente no estado de Mato Grosso – a fim de fazer valer seus direitos sobre a totalidade da Terra Indígena legalmente delimitada pelos mapas oficiais, mas ainda não fisicamente demarcada, em razão dos conflitos envolvendo os ocupantes não indígenas. Ainda que esse processo venha acirrando os ânimos dos invasores, vem também proporcionando aos Kaiabi a reapropriação de partes importantes de seu território.

A primeira aldeia a ser constituída nesse movimento mais recente, foi a aldeia São Benedito (15 habitantes), aberta pelo velho Kuruné e seu genro Eroit, no próprio rio São Benedito (*yuonu'um* – rio da água preta), numa região composta de grandes castanhais e localizada a menos de 30 minutos de caminhada da fazenda ocupada por um dos maiores desafetos dos Kaiabi, conhecido como Pioneiro. O rio São Benedito também foi muito castigado na época do garimpo, mas atualmente parece ter se recuperado quase por completo, apresentando a água com coloração mais escura e temperatura mais fria que os demais rios

utilizados pelos Kaiabi. A segunda aldeia (10 habitantes) foi estabelecida por Valdir, genro de Kuruné, no rio Ximari, a aproximadamente uma hora de barco de sua foz. Trata-se de um lugar inserido na microrregião do “morro do Jabuti”, cortado por planaltos de formação calcária, característicos da Serra dos Apicás. A escolha da aldeia Ximari foi estratégica primeiramente no sentido de explorar recursos numa área repleta de *kofets*, lagos e castanhais. A contar pelo número de pés de manga nas imediações da aldeia – indício primário mais acionado pelos Kaiabi para evidenciar a habitação antiga – é de se imaginar que tenha sido bastante utilizada pelos Kaiabi antes da transferência, mas que recentemente estava um tanto esquecida. Outro propósito da aldeia Ximari é o de fiscalizar os desmatamentos de um dos maiores madeireiros suspeitos de extrair madeira ilegalmente da Terra Indígena, conhecido como Passarini.

A aldeia Dinossauro foi fundada por José Kaiabi, genro de Atú, do lado de Mato Grosso, por volta de 20km acima da aldeia Kururuzinho, num trecho bastante pedregoso, em que o Teles Pires apresenta um forte e desafiador conjunto de corredeiras. Exatamente nesse trecho, os Kaiabi já perderam dois barcos com motor, que num descuido do piloto foram a pique rapidamente. No momento, José vem utilizando esse local mais como roça e ainda não se mudou definitivamente com sua família. A aldeia Dinossauro recebeu esse nome em razão de algumas ossadas de animais de megafauna pré-histórica que foram retiradas do fundo do rio por pesquisadores há mais de 10 anos. A principal razão pela qual José escolheu esse local foi a grande área de terras pretas. De fato, na aldeia Dinossauro é de se espantar a quantidade de cacos de cerâmica, machados e lâminas de pedra presentes. A aldeia se situa na área requerida pela empresa multinacional Brascan, adquirida com objetivos de especulação imobiliária e atualmente para o desenvolvimento de projetos pecuários. A aldeia mais recente a ser aberta pelos Kaiabi é a aldeia Tukumã (15 habitantes), fundada pelo Kaiabi recém-chegado do Xingu chamado de Pará (Meaute'é). Pará é irmão do recém-falecido seu André que esteve juntamente com Manekú desde a resistência à transferência para o Xingu. Apesar de Pará ter sido levado ainda jovem para o Parque, lá estabeleceu família, mas nunca conseguiu acostumar-se com o ambiente predominante de cerrados do Xingu. Por essa razão, resolveu mudar-se de vez para o Teles Pires, trazendo sua família para viver próximo de

seu irmão, na terra considerada original dos Kaiabi. Pará resolveu se estabelecer um pouco acima da foz do rio Cururu-Açu, do lado direito de quem desce o Teles Pires, numa região chamada de Kaipá, fazendo alusão a seu tio que ali vivia antes da transferência e que hoje mora no Xingu. A grande vantagem em viver nesse lugar, além da proximidade com um grande castanhal, é a possibilidade de poder explorar as riquezas do rio Cururu-Açu, que é tido pelos Kaiabi como um rio de importância sagrada, por abrigar em suas cabeceiras o “chefe dos bichos” (*mama'é*), que dá origem a todos os seres vivos da floresta.

Na definição das microrregiões que compõem a região do baixo Teles Pires, os Kaiabi consideram como fatores relevantes a largura do rio, a quantidade de cachoeiras e também a frequência de ilhas fluviais. Segundo esses critérios, abaixo da foz do rio Santa Rosa ainda são identificadas duas outras microrregiões antes de se chegar à cachoeira Rasteira, que ainda recebem visitas com relativa frequência. Inicialmente temos o Pacu, que foi bastante habitado na época da seringa e por isso apresenta muitas capoeiras que os Kaiabi visitam regularmente em busca de frutas nativas.¹⁰ Em certos pontos, do lado de Mato Grosso, também existem locais específicos para a retirada da folha do babaçu para a cobertura das casas. Nesse trecho, aumentam o número de corredeiras e a dificuldade de transposição, principalmente no verão. Em seguida vem a microrregião do Caititu em que a configuração da paisagem se configura pela presença de inúmeras ilhas e pelo estreitamento do curso principal do Teles Pires. Ali os Kaiabi vão à procura de açai e patauá, principalmente.

Tempo do rio

O ritmo do Teles Pires orienta e também é orientado por uma grande variedade de “sinais” da natureza. Os Kaiabi não fazem uma estrita categorização em termos de causa e efeito de qual acontecimento determina o outro, mas estão sempre atentos a novas mudanças para também orientarem suas atividades. Os aspectos pelos quais as estações são definidas com maior clareza são aqueles que incitam os movimentos dos Kaiabi. Na realidade, os elementos naturais pare-

10 Essa microrregião leva esse nome por haver grandes quantidades de peixes dessa espécie nas redondezas.

cem estar todos imbricados numa continuidade comum que move seu mundo e com ele as mudanças cíclicas que indicam o andamento do ano, baseado em seus princípios de interação com o ambiente. Embora os Kaiabi conheçam perfeitamente a passagem dos meses e do ano, também se orientando pelo calendário gregoriano, quando estão na aldeia o ritmo de vida é regido por essa outra dinâmica. É, portanto, seguindo o ritmo das estações do ano (tempo do sol e o tempo da chuva) que os Kaiabi interagem com o ciclo anual de cheia e vazão do Teles Pires, se movimentando no sentido do *wayfarer* descrito por Ingold (em oposição à mera locomoção), produzindo linhas não necessariamente voltadas para um destino final, como é o caso do transporte ou locomoção. O *wayfarer*, nesse sentido, é um só com sua linha, seguindo o engajamento ativo com a região que se abre ao longo do caminho percorrido. Em suas perambulações na região de habitação familiar, eles vão deixando trilhas em forma de pegadas, caminhos e sendas. Cada uma dessas trilhas equivale a uma forma de vida, que tomadas juntas, compõem um emaranhado de vidas, tipicamente tortuosas de uma região (Ingold, 2006b). Por essa razão a “ecologia da vida” deve ser entendida como o estudo das vidas das linhas.

Tempo do sol (kwarip)

Um primeiro sinal observado pelos Kaiabi de que o rio não subirá mais é a presença em grande quantidade das borboletas amarelas (*panã-panã*) nas margens dos rios. Na aldeia Kururuzinho, os índios observam quando as águas alcançam duas mangueiras próximas ao porto principal, identificando o ponto máximo de alagamento quando atingem suas raízes, formando a linha que chamam de *ywit*. A estação seca se inicia quando o nível do rio Teles Pires atinge certa estabilidade, após ter baixado durante as últimas semanas do mês de março, coincidindo geralmente com a queda dos últimos ouriços de castanha. O canto do pássaro *junyra*, que praticamente não pia durante a estação chuvosa, o aparecimento do gavião *towotauu*, que só surge durante a estação seca, além do amarelecimento e queda das folhas da árvore *yagyp*, na capoeira, são indícios claros de que não deve chover nos próximos meses (Silva, 1999). Pássaros como o jacu, o mutum, o jaó e o macuco cantam com entusiasmo pela manhã. Da aldeia é possível ouvir os gritos estridentes do macaco bugio dentro da floresta.

No pôr do Sol, as maritacas, em grande algazarra, fazem revoadas em grupos bastante numerosos. Não é difícil perceber o ânimo dos Kaiabi, quando começam a reconhecer os primeiros indícios da chegada do verão.

O lugar normalmente a ser procurado com mais regularidade após o término da estação chuvosa é o lago do Jabuti (ou morro do Jabuti), que na língua Kaiabi quer dizer “lago do morro” (*y’piawā*) ou “lago verdadeiro” (*y’pi’aweté*). Localiza-se aproximadamente 15km acima da aldeia Dinossauro, do lado de Mato Grosso. Em termos de materiais para artesanato, coleta e caça é o lugar preferido. O lago do Jabuti desperta emoções antagônicas nos Kaiabi e pode ser considerado o lugar verdadeiramente sagrado dentro da Terra Indígena. Muitas são as histórias contadas pelos mais velhos a respeito do espírito de um pajé que vive dentro de uma caverna na base do morro. Além disso, existem muitos antepassados enterrados nas redondezas do lago. Os Kaiabi jamais tiveram coragem de se aventurar dentro da caverna, mas contam que em seu interior existe uma mesa de pedra e o dono vive como um ser humano. Contam que logo na frente da entrada existem pés de mamão, pimenta, banana e outras frutas cultiváveis, indicando a necessidade do cuidado humano para que essas plantas se desenvolvam. Se os Kaiabi retirarem algumas dessas frutas sem a autorização do pajé, correm sérios riscos de serem perseguidos em sonho e ficarem doentes. Apesar do medo que experimentam ao se aproximarem do lago do Jabuti, este é o lugar preferido para extraírem as folhas do babaçu para cobrirem suas casas, a matéria-prima para confecção de arcos (*siriva*), assim como castanha e frutas variadas. Também é tido como o ponto mais apropriado para caçar porcos do mato, que começam a se alimentar nos buritizais antes alagados. É nesse sentido que, ao se aproximarem do lago, os Kaiabi demonstram muita atenção e cuidado, procurando nunca se desgarrarem do grupo. Durante todo o verão, são constantes as idas e vindas ao lago do Jabuti para a caça ou coleta de algum recurso necessário.

O verão é uma época de intensa movimentação pelo território. Os Kaiabi aprendem a se movimentar pelo curso do Teles Pires e dos rios menores, reconhecendo os principais canais para desviar das pedras, orientando-se prioritariamente a partir das curvas do rio e pelas corredeiras. O mês de abril normalmente é o mês em que o rio começa a baixar sensivelmente, as praias começam a aparecer, a chuva diminui e os peixes podem ser pescados com mais facilidade. A tempe-

ratura muda, os dias ficam mais quentes e as noites, mais frias e estreladas. Além disso, as nuvens de piuns começam a se dissipar, o ar e os solos ficam consideravelmente mais secos, propiciando queimadas espontâneas (e intencionais causadas pelas fazendas ao redor) e muita fumaça na aldeia. Os peixes, já desovados, descem o rio e os animais de caça ficam mais gordos e acessíveis. Nessa época, os Kaiabi pegam as voadeiras e costumam explorar outros rios como o Cururuzinho e o Santa Rosa (*piavuy* – rio do matrinxã) em busca de peixes incomuns como o bodó ou o cascudo, que costumam se alimentar do lodo nas pedras; mas em especial estão à procura de antas, porcos do mato e mutuns, que são as caças mais apreciadas e muito raras no período de cheia. No Teles Pires, vão em busca de grandes peixes de couro como a pirarara, o jaú ou a piraíba, jogando suas linhas em poços mais profundos no meio do rio. É comum realizarem pequenas expedições de caça e pesca começando no morro do Jabuti e virem descendo até chegar ao Kururuzinho. No mês de julho, são os patos que estão em alta. Julho também é o mês em que os tracajás mais sobem à superfície facilitando sua pesca. Em agosto e setembro, os meses mais quentes do ano, é muito comum realizarem pequenas excursões com suas famílias em busca dos ovos desse quelônio subindo o Teles Pires até a foz do São Benedito. Levam uma grande quantidade de farinha e passam semanas caçando e pescando, retornando com muitos ovos e algumas histórias, principalmente de onças, para contar. O florescimento das castanheiras é um primeiro sinal relevante da chegada das primeiras chuvas.

Tempo da chuva (amanip)

A entrada da estação chuvosa é marcada quando as tartarugas deixam de botar ovos, que geralmente coincide com o final do mês de setembro ou início de outubro, quando o Teles Pires atinge seu nível mais baixo. Por oposição ao período da seca, que é de grande mobilidade pelo território, os Kaiabi raramente se afastam demasiado das imediações da aldeia. Por se tratar de um período de maior escassez de animais de caça e peixes de maior porte, a preferência é dada às frutas nativas (açai, patauí, biriba, cacau, pupunha, tucumã, ingá, entre outras) que costumam estar maduras no auge da cheia. As áreas de coleta ao redor das aldeias são as primeiras a serem esgotadas. Se no verão as movimentações



Confluência Juruena-Teles Pires (fonte:arquivo EPE)



Alta Floresta.



Aldeia Kururuzinho (fonte: a

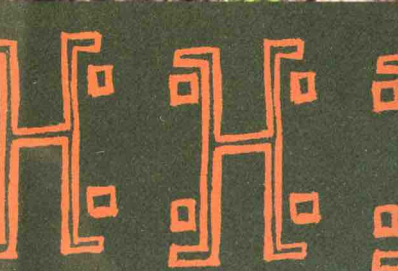


Aldeia Coelho.

Ovos de tracajá
coletados às margens
dos rios São Benedito e Apiacás.



Abrigo de caça
próximo ao lago do
Jabuti (fonte: Francisco Stuchi).



Caverna localizada
na entrada do lago Jabuti.



Balsas antigas



*Área degradada
pela exploração
de garimpo (região
da “mineração”).*



*Casa de apoio
de uma das
pousadas da
TI Kayabi
(rio Ximari).*



*“Arroto” de garimpo,
próximo à confluência
do rio São Benedito
com o Teles Pires.*



*Draga de garimpo
em operação abaixo
da cachoeira Rasteir*



*Agropecuária
Vale do Ximari.
Sede da Brascan
no rio Santa Rosa.*



A
C
C



1



2

1. Preparo de mingau de mandioca doce.

2. Mutum-castanha, caçado no rio Santa Rosa.

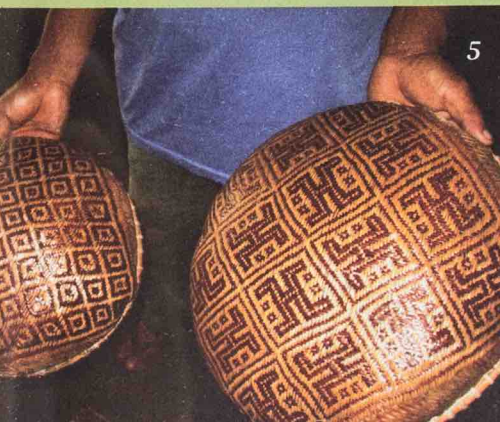
3. Valdir fazendo peneira (aldeia Kururuzinho).

4. Kuruné trançando borduna (aldeia Kururuzinho).

5. Peneiras com motivos diversificados.



3



5



4



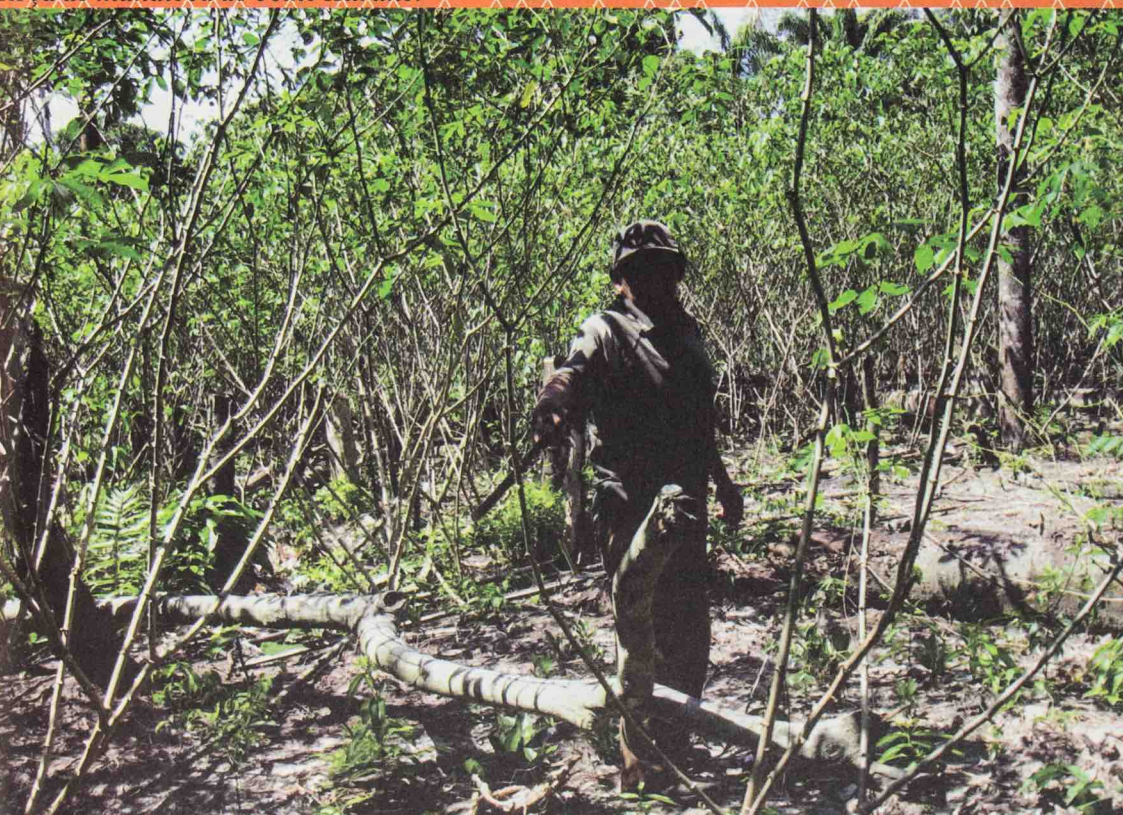
Construção de escola, já no estado do Mato Grosso.

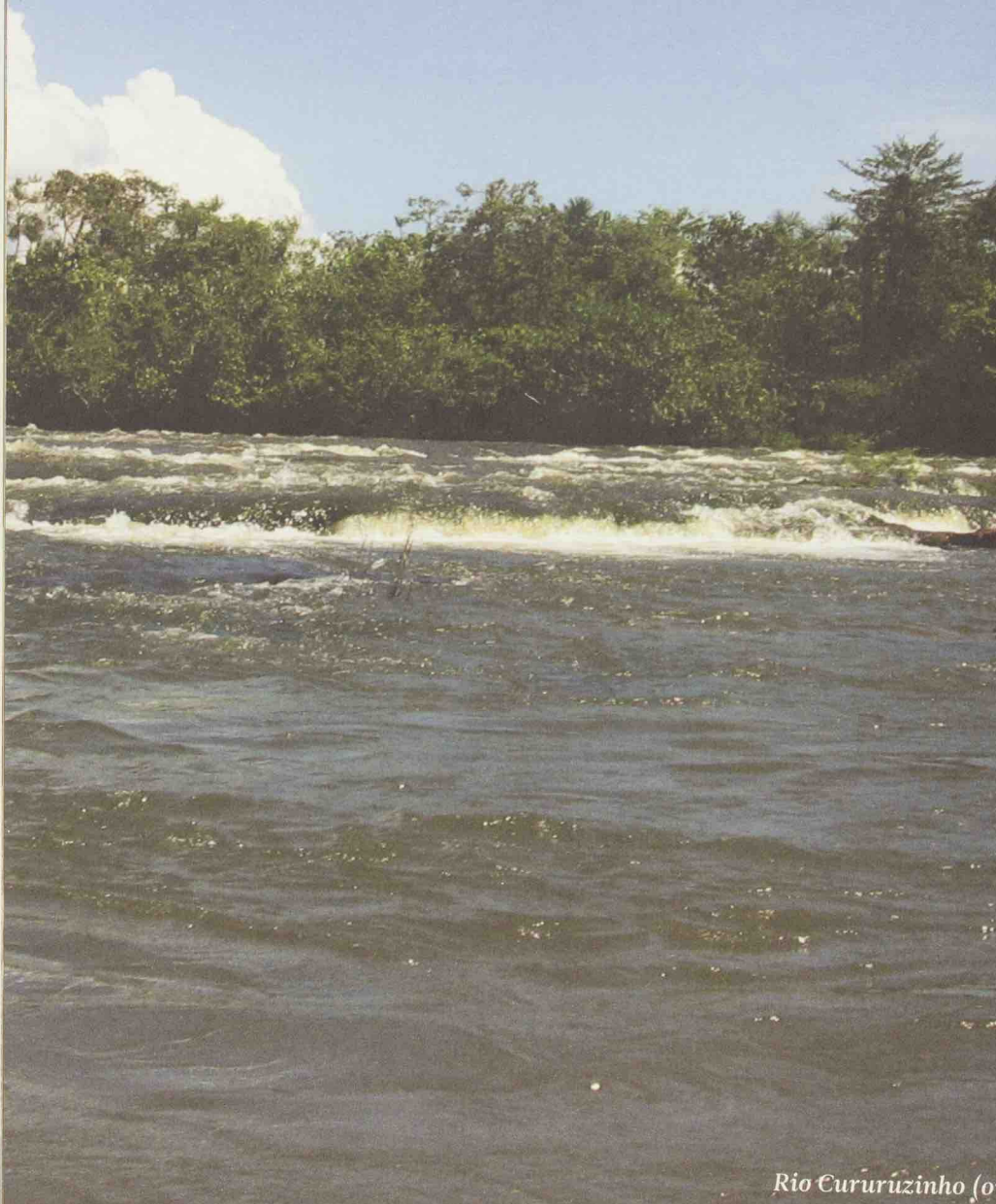




Roca da aldeia Dinossauro, com predominio de terra preta.

Roca de mandioca do velho Kuruné.





Rio Cururuzinho (o



Teles Pires.

Xingu.



(fonte:
Ibama,
Funai).

Derrubadas no
(fonte: Ibama,





Queimada próxima à aldeia Kururuzinho (fonte: Funai).

Toras de madeira de lei retiradas da Terra Indígena.



Al
Ca
Xi


Celebração do Jowosi na aldeia Ilha C





Roças com predomínio de terra vermelha, Xingu.



A young girl with dark hair, wearing a pink sleeveless top and a pink skirt, stands on a sandy beach. She is holding a yellow petal near her mouth. The beach is covered with many yellow petals, some of which are floating in the air. To the left of the girl is a large blue metal barrel. The scene is brightly lit, and a long shadow is cast across the sand. The background is a clear blue sky.

Borboletas o
às margens
anunciando
de estação.

ocorrem mais no sentido que sobe o Teles Pires, no inverno os Kaiabi se deslocam até as microrregiões do Pacu e Caititu em busca de frutas e palha para renovar suas casas. Pelo aumento da profundidade dos rios, que vazam além de suas margens formando enormes igapós (*ypi'aretumakā* – perna de água), aumentando a área de escape dos peixes, somado à época da piracema, em que eles sobem até as cabeceiras para desovar, é de fato um momento em que as grandes pescarias não costumam ocorrer. Quando muito, conseguem pescar alguns peixes menores no rio Cururuzinho, como piau e lambari. É costume os Kaiabi saírem em grupos familiares em busca de tucunarés, que têm por hábito alimentar-se em águas mais rasas e repletas de pequenos peixes, características dos igapós. As caças, por sua vez, também se afastam mais do leito regular do rio para se alimentarem no interior da floresta. As antas passam para as partes mais altas, sendo muito raro encontrá-las nessa época, os porcos se embrenham nas matas e as aves migram. Antas e porcos são raramente abatidos, quando encontrados na travessia dos rios.

Outro indício que também confirma o auge do inverno, juntamente com a maturação das frutas e a proliferação de piuns é o nível de gordura dos macacos, que se alimentam principalmente de ingá e inajá nas beiras dos rios e são muito apreciados, em especial o macaco prego e o aranha. É muito comum os Kaiabi carpirem o mato ao redor das casas, pois é mais nessa época de chuva que cobras e escorpiões se aproximam da aldeia e ocorrem acidentes. Quando a chuva não dá trégua ou quando estão desanimados para saírem em busca de alimento, alguns animais de criação, principalmente galinhas, são abatidos. As famílias se concentram nas casas maiores, ou em suas espaçosas cozinhas, onde os homens ficam deitados nas redes conversando, enquanto as mulheres realizam algum tipo de trabalho de preparação dos alimentos ou de artesanato. Em geral, os coquinhos de tucum e inajá ficam queimando bem na frente da porta das casas, a fim de afugentar os piuns durante o dia. O mês de janeiro representa uma espécie de mês de verão no meio do inverno, pois as chuvas diminuem consideravelmente e permite aos índios realizarem algumas incursões em locais mais afastados da aldeia, principalmente para coletarem castanhas e mel. Nos dois últimos meses da estação chuvosa, uma pequena fruta chamada de cabaçarana, bastante abundante por todo o curso do Teles Pires, começa a cair. Desse momento, até

o final do inverno, os Kaiabi podem contar com a presença constante de pacus e matrinxãs em suas refeições, uma vez que esses peixes sobem à superfície para se alimentar e são fígados em pequenas canoas, uma vez que o motor de popa os assustaria. Na época de final de inverno, é bem comum o tempo fechar, com a ocorrência de várias trovoadas, raios e em seguida uma chuva bem fina cair e logo em seguida o tempo abrir.

Tempo da roça

Se, por um lado, os Kaiabi não são exímios caçadores e pescadores, por outro, a agricultura segue certos passos extremamente refinados, que devem ser seguidos à risca e representa um aspecto fundamental no entendimento da ligação afetiva que constituem com o Teles Pires. As técnicas de caça e pesca que utilizam atualmente são mais do que suficientes para atenderem às suas demandas, porém, foram aprendidas, em grande medida, em suas constantes convivências com seringueiros e gateiros que durante quase todo o século passado ocuparam o curso do baixo Teles Pires juntamente com os Kaiabi. Além disso, como já mencionado, o ambiente relativamente amigável não lhes exige o desenvolvimento de alguma técnica mais apurada nesse sentido. Por outro lado, as técnicas agrícolas foram aprendidas no tempo em que os grandes pajés *Mait* ainda habitavam esta terra e representam um importante papel em aproximar o ritmo social do ritmo natural. O que estou querendo dizer é que no caso da agricultura entre os Kaiabi, o uso adequado das técnicas em sintonia com a passagem do tempo também oferece subsídios para acessarmos certas relações não duais entre pessoas e ambientes, de forma muito semelhante como estamos buscando mediante a perspectiva de *dwelling*. Apesar de não se tratar aqui de um estudo das técnicas, devo mencionar que se, por um lado, as jornadas de caça, pesca e coleta conectam os Kaiabi às redes de movimentos significativos de sua região, mais pelo próprio ato de caminhar por trilhas que ligam lugares significativos, por outro, as técnicas agrícolas os conectam como participantes diretos da temporalidade da *taskscape*, no próprio ato de desempenhar suas tarefas ou no sentido dado por Merleau-Ponty (1962) de *embodiment*.

Assim, se a temporalidade da *taskscape* é social, temos que o ritmo das estações dirige e também é dirigido pelo calendário agrícola Kaiabi. Logo, não é

possível divorciar o conceito de cultura da sua experiência situada no ambiente. Como na seção anterior apresentamos a relação que o ciclo hidrológico do Teles Pires manifesta nas relações cíclicas anuais dos Kaiabi com seu ambiente, indicando prioritariamente aspectos relativos a seus movimentos pela região a fim de desempenharem atividades de caça, pesca e coleta, os ciclos agrícolas, com seus diversificados cultivos, possuem sinais próprios, além de uma forma peculiar de dialogarem com a natureza. Não se trata aqui de desenvolver uma minuciosa análise dos detalhes envolvidos em seu complexo sistema agrícola. Contudo, sem a descrição de sua dinâmica básica de operação, envolvendo as mudanças nas rotinas diárias em função dos “recados” que recebem do ambiente, não seria possível compreender as razões subjacentes que permeiam a forma como conferem significação ao ambiente abrangente do baixo Teles Pires.

Como indicamos anteriormente, acerca do mito de Kupeirup, até hoje os Kaiabi procuram ordenar suas roças, plantios e colheitas de acordo com os ensinamentos desta que foi uma das *Mait* mais poderosas a habitar a Terra antes da retirada desses seres para o céu superior. Quando estão envolvidos em conversas com seus próprios parentes, em língua Kaiabi, e querem se referir a alguma acontecimento passado não muito recente, é comum utilizarem termos associados aos momentos do ciclo agrícola, como por exemplo: na época da primeira chuva, ou na época de plantar milho ou colher mamão, enfim. É nesse sentido que podemos concluir que não é o social que proporciona a medida do tempo e o momento de executar as tarefas, mas o ambiente e os indivíduos num conjunto processo de construção. Nas palavras de Ingold:

É observando, ouvindo e possivelmente mesmo tocando, que continuamente sentimos a presença uns dos outros no ambiente social, à cada momento ajustando nossos movimentos em resposta ao seu monitoramento perceptivo dinâmico (2000: 196).¹¹

Ω

11 Tradução livre; no original: “*By watching, listening, perhaps even touching, we continually feel each other’s presence in the social environment, at every moment adjusting our movements in response to its ongoing perceptual monitoring*”.

Um dos fatores que muito bem pode explicar a importância que os Kaiabi atribuem em viver no Teles Pires diz respeito à grande ocorrência das “terras pretas” (*ywyon*), compostas de solos arqueológicos (antropogênicos), muito propícios ao bom desenvolvimento de suas diversificadas e exigentes culturas, baseadas no sistema hortícola da mandioca, que possui pelo menos dez variedades distintas. Também entram como cultivos de destaque o milho massa (além de outras cinco variedades), o amendoim, tubérculos (cará, inhame, taioba, batata doce), favas, abóboras, pimentas, entre outras. Apesar de os Kaiabi possuírem no Xingu uma rede integrada de troca de sementes e preservarem com mais qualidade as espécies antigas, no Teles Pires, as roças sempre ocuparam um lugar de destaque nas rotinas diárias, mesmo após algumas mudanças de hábitos ocorridas a partir do contato com diversas frentes econômicas.¹²

As categorias próprias para classificação dos solos apresentam certa independência em relação aos tipos de vegetação. *Ka'areté* quer dizer “mato puro”, sem intervenção do homem, e suas áreas são geralmente utilizadas para o plantio das roças, descritas considerando prioritariamente a sucessão secundária, denominadas em português de “capoeira” e no idioma Kaiabi de *ko* (roça) e *kofet* (local onde a roça já foi feita). Este nome geral é comumente acrescido por prefixos ou sufixos, que conferem à roça algum tipo de característica relativa ao solo ou nível de sucessão secundária. Entre estes, o sufixo *eté/reté*, marcadamente presente em muitas palavras da língua tupi-guarani, significa “verdadeiro, legítimo, original” (Tibiriçá, 1984). Assim, da mesma maneira que *ka'areté* se refere ao mato verdadeiro mais adequado para encontrar caça e materiais de coleta, o *kofet'areté* significa a capoeira original dos Kaiabi, composta em sua maior parte por terra preta e considerada a “capoeira legítima”, mais apropriada ao desenvolvimento de seus policultivos alimentares. Em contraste, nas áreas de *ka'areté* (com terra vermelha – *ywypirang*), o plantio de culturas menos exigentes como o milho e a mandioca é dominante. No *kofet'areté* é possível encontrar, nas terras pretas principalmente, cacos de cerâmica e machados de pedra em praticamente todas as áreas abertas para cultivo.

12 Informações mais detalhadas sobre o sistema agrícola dos Kaiabi, a partir de uma perspectiva agrônoma, podem ser encontrados em Silva (1999).

O conhecimento local é centrado nos horizontes superficiais, enfatizando suas características mais diretamente relevantes para o uso agrícola das terras – que também são afetadas pelo seu histórico de uso – e sua distribuição na paisagem. Os Kaiabi empregam a cor como característica diferencial mais notória, seguida da textura, que pode determinar uma subclasse, como as terras pretas (*ywyon*) e terras pretas meio arenosas (*ywysigo'õn*). Sempre reconhecendo o valor da água, a influência do hidromorfismo também é considerada. O cheiro da terra como característica acessória é também empregado para produzir diferenciações. É comum o nome de uma terra expressar uma situação intermediária ou transicional entre atributos característicos de duas terras “mais puras”, como *ywy'pira'õn*, ou falsos *kofets*, compostas por uma mistura de terras pretas e vermelhas. Existem também terras que os Kaiabi nomeiam de *ywyputan*, se referindo à terra meio marrom, meio amarela, também muito comum no Teles Pires. O *ywysin* é a terra com grande quantidade de areia, que ocorre mais no Parque do Xingu ou em beiras de cerrados (Silva, 1999). Esses dois tipos de terra não são apropriados para o plantio do amendoim, cará ou culturas mais exigentes. Em termos gerais, a somatória das características de uma terra informa-se incluindo uma apreciação conjunta da vegetação, uma estimativa da fertilidade do solo no local (considerando as sucessões secundárias) e a possibilidade de inundação.

As capoeiras (*kofet*) são matas muito valorizadas, sendo muito importante viver em suas proximidades. Os *kofets* se configuram como ótimos locais para plantar, caracterizados pela presença marcante de árvores como o jatobá, a barbiguda, o inajá e outras espécies mais, que ocorrem em áreas de terra preta. Existem muitas outras árvores que os Kaiabi chamam de *jatua'yp*, *kwasingywi*, *ka'a enupy'ã*, que também aparecem com frequência na terra preta. Os *kofets* invariavelmente ocorrem em matas e roças que foram feitas por povos antigos, que ali habitaram muito antes da chegada dos Kaiabi. Normalmente são áreas de vegetação baixa, em que se pode plantar todo tipo de cultura. Os Kaiabi identificam a capacidade de produção de uma terra associando o desempenho do milho e da banana na terra preta e da mandioca na terra vermelha (*ywypirang*). As capoeiras são ainda reconhecidas como bons lugares para caçar, principalmente porcos e antas que estão em busca de sais minerais, muito abundantes na terra preta.

Ω

Durante todo o ano, os Kaiabi estão envolvidos com suas roças, seja plantando, seja colhendo, cuidando ou ainda esperando. Toda roça deve ter um dono, que tem de ser casado e já ter cumprido suas obrigações de prestação de serviços em relação ao sogro. Um dos primeiros sinais para se começar a fazer a roça é quando um sapo chamado *kutap* começa a cantar muito na beira do rio, geralmente entre os meses de maio e junho (Silva, 1999). A roçada é feita normalmente em uma semana de trabalho, envolvendo todos os membros da família. O mesmo tempo, em média, é requerido para a derrubada de árvores maiores com machados ou motosserras. Por ser um trabalho mais perigoso, somente os homens jovens e adultos podem participar. O período desejável para iniciar a queimada das roças é no meio de setembro, quando as castanheiras começam a florescer ou quando o tracajá deixa de botar ovos. As queimadas começam quando surgem os primeiros sinais de trovão no céu, ou quando começa a aparecer com frequência um pássaro pequeno de rabo comprido que os Kaiabi chamam de *wyra'i takama*. Quando o canto da cigarra começa a engrossar, também é sinal de queimar a roça. Essa prática é realizada por grupos de homens ateando fogo em diversos pontos, das bordas para o centro, em dias de brisa suave e com a roça protegida por aceiros. Usam em algumas situações chifre de boi pra avisar que estão queimando numa certa direção, para evitar acidentes. Quando bem executado o trabalho, as roças queimam bem, chegando a fumegar por até três dias. Os Kaiabi ainda têm o costume de gritar para a dona das roças (*Kupeirup*) pedindo a ela plantas boas e que cuide das plantações. As roças abandonadas são cultivadas novamente em média após cinco anos e nesse intervalo são ocasionalmente visitadas para a coleta de frutas e sementes das árvores remanescentes.

Logo antes do início das chuvas, com a roça bem seca, começa o plantio. Existe uma ordem a ser seguida tanto para o plantio como para a colheita. A primeira fruta a ser plantada é a melancia. O milho representa um importante marco temporal, pois só deve ser plantado logo após a primeira chuva que cai na terra. Em seguida vem a mandioca, banana, cana, cará e batata. Na segunda e terceira chuvas se planta mais mandioca, cana, cuia, abóbora, de-

pois cará mangarito é mais milho. Por último vem o amendoim, que deve ser plantado num local limpo no centro da roça, com o pau de *api* (pequena fruta nativa vermelha), mas não pelo dono da roça, que procura uma pessoa com a “mão boa” para plantar milho e melancia, mamão e batata. Não é segredo que o amendoim ocupa uma condição especial, devendo ser plantado na época de maturação do mesmo *api*, que tem seus galhos utilizados no plantio (aproximadamente em meados de outubro). Terminado o plantio, somente o dono da roça pode visitá-la. Porém, as visitas não podem ser constates, para que Kupeirup possa realizar o seu trabalho. É comum os donos realizarem uma ou duas limpezas de ervas daninhas com facão ou ainda empregarem técnicas agrônômicas e xamanistas para o controle de pragas ou doenças e também para evitar ataques dos queixadas e caititus.

Ω

Procurei destacar, até este momento, que o movimento interativo constante entre os sinais da natureza e a atividade dos Kaiabi evidencia que a concepção separatista entre essas duas esferas não é operativa tanto nas atividades errantes no estabelecimento de sua região como nas práticas agrícolas cotidianas. Vale ainda ressaltar, com relação à agricultura que os Kaiabi fazem uma nítida diferenciação entre as “plantas do mato” (*ka'apewara'ywa*), em especial as frutas, que não necessitam de cuidados especiais e as “plantas da roça” (*kopewara'ywa*), que já apresentam algum grau de domesticação, devendo-se seguir estritos comportamentos para que tenham bom rendimento. Esse exemplo de como a maturação da fruta do *api* dialoga com o plantio do amendoim – costume característico da cultura Kaiabi – é um indício particular para podermos reconhecer que suas práticas diárias não operam segundo a distinção clássica entre natureza e cultura. Significa dizer que os sentidos implicados na rotina que empregam nas roças, estão longe de serem associados a algum tipo de concepção do homem dominando a natureza, ou de um mundo separado da vida, mas pelo contrário nos mostra um homem não apenas inserido, com suas técnicas, na vida natural, mas em sintonia com o ambiente e capaz de antecipar (*anticipate*) eficazmente os movimentos que regem os ciclos de mudanças. É por essa razão que no trabalho com as roças propriamente dito se produzem as linhas capazes de não

apenas inserir os Kaiabi na dinâmica temporal da região do baixo Teles Pires, mas também de contribuir, através de suas ações, com a passagem do tempo.

A relação com as roças é entendida, nesse caso, como um fim em si, em que os recados do ambiente dialogam constantemente com as atividades desempenhadas pelos índios. Se por um lado as linhas caminhadas conectando lugares narrados, seguindo o ritmo hidrológico do rio Teles Pires, estabelecem os limites de sua região, juntamente com o sentido de pertencimento, as atividades agrícolas, situadas no contexto propiciado (*afforded*) pelo Teles Pires, têm o poder de conectar emocionalmente os Kaiabi com o tempo mítico de seus antepassados. É exatamente nesse sentido que se desenrola a dinâmica agrícola dos Kaiabi, com os seres humanos observando e interagindo com os sinais natureza, para em seguida agirem sobre suas roças de forma condizente com o que a natureza lhes oferece.

Emoções narradas no Xingu

Para dar continuidade às emoções vividas e às relações cotidianas que os Kaiabi estabelecem com a região do baixo Teles Pires, vamos agora acessar a memória ecológica e afetiva dos habitantes mais velhos do Xingu, que vieram transferidos do Teles Pires e ainda encontram mecanismos eficazes de perpetuarem essa relação, ainda que à distância. Apesar de sempre ouvir relatos de que algumas famílias do Xingu pensam em retornar assim que se concretizar a demarcação e homologação da totalidade da Terra Indígena Kayabi, as informações que recebia na aldeia Kururuzinho – acerca daqueles que haviam sido transferidos e as relações que ainda mantinham, mesmo à distância, com esse ambiente –, sempre chegavam a mim de maneira um tanto desencontrada e difusa. Contudo, tinha conhecimento de que não eram poucos os velhos a vivenciar o processo de transferência e que ainda manifestavam boas condições de memória e oralidade para passarem adiante suas experiências.

Foi acreditando na afirmação de Milton (2002), de que a memória coletiva se constitui a partir de acontecimentos afetivos, fundados em relações ecológicas, que me dirigi ao Xingu, na confiança de que mesmo passados 40 anos da transferência, os Kaiabi ainda seriam capazes de expressar suas emoções, como se o evento tivesse ocorrido poucos dias antes. Assim, após a quarta visita que realizei à aldeia Kururuzinho, segui diretamente para o parque, a fim de ouvir,

sem intermediários, as histórias e tentar captar a força deste sentimento de ligação com o Teles Pires. A partir das histórias de sobrevivência narradas pelo cacique Atú, relativas à heroica resistência simbolizada pelo desejo de ficar de seu pai Manekú, passei a ter a convicção de que o Teles Pires significa para os Kaiabi muito mais do que um local que ocasionalmente ocuparam ao longo de suas andanças pela Amazônia meridional. Habitar próximos ao Teles Pires e das condições que o ambiente circundante proporciona, não apenas confere sentido à vida dos Kaiabi, mas ainda serve de importante marco diacrítico para identificação étnica do grupo.

Dificuldades na transferência

O motivo principal da minha visita ao Parque Indígena do Xingu, em julho de 2008, foi o de conhecer com mais propriedade, a partir da perspectiva dos Kaiabi mais velhos, as narrativas, sofrimentos e dificuldades enfrentados quando da transferência do Teles Pires, que se iniciou em 1950 e se arrastou até 1973. Logo na minha chegada, fui levado à aldeia Tuiararé, que juntamente com a aldeia Capivara, se constituem nas maiores e mais populosas aldeias Kaiabi do Xingu. A intenção era me apresentar brevemente às principais lideranças que ali vivem, apresentar a proposta do meu trabalho e também já estabelecer um planejamento prévio de quem seriam as pessoas mais indicadas que eu poderia conversar. Logo que comecei a contar sobre a intenção de saber mais sobre a transferência ao Xingu, Makupá, uma das mais influentes lideranças, já me advertiu para tomar cuidado em não acirrar os ânimos a respeito de uma antiga desavença que os Kaiabi parecem nunca ter chegado a um acordo. Ele estava se referindo exatamente ao processo de transferência, incentivado pelos irmãos Villas-Boas, liderado pelo finado Prepori, que até os dias atuais não encontra uma opinião unânime se foi realmente a melhor opção terem deixado o Teles Pires. A questão é que a esposa de Prepori, juntamente com seus filhos e netos, vivem na aldeia Kuarujá e frequentemente enfrentam algum tipo de preconceito por terem convencido os Kaiabi a abandonar sua terra e seus parentes ali enterrados.

Certamente não pretendo aprofundar esse debate ou emitir juízo de valor a respeito da iniciativa empreendida pelos irmãos Villas-Boas. Não me parece

justo realizar qualquer tipo de julgamento de ideologias que nortearam atitudes passadas, fundado em ideologias do presente. Ainda mais porque, como já mencionei no capítulo anterior, os Villas-Boas representavam uma frente de avanço dos ideais progressistas do governo brasileiro, mas apesar disso apresentavam propostas consideravelmente respeitosas – para aquele momento político – no que toca à preservação dos modos tradicionais indígenas e suas culturas. Assim, meu objetivo aqui é muito mais no sentido de descrever as impressões que os Kaiabi tiveram quando foram removidos de suas terras (incluindo a atitude dos Villas-Boas), as dificuldades de adaptação, os tipos de memória que ainda guardam e o sentimento atual que nutrem em relação ao Teles Pires. Assim, creio que não há como alcançar esse objetivo sem discutir minimamente suas próprias conclusões sobre o processo de transferência.

Diante das conversas que tive com os Kaiabi mais velhos no Xingu, o maior descontentamento narrado por eles a respeito da transferência se deu pelo fato de que muitas promessas teriam sido feitas, de que no Xingu eles receberiam tudo de que necessitassem e também poderiam voltar ao Teles Pires assim que desejassem. Desse modo, a opção de ir ao Xingu parecia se configurar como uma espécie de visita de reconhecimento a um local que poderia retirá-los dos maus tratos que vinham sofrendo diante da convivência com seringueiros. Não obstante, muitos estranharam as novas condições e quando descobriram que não mais poderiam retornar, ficaram desapontados, com o sentimento de que foram enganados, sabendo que haviam deixado para trás seus pertences, roças por colher, parentes enterrados e principalmente o ambiente sagrado com o qual estavam acostumados a viver durante séculos. Por outro lado, existem aqueles que afirmam que foi melhor assim, pois os Kaiabi estavam sofrendo muitos abusos pelos seringueiros e a atitude de Prepori e dos Villas-Boas foi fundamental para evitar um grande massacre.

Nesse sentido, dois elementos emocionais fundamentais se destacam diante dos demais, como marcos iniciais na compreensão das dificuldades, dos sentimentos relativos à transferência e da ligação com o Teles Pires:

1. as relações ecológicas e cotidianas que por muito tempo vinham mantendo com o Teles Pires; e
2. a proximidade ou o distanciamento dos parentes.

Ao cotejar as falas dos mais velhos com as descrições ambientais citadas acima, a impressão inicial é que nos primeiros momentos, a sensação de desorientação foi geral, chegando a se acomodar com o tempo, mas em nenhum momento os Kaiabi mais antigos chegam a afirmar que estão completamente à vontade ao Xingu. Como estavam sendo deslocados para um ambiente consideravelmente diferente, que apresenta outra dinâmica hidrológica, assim como distintos sinais da natureza relativos à passagem do tempo e às atividades agrícolas, muitos tentaram retornar, porém sem sucesso.¹³ Quando indagados se ainda manifestam o desejo de retornar algum dia, muitos admitem sentir saudades, mas aguardam a demarcação da Terra Indígena em sua totalidade para tomar sua decisão. Outros dizem que já estão em idade avançada e preferem morrer mesmo no Xingu, junto com seus parentes, apesar de todos serem enfáticos em afirmar que a verdadeira terra dos Kaiabi é o Teles Pires, juntamente com o rio dos Peixes. Associado a este aspecto das relações com a antiga terra, a forte vinculação que os Kaiabi estabelecem com seus parentes que ficaram para trás, vivos ou enterrados no Teles Pires, se apresenta como outro fator importante na desagregação e falta de significados que alguns ainda enfrentam no Xingu. Será, portanto, relacionando esses dois aspectos que pretendo seguir adiante interpretando as falas mais ilustrativas dos velhos Kaiabi, para alcançar uma síntese que considero mais elaborada de como vem sendo trabalhada e mantida viva a memória do antigo ambiente onde costumavam habitar. Gostaria de iniciar com a forma pela qual Tamanaú, da aldeia Ilha Grande, define sua chegada no Xingu e o processo de adaptação, com a tradução de seu filho Siranho:

[Pergunto como foi a sua chegada ao Xingu.] Da primeira vez que eu cheguei, eu arrumei muita confusão com o Cláudio, aí eu fiquei sem saber se ia ficar no Xingu, mas com o tempo eu fui ficando mais calmo, até porque toda a família que tinha tio, primo, vieram tudo pro Xingu também, ficou só meu irmão pra trás. Aí eu pensava, se eu voltar lá pro Teles Pires, eu fico sem parente lá, aí até um tempo eu

13 Cabe aqui lembrar o exemplo de seu Fernando, que hoje habita o Kururuzinho, que resolveu retornar ao Teles Pires sem a autorização dos Villas-Boas, enfrentando uma jornada de quase oito meses na floresta, com sua família, até conseguirem cumprir o percurso de volta.

fui acabei esquecendo essas ideias de voltar. Mas só que hoje, com o falecimento de todos os meus parentes que vieram pro Xingu, eu estou só! Os únicos velhos que tá vivo hoje é o Sikito, que tá lá em baixo, o Maciá e tem também um velho que mora lá no Capivara e o nome dele é Kupeap. Então como hoje só tá meu irmão vivendo lá no Pará, onde a gente viveu, que lá é território do Kaiabi, então hoje eu penso que eu gostaria de morar com meu irmão. Já que eu perdi todos esses parentes que eu tinha, o que eu tô fazendo aqui no Xingu? Então é isso que eu penso hoje, porque quando minha primeira mulher faleceu, eu queria ir embora, só que naquela época o pessoal não deixou eu abandonar o Xingu, mas hoje ninguém me segura mais, porque eu tô cansado de ficar assim, eu quero ficar junto com a família do meu irmão, trabalhar junto, porque todo dia ele fica pedindo as coisas pra mim, semente, eu já preparei as coisas pra levar pra ele, eu quero ficar um tempo lá, um tempo aqui, é assim que eu quero fazer. Chega de ficar só no Xingu, porque já vivi muito tempo aqui no Xingu.

[Pergunto sobre a importância do Teles Pires para os Kaiabi.] Você deve ter prestado atenção. Aqui você não viu nenhuma árvore muito alta e também não viu nenhuma serra. Nós damos o nome pra cada tipo de mato. Nós conhece assim e já vem de muito tempo esses nomes. Não é hoje, não sou eu que estou dando nome. Lá no Pará não existe muita lagoa igual tem aqui e também tem muita sujeira na beira. Lá é o rio e a mata verdadeira chega na beira do rio. A gente dá valor pra aquela região por causa do material que aqui não tem pra gente fazer as coisas. Mesmo pra enfeite e mesmo pra fazer as coisas de uso, lá que tem as coisas que a gente precisa como peneira, fruta nativa que existe lá, aqui não tem, como castanha, siriva, como açai, como cacau, patauá, pupunha. Por aqui, por dentro do mato, você anda e não encontra nada. Aqui por exemplo não tem mel nativo. É por causa dessas coisas que a gente valoriza essa terra, lá a terra é muito boa de plantar. Lá você anda e só encontra o *ka'areté* e a terra preta. Por aqui você encontra mais é daquela terra vermelha e aquele mato sujo que não serve pra fazer nada.

No discurso de Tamanaú, é possível perceber de forma conjunta a importância da ligação com a família e com os materiais que os Kaiabi utilizam costumemente, tanto para artesanato como para atender suas necessidades diárias. Além disso, a busca por frutas ou materiais sempre se configurou como um importante artifício a impulsionar os Kaiabi a se movimentarem e a estabelecerem laços com o ambiente circundante. A madeira da *siriva* (pupunha brava), por sua resistência e elasticidade é a mais apropriada na confecção de arcos, não sendo encontrada no Xingu. A fibra do arumã, utilizada para fazer peneiras, assim como as tinturas para pintá-las, somente são encontrada às margens de igarapés ou em áreas alagadas no Teles Pires. O mesmo acontece com as flechas, con-

feccionadas a partir de uma espécie de bambu, chamado de taquari. As frutas nativas além de serem componentes chave na alimentação, sempre funcionaram como marcos temporais sinalizando as mudanças de estações, diretamente relacionadas ao calendário agrícola.

Merece um relevante destaque a ausência da castanheira no Parque do Xingu. Sempre que perguntava qual o tipo de recurso os Kaiabi sentiam mais falta no Xingu, a castanha invariavelmente era o primeiro item a ser mencionado. Apesar de me chamar a atenção essa constante referência à castanha, não fui capaz, de início, de compreender o valor de viver em suas proximidades. Foi insistindo um pouco mais nesse tópico com os mais velhos que compreendi que além ser a base para muitos alimentos, a castanha se constitui como um dos mais importantes ícones de garantia de que estão habitando sua verdadeira terra.¹⁴ Assim, quando foram transportados a um ambiente sem as frutas nativas, sem a castanha, com limitadas porções de terra preta e diferentes interações com a natureza, os Kaiabi pareciam ter perdido completamente a noção de espaço e tempo, daí o sentimento de desorientação descrito por muitos. Nesse sentido, a família servia como ponto de apoio fundamental, para se situarem conjuntamente em busca de novas relações com um novo ambiente.¹⁵

Num primeiro momento, Tamanaú se sentiu desorientado por estar longe do Teles Pires, mas quando se deu conta de que praticamente toda sua família estava com ele, foi aos poucos aprendendo a viver no Xingu. Ao perceber que, passado o tempo, somente o velho Kuruné sobreviveu e que vivia no Teles Pires, passou a organizar-se para voltar à terra ancestral. O caso da aldeia Ilha Grande é bastante emblemático para compreendermos, como, ao longo dos anos, alguns Kaiabi do

14 Como já mencionado, a castanha significa fruta verdadeira na língua Kaiabi (*ywa'eté*). Os Kaiabi tentaram em algumas ocasiões, porém sem sucesso, trazer mudas de castanheira e arumã para plantarem no Xingu.

15 Após evidenciar esse seu desejo de retorno, em julho de 2009, Tamanaú passou seis meses com seu irmão Kuruné no Teles Pires, nas proximidades da aldeia São Benedito. Nesse período esteve pesquisando locais para abertura de roças novas e para o estabelecimento de sua aldeia tão logo se concretizasse a demarcação. Além disso, levou sementes para diversificar os cultivos de seu irmão e construiu um alojamento, como ponto de apoio para aqueles que estão em trânsito entre a aldeia Kururuzinho e a cidade de Alta Floresta.

Xingu fazem questão de não perderem o elo com o Teles Pires. Retornarei a este exemplo um pouco à frente. Ainda sobre a família, vejamos as impressões de Kaipá (com a tradução de Siranho), que atualmente vive na aldeia Três Buritis e veio transferido após a morte dos parentes, constituindo nova família no Xingu:

Quando eu cheguei no Xingu, eu estava muito triste porque tinha perdido toda a minha família por causa do sarampo. Depois, eu comecei a acostumar e sentir bem aqui, porque aqui tinha remédio, aí eu não conseguia me lembrar mais do lugar onde eu morava porque eu tinha perdido todo mundo. Não ficou ninguém, morreu primo, morreu irmão, morreu tudo mesmo! Por isso que eu nunca pensei em retornar pro Teles Pires. Se eu retornar pra lá, eu não vou encontrar ninguém dos meus parentes, então eu vou ficar por aqui mesmo no Xingu, hoje eu tenho um filho aqui e vou ficar por aqui.

Uma metáfora regularmente acionada pelos Kaiabi para explicar as relações de parentesco, associando a proximidade ou o distanciamentos entre as famílias é a raiz da batata doce (*jetyk*). É como se os Kaiabi estivessem também plantados na terra, juntamente com suas famílias. Nesse sentido, cada família extensa, constituída desde o patriarca mais velho até os primos de primeiro grau, se configura como um nodo da raiz, sendo que todos os nodos derivam de uma origem comum, mas à medida que se distanciam são reconhecidos como parentes com menor proximidade. Em alguma medida os Kaiabi reconhecem que todos são parentes, contudo o sentimento de proximidade está diretamente vinculado ao pertencimento a um mesmo nodo. É a esta metáfora que está se referindo Kaipá, quando afirma que perdeu todos os parentes no Teles Pires e chegou muito triste ao Xingu. Nesse sentido, o caso de Kaipá mostra que o pertencimento à terra não encontra fundamento se estiver desconectado das relações que a família estabelece com o ambiente. A fala de Kaipá se ajusta muito bem à afirmação feita por Milton de que aquilo que aprendemos com nosso ambiente gera em nós certas emoções e influencia a forma como nos aproximamos do ambiente, que influi no que aprendemos com ele, continuamente, de forma cíclica (2005: 34). A presença e intensidade de emoções particulares relativas ao que aconteceu num dado ambiente afeta a facilidade para lembrarmos certas coisas. Em função dos tipos de memórias e as emoções a elas associadas, a conexão entre o parentesco e a terra pode se configurar tanto pelo aspecto da afirmação territorial, como pela rejeição no caso específico de Kaipá. Assim, quando conseguiu

novamente se estabelecer num nodo familiar, passou a encontrar algum sentido em viver no Xingu. Por outro lado, o seu desejo de não mais retornar ao Teles Pires, em função das más recordações, mortes e sofrimentos que vivenciou neste ambiente, parece evidenciar a uma disposição emocional distanciadora.¹⁶

Para alguns, as recordações do Teles Pires não são boas; para outros, a ligação emocional que mantêm durante sua vida cotidiana é fundamental para conferir sentido ao mundo. Apesar de possuírem a base do parentesco para buscarem novas relações ecológicas com o Xingu, para alguns mais velhos a memória coletiva das relações emocionais estabelecidas no Teles Pires parece difícil de ser apagada. É esta a impressão que tive com o depoimento de Miarakaiá, atualmente vivendo na aldeia Tuiararé:

Eu mesmo quando cheguei aqui, não me acostumei não, ficava pra lá e pra cá, ficava muito triste, meio sem rumo. Até que a finada mãe da minha esposa chegou pra mim e falou que aqui é diferente mesmo de lá do Teles Pires. Aí eu morei um tempo lá na aldeia Ilha Grande, aí eu fui acostumando. Mas não é assim acostumar, acostumar mesmo, na verdade a gente vai aprendendo a viver. Porque aqui não tem quase nada, lá no Pará tem muita coisa, lá você anda um pouquinho e já encontra muita coisa. Aqui mesmo quase não tem nem mato, é muito cerrado, o mato é muito baixo e a única coisa que tem é esse coquinho aqui, o tucum. Lá tem muita fruta, por isso que o pessoal que veio pra cá primeiro naquela época do Orlando não se acostumou pra cá e queria voltar, mas aí não deixaram eles voltar não, eu mesmo queria voltar, mas ele não deixou não. Eu não tenho muito parente aqui, o único que eu tenho é meus parentes lá no Ilha Grande, não tenho mais nada. Lá no Teles Pires tenho o meu filho e também tenho muito parente enterrado.

Diante das experiências de inúmeras pessoas que habitaram o Teles Pires ao longo dos anos, as relações ecológicas que seus ancestrais estabeleceram servem de base não apenas para sua sobrevivência material, mas para a definição dos movimentos diários no envolvimento imediato com o mundo. Assim, mesmo tendo consciência de que a paisagem do Xingu não é parecida com a paisagem do Teles Pires, os Kaiabi vêm tentando seguir suas vidas de modo a estarem sempre se adaptando às novas condições que o Xingu lhes proporciona. Contudo,

16 Sobre as relações que os Kaiabi estabelecem com a morte, pude perceber que nem todos seguem um mesmo padrão. Se, por um lado, alguns preferem viver próximos de seus parentes enterrados, outros preferem mudar-se para guardar uma certa distância.

seguimos a inspiração de Ingold de que a vida humana é um processo envolvido na passagem do tempo, que conseqüentemente está inserido na formação das paisagens vividas pelas pessoas. Para ir além das abordagens naturalistas que consideram a paisagem como uma entidade externa e neutra às atividades humanas e das aproximações culturalistas de que cada paisagem se configura aos moldes simbólicos particulares de organização do espaço, relembramos nosso objetivo em descrever essas relações de um modo mais próximo do dia a dia vivido pelas pessoas, por meio da perspectiva do *dwelling*. É por essa razão que a paisagem no sentido que estamos usando de *taskscape* é entendida como uma espécie de “registro duradouro” – nas palavras de Ingold – de que as vidas e os trabalhos de gerações passadas ali habitaram e deixaram sua marca para aqueles habitantes mais recentes (2000: 189).

Não é segredo que os Kaiabi vêm conseguindo com sucesso considerável se perpetuar e já podem ser considerados a etnia mais populosa do Parque do Xingu, com uma reconhecida história de adaptação ao ambiente. No entanto, apesar de terem se “acostumado”, Miarakaiá é bem enfático ao afirmar que não é o mesmo sentimento que tinha quando vivia no Teles Pires. Como ele mesmo diz: os Kaiabi estão “aprendendo a viver”. Por essa razão não devemos confundir a concepção mais evolutiva de “adaptação” e ocupação com aquela que mais nos interessa aqui de “habitação” e relacionamentos emocionais com um dado ambiente. Nesse sentido, certos elementos perceptivos da paisagem ainda aparecem com relativo destaque sempre lembrando aos Kaiabi de que sua verdadeira terra não é ali, como é o caso das diferenças de configuração entre o cerrado do Xingu e as florestas altas e fechadas do Teles Pires. Além das relações com os chamados materiais da floresta, com as frutas nativas, a terra preta e o parentesco, a ligação com certos elementos da paisagem característica do Teles Pires também foi e ainda é um importante complemento a ser sentido pelos Kaiabi que vivem no parque. Também destaco um breve comentário de Miauí, filho do finado Kupekani, que veio para o Xingu ainda adolescente e ressalta alguns aspectos perceptivos interessantes da falta que sentia do Teles Pires, evidenciando que a paisagem, diferentemente do espaço, é qualitativa e heterogênea:

Quando eu cheguei aqui, o Xingu era muito estranho pra mim. O que eu mais estranhei é que aqui não tinha cachoeira. Aí eu andava assim, meio perdido procurando

cachoeira, mas só achava praia e mais praia. Aqui também tem muito lago. Lá não, lá tem muita cachoeira, tem a zoada da cachoeira que você ouve, tem vários bichos fazendo barulho no mato e aqui quase não tem.



Se até aqui foram apresentadas algumas falas de pessoas relacionando as dificuldades enfrentadas após a transferência, bem como as diferenças mais sentidas entre os ambientes do Teles Pires e do Xingu, relacionando os aspectos ecológicos com o parentesco, parece-me importante também destacar conclusões de uma influente liderança indígena a respeito de todo esse processo. Nesse sentido, o aspecto emocional e perceptivo das relações ecológicas não será deixado de lado, mas uma abordagem mais distanciada e crítica do indigenismo atual também poderá nos auxiliar a compreender de que maneira os Kaiabi mais experientes na condução das associações indígenas vêm articulando todas essas dificuldades e lutando na arena política mais ampla para equacionar essas questões emocionais e políticas, a fim de defender os interesses do grupo como um todo. Vejamos a fala de Makupá, duas vezes presidente da Associação Terra Indígena Xingu (Atix), que sempre admitiu uma ligação especial entre os Kaiabi e o Teles Pires, realizando uma síntese bem elaborada da atuação dos Villas-Boas junto aos Kaiabi, da criação do parque e da política indigenista atual:

Avaliando a história e o trabalho do Orlando por um lado, ele salvou mesmo os Kaiabi. Com a chegada do seringueiro e gateiro, esses brancos chegaram junto com a doença e não tinha como proteger os índios da doença, por isso eu acho que ele fez um trabalho importante, mas ele não fez um trabalho completo. Se ele tivesse feito um trabalho completo talvez seria mais bonito, né? Quando eu falo que o trabalho dele não foi completo é assim. Se o Orlando tivesse feito pesquisa sobre recursos naturais daqui, talvez ele teria colocado certas áreas dentro do Parque que tem castanha, por exemplo. Se ele tivesse feito esse levantamento, talvez ele pegasse a cabeceira do Peixoto pra colocar dentro do Parque, por causa da flecha e da *siriva* também, né? As abelhas nativas também, elas ficam nesse meio entre Xingu e Teles Pires. Se ele tivesse feito essa pesquisa a gente não estaria passando essa dificuldade de hoje. Pra fazer melhor ainda, se Orlando tivesse pensado de não tirar os Kaiabi de lá, de demarcar a área lá mesmo, talvez era mais completo ainda e a gente ia se sentir a vontade hoje. Então a gente pensa que eles fizeram um bom trabalho, mas não foi o trabalho completo. Igual eu falo pro pessoal da Funai hoje, pra Funai demarcar uma Terra Indígena hoje, a Funai deveria estudar a cosmologia daquela área primeiro, mas vai lá e demarca de qualquer jeito e aí quem descobre é a gente. Aí fica

muita coisa de fora e pra você ter que ficar pedindo autorização pros fazendeiros toda hora é muito ruim. Pedindo autorização pra entrar numa coisa que é sua, o que é pior ainda! É assim que eu fico olhando o trabalho do Orlando. Ele fez coisa boa pra gente, ele trouxe o pessoal da Escola Paulista de Medicina pra dar vacina na gente, desde de 1961 que eles estão aqui dando vacina pra gente. Com certeza a gente não tem como saber o que ia acontecer se a gente tivesse ficado por lá, mas a gente fica observando, como é que o pessoal do Pará está vivo até hoje? Por que não a gente também estaria vivo se estivesse morando lá? Mas isso é uma dúvida que vai ficar pra sempre. Mas a nossa briga no Xingu agora é pegar essa parte do rio Arraias, até a BR. O parque mesmo não era pra pegar aquela parte do Diauarum, aí aumentaram o parque porque acharam Txicão, acharam Suyá, Juruna, Kaiabi, Kayapó e ainda teve os Panará que não estão mais aqui. Não sei se você sabe a história do Diauarum, porque o Diauarum era acampamento dos brancos, aí depois que saíram os brancos e aumentaram o parque, senão ia ficar só aquela parte do alto mesmo, lá já estava virando uma vilinha. Aí foi há quatro ou cinco anos atrás que um fazendeiro estava tentando tomar essa terra da gente na justiça, mas aí não sei o que é que deu...risos. Então é assim que a gente fica avaliando, porque tudo bem, tudo bem que o Cláudio trouxe a gente pra cá, mas a gente vem sendo ameaçado pelos outros povos do Xingu, vem sendo criticado, porque muitas vezes quem trabalha mais na fiscalização, quem fiscaliza os invasores são os Kaiabi, Juruna e Suyá e muitas vezes a gente recebe crítica do pessoal daqui. E outras vezes é com projeto de turismo e a gente fala que turismo não tá na hora, vamos deixar isso pra depois e eles falam: “Quem manda aqui somos nós, vocês não são daqui!” É uma palavra ofensiva ouvir esse tipo de coisa! Será então que a gente tem que continuar por aqui ouvindo essa conversa? Muitas vezes a gente ouve umas conversas bem construtivas nas reuniões dos povos do Xingu, mas quando sai, o pessoal vira as costas e começa e destruir tudo. E a gente fica, pô como é que nós vamos viver, vamos continuar assim? A gente fica pensando, pô a gente tá aqui brigando pelas coisas dos outros, pra proteger as coisas dos outros, mas eles mesmo não procura agradar, agradecer, será que não é melhor a gente começar a brigar por aquilo que é nosso? Essa é uma coisa que deixa a gente bem chateado.

Um ponto chave a ser destacado no discurso de Makupá é quando diz que se tivesse havido a demarcação de uma terra para os Kaiabi, no Teles Pires, à época da transferência, hoje eles se sentiriam à vontade. Esse me parece um aspecto que resume muito bem a sensação de muitos Kaiabi vivendo hoje no Xingu, que apesar de terem sido protegidos dos contatos nocivos e doenças dos brancos, além de terem recebido um tratamento médico de boa qualidade ao longo dos anos, é como se ainda faltasse algo para se sentirem à vontade. Esse algo a mais, que passa despercebido a observadores menos atentos, encontra-se estritamente

fundado nas relações ecológicas emocionais constituídas na prática e no dia a dia vivido com o Teles Pires. É precisamente esse tipo de reconhecimento da ligação entre ambiente e pessoas que vem sendo cobrado por Makupá junto aos órgãos oficiais, que seja considerado nos processos de identificação e demarcação. Trata-se de uma crítica com fortes elementos da ligação territorial que os índios estabelecem com seu ambiente a ser inserida nos procedimentos atuais da política indigenista desenvolvida pelo órgão oficial, que ainda trata a multiplicidade étnica do Brasil a partir do viés de índio genérico. De fato, os Kaiabi reivindicam a ampliação de uma parte do Parque do Xingu, relativa ao rio Arraias, que foi considerado um marco importante quando da sua chegada, além de possuir solos de terra preta propícios para suas culturas. E ainda, outra atitude que também estimula os Kaiabi a considerarem seriamente a mudança de volta ao Teles Pires, além do aspecto da ligação ecológica, são as desavenças com os povos do alto Xingu, que insistentemente atribuem aos Kaiabi a condição de forasteiros no Parque.¹⁷

Expedições

Outro aspecto marcante para acessar a memória territorial dos mais velhos no Xingu diz respeito aos antigos locais de habitação dos Kaiabi no médio curso do Teles Pires. Apesar de todos os Kaiabi dessa porção do Teles Pires terem sido transferidos ao Xingu, esse foi um ponto que constantemente se sobressaía nas conversas, quando eu perguntava sobre as antigas aldeias. A impressão que tive é que meus interlocutores sentiam-se mais animados e um tanto orgulhosos em saber dizer os nomes dos lugares que outrora faziam parte de sua vida diária no relacionamento com o ambiente em que viveram. Parece-me que exatamente em função da força de ligação que os relacionamentos ecológicos emocionais estabelecem na fixação das pessoas e na constituição de um mundo de significações e regularidades, muitos tinham condições de enumerar vários lugares de importância, mesmo sem terem qualquer tipo de contato com o Teles Pires

17 Frequentemente, quando ocorre alguma morte inesperada entre os Kaiabi, é comum acusarem as etnias do Alto Xingu de terem lançado algum tipo de feitiçaria, em função de um mal-entendido político ocorrido.

após mais de 40 anos. Em realidade, pude compreender que até hoje os mais velhos fazem questão de não permitir que essas informações se percam e buscam sempre, em ocasiões oportunas, contar essas histórias aos mais novos, das idas e vindas dos Kaiabi pelo médio Teles Pires, desde quando podiam caminhar sem restrições, até os momentos mais difíceis no convívio com seringueiros, que culminou na transferência para o parque. Foi exatamente ouvindo essas histórias e se relacionando à distância com o ambiente imaginado do Teles Pires, que alguns Kaiabi de meia idade resolveram tomar a interessante iniciativa de empreender expedições aos locais ancestrais, em busca de vestígios de aldeias, capoeiras, lugares sagrados, materiais, recursos, pontos de caça/pesca e dos antigos postos do SPI.

O principal líder das expedições ao antigo território vem sendo Mairawê, filho de um dos companheiros que vieram com Prepori logo no primeiro grupo que se estabeleceu no rio Arraias para preparar o terreno e organizar as roças para os demais Kaiabi que estavam por chegar. Mairawê praticamente não tem memória do ambiente do Teles Pires, pois contava com seis ou sete anos quando veio para o Xingu. Contudo, foi ouvindo as histórias contadas pelos mais velhos, reconhecendo a carência de materiais que o Xingu apresenta diante das demandas dos Kaiabi, que foi aos poucos se interessando em conhecer os locais narrados e saber em que situação de conservação encontram-se atualmente. Com sua iniciativa, resolveu coletar as informações sobre os pontos de maior importância, em seguida organizou os mais velhos que tinham condições de viajar e procurou estabelecer uma parceria com o Instituto Socioambiental (ISA), a fim de viabilizar a logística necessária para um primeiro reconhecimento dos locais de antiga morada dos Kaiabi. Dessa forma, ele explica esses locais antigos e as expedições:

Isso é uma história muito longa, mas sobre as aldeias antigas nós ainda estamos pesquisando. Quando foi no ano de 1995, a gente fez uma expedição lá na região de Sinop. Ali tem uma cachoeira grande, fica pra baixo um pouco daquela estrada que vai lá pra Juara. Em 1995, nós descemos ali e fomos descendo o Teles Pires, o nome dessa cachoeira na língua é “*makupá'iam*”. Ali você subindo mais umas duas horas de barco rio acima, você chega na aldeia final, onde era aldeia dos Kaiabi, aí você vai descendo e aí começa as aldeias. Tem também uma cidadezinha que chama Nova Canaã, tem uma estradinha que corta o rio Teles Pires, que vai pra Novo Horizonte,

então todo esse território era ocupado por Kaiabi, mas falta a gente pegar essa informação, pra saber onde que teve aldeia, a população, mas isso é uma coisa que está sendo levantada. Então no momento eu não tenho condição de falar pra você cada aldeia. Mas eu tenho uma ideia do tamanho da área ocupada pelos Kaiabi, a gente imagina uma área entre 3 e 4 milhões de hectares, que vai desde o Teles Pires, lá em cima até o Tatuí. Esse tamanho aí é pra você ter uma ideia. Da população eu não sei dizer muito bem.

Pela descrição da extensão da área habitada pelos Kaiabi, anteriormente ao contato mais intenso, é de se imaginar que deveriam ficar meses caminhando na mata, seja em expedições guerreiras, fazendo pesquisas ou mesmo para visitar parentes mais distantes. Para se orientar, deviam saber muito bem os nomes de cada curso d'água que corta o Teles Pires, bem como outros acidentes geográficos. De fato, pelo depoimento de várias pessoas, existia uma verdadeira rede de topônimos interconectados que serviam tanto para os Kaiabi saberem que estavam em seu território, como para orientá-los nas longas caminhadas que estavam acostumados a realizar. Contudo, o tipo de orientação proporcionado por esses mapas é bem distinto dos moldes providos pelos mapas cartográficos convencionais. Nesse sentido, que os mapas mentais produzidos ao longo das caminhadas estão necessariamente implicados em sua forma de vida, não podendo ser compreendidos e executados fora dessa relação de *affordances*, que o ambiente oferece ao seu habitante. Trata-se da distinção já indicada que Ingold apresenta entre *wayfinding* e *navigation*. Recuperando algumas ideias de Gibson, temos uma aproximação de Ingold, sobre como se constituem e operam os mapas elaborados ao longo de uma vida de caminhadas:

Considerando nossa percepção do ambiente como um todo, o que mais isso significa senão o resultado de uma observação de uma vida ao longo dos caminhos que nós tomamos? É isso que Gibson quer dizer quando afirma que perceber o mundo a partir de um intervalo temporal, e ao longo de um conjunto contínuo de caminhos, é equivalente a percebê-lo como se estivéssemos em todos os lugares ao mesmo tempo (2000: 227).¹⁸

18 Tradução livre; no original: “As for our perception of the environment as a whole, what else can this be than an outcome of a lifetime’s observation along all the paths we have taken? This is what Gibson means when he asserts that perceiving the world over a sufficient length of time, and along a sufficiently extended set of paths, is tantamount to perceiving it as if one could be everywhere at once.”

No sentido de adotarmos a ideia de que esse tipo de mapas mentais está estreitamente relacionado à indexação de movimentos e vice-versa, devemos distinguir inicialmente que o senso de onipresença implicado na afirmação de Ingold em nada se aproxima daquele referido na chamada visão panorâmica (*bird's-eye-view*) ou na concepção de fronteiras rigidamente demarcadas. A sensação do ambiente percebido como um todo, na acepção apresentada por Merleau-Ponty e Gibson, não necessita de um desprendimento do solo. Pelo contrário, só é alcançada ao longo de linhas e caminhos que constituem um ambiente significativo, através das constantes idas e vindas das pessoas nas condutas práticas de suas vidas. Em conversa com João (aldeia Tuiararé), que também habitou o médio Teles Pires, consegui coletar pelo menos 30 nomes de lugares batizados pelos Kaiabi, sempre associados ao cotidiano vivido das caminhadas e seguindo algum tipo de característica ambiental peculiar que possuía. Assim, à medida que as caminhadas eram realizadas, lugares nomeados e histórias contadas, imagino que era possível se ter uma ideia precisa de qual era o território sob influência dos Kaiabi, num dado momento. Esses mapas sempre têm fronteiras, em alguma medida, que separam o espaço interno, repleto de linhas tortuosas, de um espaço externo com linhas retas ou ausente de linhas. Foi em busca desses lugares que Mairawê e seu grupo foram atrás. Um dos principais convidados e orientadores de Mairawê, foi seu irmão mais velho Uararu, que tem boas recordações do Teles Pires e nos oferece um depoimento bastante emocionado após reconhecer os locais de habitação antiga, porém praticamente devastados pela ação dos fazendeiros (com a tradução de Siranho):

Quando eu vim a primeira vez pro Xingu, eu estranhei muito, não gostava daqui, ficava muito tempo pensando na minha aldeia. Aí depois de muito tempo meu irmão organizou essa expedição pra gente visitar o território da gente, onde eu vi umas coisas muito tristes, fiquei muito emocionado, senti e vi muita coisa. Eu sei muito bem onde eu morei e onde eu vivi, porque eu vim pra cá já adulto e fiquei muito triste de ver esse lugar todo destruído pelo caraíba. Eu conheço cada ponta, cada ilha, eu lembro de tudo. Quando eu retornei pra cidade de Sinop, eu lembro bem onde tá a cidade de Sinop, ali tudo era moradia de Kaiabi.

E também a narrativa de Machado, filho do finado Jurumuk (Cuiabano), sendo que pai e filho estavam presentes na expedição, também auxiliando a encontrar os lugares e suas impressões:

Então, aquele dia eu falei com você que foi em 1995 que eu estava no grupo de Kaiabi que estava fazendo pesquisa. Os Kaiabi programaram uma viagem quando meu pai ainda era vivo, aí juntaram muitos velhos pra fazer essa viagem seguindo o Teles Pires. Tava o Maciá, um outro que faleceu, o Joaquim e todos esses velhos que moravam nessa região, pra procurar aldeia antiga, pra mostrar que a terra do Kaiabi era ali mesmo. Aí começou em Sinop, onde agora é Sinop, porque antes não tinha nada, era tudo mato. Foi até Nova Canaã, até o Peixoto, até chegar em Alta Floresta. Até onde eu vi, esses lugar tudo era morada de Kaiabi, ali era nossa terra mesmo. Aí depois que foi chegando os seringueiros e outras pessoas, a nossa terra foi se acabando. Nós vimos que tinha muita capoeira, tinha sinal de que tinha aldeia, porque aqueles esteios ainda estavam inteiros. Tinha uma aldeia bem grande no Teles Pires, onde eles fizeram a festa (*Jowosi*). Isso fica mais ou menos descendo um pouco onde tem aquela ponte que desce pra Juara, num lugar que a gente chama de *makupa'iam*, que é onde a ponte atravessa. Era naquele lugar que os índios iam buscar o peixe, porque no remanso a água roda assim certinho, aí dava pros índios pegar o peixe e ali dava era muito peixe. Ainda tinha muita aldeia pra cima ainda, mas nesse lugar era muito bom pra matar peixe. Mas antes de 1995, o pessoal do Exército jogou bomba e ficou muito ruim de pescar.

[Pergunto sobre outros lugares e aldeias.] Tem a aldeia do velho Prepori (do lado esquerdo de quem desce), chama *Jiatytá*, que quer dizer aquele caramujo, que tinha muito lá na capoeira, essa aldeia dele ficava uns dois dias de viagem, descendo a partir do *makupa'iam*, a aldeia ficava na beirada do rio mesmo, a gente pousou lá. Foi de lá que vieram as sementes pra plantar as roças no rio Arraias. Antes dessa aldeia tem uma outra que chama *Tukanur'y*, que é uma aldeia muito grande, que é o nome de um córrego, ficava a direita, quando você vai descer o rio. Tinha muita aldeia, assim, uma de frente pra outra, mas tinha três que eram maiores e devia ter muito Kaiabi morando. Tinha outras aldeias menores, mas eu fiquei muito triste, fico muito emocionado de chegar lá e ver que era tudo terra dos nossos parentes. Pelo jeito das casas, a forma como estavam as capoeiras, não tenho dúvida de que era morada dos Kaiabi. Tinha também uma aldeia que era do meu pai, que chamava *Mussissim*, que é aquela doença que deixava a pele branca. Era lá que o finado meu pai morava, tinha muita gente lá. Então nesse *Mussissim*, foi de lá que a gente saiu, pra vir pro Xingu, porque ali é Nova Canaã, agora é uma fazenda, mas não deu pra descer mais. Nós fomos de barco e ficamos 15 dias fazendo essa pesquisa. Então quando o branco fala que o índio está roubando a terra, eu vejo que não é verdade que o índio está roubando. O branco é que vai tirando o mato todo e rapidinho. O Batelão a gente já perdeu e virou tudo fazenda, o rio dos Peixes é muito pequeno, então a área Kaiabi mesmo, onde os antigos moravam é lá no Kururuzinho.

Por certo a referência atual dos Kaiabi para fazer menção às últimas aldeias no Teles Pires, é a cidade de Sinop. De fato essa cachoeira chamada de *maku-*

pa'iam se configurava como o lugar mais ao norte que haviam alcançado e se estabelecido, fugindo dos avanços dos seringueiros que vinham do sul. É de se imaginar, portanto, que o território considerado sob sua influência, ou sua região, estava inserido numa espécie de polígono definido por três pontos principais de referência: *makupa'iam*, rio dos Peixes e o baixo Teles Pires, até o salto Sete Quedas e posteriormente a cachoeira Rasteira (cf. Mapa 6, no Capítulo 2). Era, portanto, no interior dessa região que as jornadas eram estabelecidas, as linhas eram traçadas, as histórias contadas, os lugares nomeados e as emoções ecológicas podiam fluir juntamente com os significados que davam vida àquele ambiente. Esse modo lateral de integração, em contraste com a visão panorâmica, pressupõe a não existência da separação convencional entre mente e corpo, para que o organismo percebido na sua totalidade pudesse se mover com segurança de um lugar a outro (*knowing as you go*), numa rede de lugares conectados por caminhos sempre significativos (Ingold, 2000: 227).

O conceito de natureza sagrada é desenvolvido por Milton, no sentido de algo espontaneamente conectado à vida para algumas pessoas, em oposição à visão moderna otimizadora, em que a terra é um objeto inerte e separado dos homens, possuindo valor somente para se vender ou explorar economicamente (2002: 96). Reconhecer a natureza como sagrada, significa admitir que certos seres humanos somente encontram sentido e padrão, unidade e coerência em suas vidas, relacionando-se de modo ativo e engajado, em função dos trajetos e das jornadas realizados por gerações passadas, conduzidos pelo sentido de empatia contextual com seu ambiente. Tal processo não depende da razão, contudo é uma atividade mental, mas não racional essa ideia de coletar informações do ambiente. É nesse sentido que Milton afirma que: “*we anticipate what we perceive*” (idem: 100). Entendo, portanto, que não é por outra razão senão seguindo vestígios dessas linhas que os Kaiabi estão em busca de vivenciarem a situação atual de sua terra sagrada, mesmo que isto venha a lhes trazer uma dose razoável de sofrimento. Percebo que é a partir desse sofrimento que vêm reunindo forças para se conectarem novamente ao sentimento de pertencimento a um ambiente comum e se aliarem a seus parentes no Teles Pires e no rio dos Peixes para lutarem pelos esparsos pedaços de terra que ainda restam conservados do território que reconhecem como verdadeiramente seu. Os Kaiabi constantemente fazem

referência ao caso dos Panará para continuarem lutando pela preservação de suas terras ancestrais e pelo retorno de algumas famílias ao Teles Pires após a demarcação integral da reserva.¹⁹ Destaco ainda que outra expedição foi realizada no ano de 2005 com propósitos muito semelhantes no córrego Batelão, quando os Kaiabi mais uma vez se decepcionaram ao perceberem que um de seus locais mais sagrados está praticamente tomado por fazendas e projetos de agropecuária. Em junho de 2008, ainda sob a liderança de Mairawê, os Kaiabi fizeram uma curta incursão no Teles Pires, pouco acima de Sinop, em busca de vestígios do antigo Posto Pedro Dantas, mas tiveram de retornar antes de obterem algum resultado mais conclusivo.

Ilha Grande

Foi na aldeia Ilha Grande que estabeleci, por assim dizer, minha base enquanto estive no Xingu. Como já mencionado, os objetivos centrais da visita estavam voltados para as impressões dos mais velhos, relativas à memória afetiva que nutrem em relação ao Teles Pires. Pelas informações de meu acompanhante Machado (outro Machado), que se mudou do Xingu para o Kururuzinho havia quatro anos, seu pai, o velho Tamanaú, demonstrava permanecer com uma forte ligação emocional com o baixo Teles Pires. Juntamente com Machado outros quatro Kaiabi, entre filhos e netos de Tamanaú mudaram-se nos últimos anos para o Teles Pires, em busca de ali constituírem família, mas também com o propósito de habitarem a chamada terra verdadeira dos Kaiabi. Enquanto fazia pesquisa no Kururuzinho este foi um aspecto que começou a chamar minha atenção e me interessei em compreender se existia algum tipo de força incentivadora que partia do Xingu e impulsionava os Kaiabi a se interessarem por este ambiente, mesmo tendo nascido e crescido fora dele. Depois de insistir nes-

19 Essa luta pela garantia de direitos territoriais baseada em relações ecológicas e afetivas dos Kaiabi não é única. Os Panará, que até a década de 1970 habitavam as imediações do rio Peixoto de Azevedo, foram transferidos para o Xingu por ocasião da construção da BR-163 e em situações muito similares aos Kaiabi. Após mais de duas décadas de lutas, pois que não se acostumaram com o ambiente do Xingu, conseguiram, em 1996, o direito de voltarem para suas terras de habitação anterior à transferência, além de receberem uma indenização do governo federal pelas mortes e sofrimentos que passaram, em 2003.

se assunto com os migrantes do Xingu, pareceu evidente que a força evocativa das narrativas e comportamentos do velho Tamanaú é o grande motor que vem estimulando os Kaiabi da aldeia Ilha Grande a se voltarem para o Teles Pires. Foi então pela proximidade com seu filho Machado e pela oportunidade de ouvir suas narrativas, que resolvi me instalar na aldeia Ilha Grande, para procurar compreender as razões e significados implicados nesse movimento de histórias, emoções, materiais, pessoas, enfim.

Logo na primeira reunião que fizemos com a comunidade da aldeia, Siranho, o cacique e filho mais velho de Tamanaú, interpelou-me com a seguinte frase: “Aqui no Xingu é bom de viver, tem peixe, tem caça, tem terra pra gente plantar, tem alguns materiais, mas o problema é que nossas histórias não são desse lugar”. O que se pode depreender num primeiro momento dessa frase é que os Kaiabi da aldeia Ilha Grande sentem que as relações que estabelecem com o ambiente do Xingu não estão completas, dado que se apresentam apenas no âmbito de sua reprodução material. É um exemplo que parece se encaixar muito bem na distinção que Ingold faz entre ocupantes e habitantes. Por ocupante, Ingold se refere àqueles seres que tomam seu lugar no mundo a partir de um espaço previamente preparado para que as populações cheguem e ali se acomodem, como foi caso da transferência ao Xingu. Insatisfeitos com essa condição, os Kaiabi da aldeia Ilha Grande sentem a necessidade de viver num ambiente em que suas histórias façam sentido. Seguindo este anseio de Siranho, podemos reconhecer que o poder das histórias de conectarem um determinado espaço com o tempo dos antigos habitantes, fornece não apenas o sentido de pertencimento, mas as orientações e a dinâmica para se levar uma vida de significados. Segundo Ingold:

Geralmente existem contextos narrativos nos quais as pessoas descrevem as jornadas que fizeram ou que foram feitas por personagens mitológicos, frequentemente com o propósito de proporcionar direções que os outros podem seguir ao longo dos mesmos caminhos (2006b: 25).²⁰

20 Tradução livre; no original: “*These are usually contexts of storytelling in which people describe the journeys they have made, or that have been made by characters of legend or myth, often with the purpose of providing directions so that others can follow along the same paths*”.

Podemos entender por contraste, que o habitante é aquele que participa de dentro, deixando sempre sua trilha de vida, contribuindo para a tessitura de sua realidade ambientalmente situada e buscando seguir as trilhas deixadas por seus antepassados. Se o ocupante está apenas preocupado em se alojar num espaço determinado, o habitante não consegue se sentir à vontade se não for capaz de estabelecer relações ecológicas emocionais com seu ambiente, fundamentadas, sobretudo, nas histórias e narrativas a respeito dos lugares. Entendo que é por essa razão que Makupá e Siranho afirmam que alguns Kaiabi não se sentem à vontade como ocupantes do Xingu e também se sentem incapazes de habitá-lo e aprender com ele, pois suas histórias são de outro lugar.

Quero aproveitar o caso da aldeia Ilha Grande para apresentá-lo como um exemplo contrário aos modelos separatistas, que descrevem a relação entre pessoas e mundo de modo que não somos nós que pertencemos ao mundo, mas o mundo que nos pertence, ou que o mundo não nos circunda, mas ele está sob nossos pés. Se até aqui já mencionamos a importância que existe nas frutas e materiais que ficaram para trás no Teles Pires – como a castanha principalmente –, no ciclo das estações e das roças, ou nos elementos perceptivos da paisagem, destaco agora o poder das histórias contadas pelos mais velhos a respeito dos lugares por eles habitados, no sentimento de pertencimento, que parece funcionar como uma espécie de liga, capaz de conectar as pessoas diretamente ao ambiente em que vivem, afastando-se definitivamente do modelo dual que separa em lados opostos pessoas e natureza. O mais interessante no caso da aldeia Ilha Grande é que tal sentimento de pertencimento vem se estabelecendo ao longo dos anos, mesmo naqueles que jamais tiveram a oportunidade de pisar no Teles Pires. Não acho que seja o caso aqui de reproduzir as histórias que Tamanaú vem contando a seus filhos e netos ao longo dos anos, principalmente porque fazem sentido apenas no contexto narrado para os Kaiabi que participam e possuem categorias próprias, que os permitem dar um salto imaginativo de um ponto a outro. Cabe, contudo, enfatizar que se tratam das histórias míticas da criação dos Kaiabi, das outras etnias, dos animais, histórias de pajés, casos pitorescos, além de eventos mais recentes relativos ao contato com seringueiros, que aderem aos mitos num mesmo nível de veracidade, para constituir uma rede de significação territorial, fundada

no ambiente do baixo Teles Pires. Acredito, pois, que o que mais nos interessa aqui é reconhecer os efeitos dessas narrativas nas relações práticas que os Kaiabi da aldeia Ilha Grande vem desenvolvendo com o ambiente específico do baixo Teles Pires.

Uma breve recapitulação. Anteriormente mencionamos dois fatores fundamentais para conectar os Kaiabi ao Teles Pires: relações ecológicas e relações de parentesco. Procuramos demonstrar que os dois parecem operar em condições de igualdade na fixação das pessoas, bem como na elaboração de significados e de uma vida de regularidades num dado ambiente, seguindo o padrão característico de habitação dos Kaiabi. Também defendemos que para se alcançar relações estáveis entre os Kaiabi e seu ambiente os dois elementos devem sempre estar presentes. No Xingu, por exemplo, temos o parentesco, mas não temos as relações ecológicas fundadas na prática vivida pelos ancestrais, logo existe o sentimento de que algo está faltando. No caso da memória dos mais velhos, temos como recuperar essas relações, mas não existe mais a possibilidade de ocuparem o médio Teles Pires, uma vez que todos foram removidos e sua antiga terra já está praticamente convertida em fazendas. Destacamos como um terceiro elemento complementar que fornece a liga para essas relações, as histórias dos lugares e das jornadas, que se constituem em verdadeiras teias de relacionamento entre humanos e não humanos, conferindo o sentido de unidade a uma região. Pois bem, a conclusão a que podemos chegar é que no caso da conexão que existe entre a aldeia Ilha Grande no Xingu e a aldeia Kururuzinho no Teles Pires, esses dois elementos juntamente com o complemento das narrativas se encontram presentes e vem propiciando um fluxo cada vez maior de pessoas a se interessarem pelo baixo Teles Pires. O velho Kuruné, como chefe de uma família extensa, fornece a base do parentesco (o nodo da raiz da batata), além de sempre que possível estar mantendo contatos com seu irmão Tamanaú, seja enviando materiais ou contando as histórias mais recentes. Por sua vez, Tamanaú mantém viva a memória de seus filhos e netos a respeito da importância dessa terra para os Kaiabi e sempre os incentiva a visitarem seu tio avô (que no idioma Kaiabi também é chamado de avô). Não é por acaso que vem crescendo os intercâmbios maritais entre as duas aldeias, com a fixação das novas famílias ocorrendo invariavelmente no

Kururuzinho. Na aldeia Ilha Grande, a ansiedade para que seja concluída a demarcação da Terra Indígena Kaiabi é claramente visível, sendo que já existe um projeto, com lugar definido, para instalarem na totalidade esta aldeia no Teles Pires.²¹

Foi então que algumas respostas dadas às minhas perguntas por aqueles que haviam se mudado para o Kururuzinho começaram a fazer sentido. A partir das perguntas que formulei aos Kaiabi mais velhos que vieram transferidos do Teles Pires, perguntei aos Kaiabi filhos e netos de Tamanaú, que vieram do Xingu ao Kururuzinho, as seguintes questões:

- a. Foi muito difícil sua adaptação no Teles Pires, estranhou muito quando chegou?
- b. Qual a sua sensação quando chegou no Teles Pires pela primeira vez?

Como os dois ambientes eram novidade para os recém-chegados, era de se esperar que as repostas fossem semelhantes, com os Kaiabi alegando um estranhamento geral, ou dificuldades de adaptação a respeito de um lugar diferente daquele que estavam acostumados por toda a sua vida, enfim. Mas, o que me impressionou é que pude verificar, com as respostas dos recém-chegados ao Teles Pires, outro tipo de percepção. Myau, por exemplo, neto de Tamanaú, casou-se com a filha de Kuruné e morou no Xingu por três anos antes de se estabelecer definitivamente no Kururuzinho. Vejamos suas impressões:

O meu avô contava que andou muito e sofreu muito nessa região. Ele descia de canoa as cachoeiras, andava nas picadas no meio do mato, então foi assim. Porque a primeira vez que eu vim pra cá, eu senti muito, porque essa é uma região onde meu avô andava muito e sempre contava história pra mim. Então eu senti uma coisa muita forte quando eu cheguei e fui conhecendo todos os lugares que meu avô contava nas histórias. Eu sei muitas histórias, porque ele andou por todo esse Teles Pires, e quem anda conta história. Eu até acostumei bem no Xingu, mas quando eu era pequeno eu não sabia das coisas, aí eu fui ficando um pouquinho velho e meu

21 Espero ter conseguido deixar claro até aqui, que estou analisando a relação particular que os habitantes da aldeia Ilha Grande estabelecem com o Teles Pires. Apesar de admitir que praticamente todos os Kaiabi do Xingu reconhecem o Teles Pires como a “terra original dos Kaiabi”, não é possível, somente pela etnografia que realizei no Parque, tirar conclusões para todas as aldeias Kaiabi, em um mesmo nível de abrangência que estamos realizando com a aldeia Ilha Grande.

avô começava a me contar as coisas, me contava as histórias desse lugar e falava que o Teles Pires é o lugar dos Kaiabi, não é o Xingu. Porque lá no xinguzão não tem quase nada que a gente usa. Hoje eu me sinto bem mais a vontade no Teles Pires, mesmo com a minha família morando no Xingu, porque a família também é muito importante pra gente. Eu já acostumei no Teles Pires, tem caça, pesca, os materiais que a gente usa pra fazer as nossas coisas, fazer mingau. Comida que nós come, é a mesma coisa do Xingu, só que no Xingu a terra é meio areião e as coisas não dá com a mesma força que dá no Teles Pires, não tem muito *kofet*, mas no Teles Pires tem mais, essa que é a terra que a gente chama original do Kaiabi. No Xingu é mais areião e a terra vermelha. Nessa região do Teles Pires também tem muita fruta, o meu filho chega e fala pra mim “ô pai, lá no Xingu, quando nós anda no mato ou quando nós pesca no rio, nós quase não come fruta, mas aqui eu tô comendo”. Patauí, cacau, açai, tudo isso tem muito. Mesmo pros meus filhos que nasceram no Xingu, eles já tão acostumado, não reclama de nada. Até esse tal de mosquito que o pessoal fala, não estranhei não.

E Awoé, também neto de Tamanaú, professor indígena, que se casou com sua prima cruzada e logo estabeleceu residência no Teles Pires:

Então essa região aqui é muito importante pra nós, porque antes de eu vim pra cá meu avô contava muita história pra mim dessa região. Ele contava que assim, que depois que começaram a chegar os seringueiros, que eles andava por aí com medo de encontrar seringueiros, que outras tribos chegava e matava seringueiro quando eles tava cortando seringa. Às vezes andava procurando onça pra matar, então ele sempre conta essas histórias daqui. Então ele andou por muitos lugares aqui, muitos lugares que era perigoso, que tinha bicho d'água [seres sobrenaturais], que mata e come a gente. Então antes de eu vir pra cá eu imaginava muita coisa, eu pensava assim, eu podia ver, eu podia estar lá! Quando ele contava a história, eu ficava assim imaginando como se eu tivesse lá, né? Depois que eu comecei a vir pra cá, algumas histórias existe ainda, como a história do morro do Jabuti ele contava muito, né? Que lá tem um buraco que tinha dono. Diz os mais velhos que quem mora lá é o espírito do pajé, que tem planta na porta, mamão, banana, que a gente não pode fazer barulho senão o dono grita e faz barulho igual trovão, pra assustar mesmo, se alguém pegasse essas plantas pra comer fazia mal e matava, às vezes cê passava lá e via banana, assim madura e quando cê volta a banana não está mais lá. Quando eu veio pra cá pela primeira vez eu vi e lembrei das coisas que ele contava. Mesmo hoje, o pessoal quando vai pra lá procura tomar cuidado até hoje, porque eles contam que se fizer muito barulho tem bicho que grita que nem gente, grita bem forte, que faz muito medo, de dar até choque no coração! Porque quando a gente vai lá pra tirar a palha pra cobrir a casa, fica assim, um perto do outro né? (risos) Pra não deixar o outro ir muito longe. No buraco mesmo nós nunca entramos.

Então essas coisas era muito interessante pra mim e eu queria ver com meus próprios olhos. Outras coisas da região ele contava, das cachoeiras, que cada cachoeira tem nome aí pra baixo, tem uma cachoeira ali pra baixo que chama Pacu, tem outra que chama Caítitu (*Taitetu* na língua). Mas tem muitas coisas que eu não conheço, porque eles não tão aqui pra mostrar, meu avô não tá aqui pra mostrar que aqui é tal coisa, aqui é cachoeira tal, é morada do bicho d'água. O que é muito conhecido é o morro do Jabuti e quando eu vim pra cá o pessoal falava né, mostraram pra mim e eu fui lembrar que realmente existe mesmo. Quando eu cheguei aqui, parecia que eu ficava sonhando acordado. É um lugar assim, muito famoso e muito sagrado pra nós, porque a gente tem muito respeito naquele lugar. Muita gente fala também que aquele lugar é um lugar onde o pajé guarda semente, outras coisas da roça, então se acabasse aquilo o pajé buscava assim no sonho e trazia e plantava na roça e as coisas nascia sozinha e assim vai nascendo de novo.

Então eu tinha vontade de conhecer e hoje eu conheço e quase todo dia nós vamos lá, pescar, tirar palha pra cobrir as casas e tem muitos lugares que eu não conheço, como a cachoeira Cantagalo, que fica lá no rio Apiacás, tem outra que fica fora do limite, que é a cachoeira do Macaco, que fica no Teles Pires mesmo, quase perto da Pousada Mantega. Porque cada lugar que os Kaiabi andava eles davam nome, porque esse rio aqui o nome dele é *Wiracing'y*, Juruena acho que chama *Y'putam*, acho que é água laranja. Já tinha esses nomes desde antigamente, lá no Xingu eles chamam de *Paranapep*. Tem o São Benedito que eles chamam de Água Preta que é *Y'onu'um*. Santa Rosa é *Piavo'y*, rio do Matrinxã, ali em cima é Cururu mesmo. Assim, andando por aí tem muitos nomes de lugares, mas esses aí são os que eu conheço mais.

[Pergunto sobre a sensação de quando chegou e se teve dificuldades em se adaptar, depois de ter nascido no Xingu e lá ter morado por mais de 20 anos.] Que nem eu falei pra você, quando eu cheguei aqui parece que era um sonho, eu ficava dormindo e sonhando, e então eu cheguei aqui e nem acreditei, porque eu pensava que nunca eu ia vim pra cá, né? O lugar que meus avós viveram, que meu pai e minha mãe nasceram, muitas histórias, eu não imaginava que ia conhecer a mata com tudo natural, sem estar destruído ainda, então eu cheguei e ficava imaginando que era por aí que os antigos andava, era por aí que meus avós andava quando era novo, onde eles caçava. Então quando eu cheguei aqui, tudo era muito interessante ver as coisas que meu avô contava e foi um lugar que eu gostei muito, porque no Xingu não tem cachoeira, não tem pedra, não tem essas coisas, não tem morro, lá tem mais é praia, mato baixo, muito cerrado, muito lago. Aqui é muito mato alto, muita cachoeira, é lugares muito bonito aqui. Eu desde que eu veio pra cá eu gostei desse lugar. Quando eu chego num lugar diferente assim eu sempre estranho, eu não gosto e tenho vontade de ir embora logo, mas quando eu cheguei aqui não foi assim, pra mim eu tava chegando na minha aldeia mesmo, onde eu nasci, eu gostei, hoje eu tô morando aqui e tá legal. Acho que o que eu gostei mais e me fez sentir

mais em casa foi a cachoeira. Muito interessante eu andando nesses lugares que tem muita pedra. Ali no Cururu, lá pra cima da cachoeira da Varanda, parece que é cimentado, só que a areia passa por cima e quando você cava, aí vê as pedras por baixo, mas parece que é cimentado. É um lugar que eu achei interessante e gostei muito, parece até que o homem que fez, mas é tudo natural. Hoje eu me sinto mais seguro aqui do que no Xingu, tem também muitos lugares bons assim de caçar e pescar também. Então foi assim que eu senti desde a primeira vez que eu cheguei e tem as histórias também. Porque lá no Xingu meu avô contava as histórias e ele falava: ficava lá, pra lá! Aí a gente escutava, mas não sabia onde tinha aquela história, agora aqui o pessoal vai contando a história e já mostrando o lugar. Que nem eu tô trabalhando com os alunos, nós vamos apresentar uma história no dia 19 de abril, daqui mesmo, né? É uma história que aconteceu aqui, todo o povo Kaiabi sabe e nós tá querendo apresentar, né? Onde aconteceu essa história é onde hoje tá morando uma mulher, beiradeira, dentro da reserva mesmo. Nós tamo ensaiando, aí cada professor tá ensaiando sua turma.

As palavras falam por si. Contudo, diante do que foi exposto, devemos evitar cair em tentadoras conclusões de pensar se tais histórias são verdadeiras ou falsas. Estamos muito mais interessados no caráter evocativo de como as narrativas transportam seus ouvintes de forma imediata ao ambiente vivido por seus ancestrais. Quando Myau afirma que “quem anda conta história”, podemos inferir, seguindo nossa matriz interpretativa, que ao criar rotas, os caminhantes inscrevem as histórias de suas vidas no ambiente, que por sua vez devolve suas impressões àqueles que se movimentam. Dessa forma, a simples presença física de seus corpos permite a abertura para receber informações do ambiente, na disposição emocional que estamos chamando de *anticipations*. Logo, para aqueles que estão ouvindo a narrativa, a rota somente se torna real quando o caminhante contador de histórias é capaz de transmitir à sua plateia as emoções corporais significativas que teve em suas relações com o ambiente. Repetidas caminhadas produzem uma associação mais aderente da rota com o caminhante. A partir daí emerge um distinto relacionamento com o lugar, que transforma o homogêneo em heterogêneo, na interação entre o caminhante e o ambiente significativo. Dentro do nosso projeto de realizar uma etnografia próxima aos sentidos de vida conferidos pelas pessoas que estamos trabalhando, devemos reconhecer que contar uma história espacial significa mais do que apresentar aos ouvintes narrações meramente descritivas a acerca de um ambiente com o qual não estão conectados. Como afirma Ingold:

Uma pessoa que pode contar é uma pessoa que está perceptivamente mais sintonizada em captar informações do ambiente, do que outras menos atentas nas tarefas de percepção, podem deixar passar; e o narrador ao expor seu conhecimento, explicitamente conduz a atenção de sua plateia ao longo de seu próprio caminho (2000: 190).²²

Os mapas mentais presentes nas histórias narradas por Tamanaú são também encontrados na memória de outros velhos que conversei. Contudo, nem todos foram capazes de expressar com a mesma propriedade essas emoções corporais fundadas em relações ecológicas, talvez por não apresentarem as mesmas habilidades perceptivas na relação com o ambiente do Teles Pires. Se por um lado é importante a habilidade do narrador em propiciar um salto imaginativo a seus ouvintes, também o receptor deve possuir certos requisitos para que a experiência seja mais intensa. O sentimento de Awoé – ao comentar que parecia estar sonhando quando chegou pela primeira vez ao Teles Pires – sugere um exemplo bem sucedido da força emocional das relações ecológicas narradas e constituindo em realidade. Apesar de seus parentes também mencionarem um sentimento de afetividade e segurança ao presenciarem o Teles Pires, nenhum deles chegou a se sentir vivenciando tão intimamente as histórias contadas por Tamanaú. Desse modo, mesmo tendo feito referência apenas ao caso da aldeia Ilha Grande, existem ainda mais quatro Kaiabi no Kururuzinho que vieram de outras aldeias do Xingu (nove no total), também incentivados por uma força bastante similar àquela descrita para a aldeia Ilha Grande. Da mesma maneira, nenhum deles alegou ter enfrentado qualquer tipo de dificuldade em sua adaptação no Kururuzinho. Também conversei com os Kaiabi nascidos no Kururuzinho que já tiveram a oportunidade de ir ao Xingu sobre as impressões que tiveram, bem como se sentiam vontade de viver ali. Apesar de muitos responderem que gostam de visitar seus parentes, as conclusões gerais invariavelmente apontam o Xingu como um lugar triste, silencioso, frio em certas épocas do

22 Tradução livre; no original: “*A person who can ‘tell’ is one who is perceptually attuned to picking up information in the environment that others, less skilled in the tasks of perception, might miss, and the teller, in rendering his knowledge explicit, conducts the attention of his audience along the same path as his own*” (2000: 190). Ao utilizar ‘tell’ entre aspas, Ingold enfatiza o duplo significado desse termo que pode querer dizer tanto o ato de contar histórias, como a capacidade de reconhecer as diferenças.

ano, sem cachoeiras, sem os materiais que os Kaiabi estão acostumados a usar e principalmente sem as histórias. Logo, não é um bom lugar para se morar. O valor mencionado por Awoé de se contar as histórias apontando o lugar, parece se constituir como o elemento capaz de condensar todos os motivos acima mencionados para que o Teles Pires seja reconhecido como a terra sagrada dos Kaiabi.



4

Por uma cartografia dos mundos vividos

Este capítulo realiza uma transição entre a abordagem mais perceptiva e próxima das relações dos Kaiabi com seu ambiente, já realizada, para outra de ordem mais política, discursiva e associada à luta por direitos territoriais, em especial a demarcação integral de suas terras, objeto do capítulo final. Como toda a nossa discussão está centrada nas relações ecológicas dos Kaiabi (enquanto grupo humano) com a região do baixo Teles Pires (enquanto ambiente envolvente), a partir de diferentes vertentes interpretativas, o artifício da utilização de mapas, acredito, torna-se apropriado. Pela vivência e pelas experiências que pude compartilhar com os Kaiabi ao longo da pesquisa, ficou evidente que eles têm plena capacidade de alternar entre essas duas possibilidades – abordagens perceptiva e política –, mesmo sem perceber quando o fazem, a fim de alcançarem os objetivos que melhor lhes convém. Desse modo, os mapas elaborados juntamente com os Kaiabi, que irei propor e descrever a seguir, apresentam-se como instrumentos capazes de fazer sentido para os próprios índios em seu dia a dia, ao mesmo tempo em que servem como ferramentas implicadas em sua afirmação étnica e política via território.

Inicialmente, gostaria de desenvolver um pouco mais uma ressalva mencionada rapidamente no capítulo anterior, relacionada à produção dos mapas, que servirá de base para as análises a serem realizadas neste capítulo. Refiro-me à concepção de “ilusão cartográfica” apontada por Ingold (2000: 234), sobre a estrutura do mundo e sua pretensa representação estarem previamente fixadas, sem considerar os movimentos de seus habitantes. Esse tipo de situação ocorre frequentemente quando os movimentos ambientalmente situados, vinculados às práticas de *wayfinding* e às narrativas dos lugares percorridos no passado e

no presente (*mapping*), são colocados entre parênteses, gerando a ilusão de que a forma como o mapa é produzido (*mapmaking*) é uma transcrição direta da aparência do mundo exterior. Certeau já havia indicado que a elaboração dos mapas veio gradativamente, afastando-se dos movimentos corporais e emotivos que as pessoas vivenciam com seu mundo, eliminando os traços relacionados às práticas de sua produção (1984: 120). Nesse sentido, o cartógrafo não tem mais a necessidade de viajar ou sentir qualquer tipo de experiência com o território que pretende representar. Acredito, no entanto, que uma valiosa coleção de informações é negligenciada quando, mais uma vez, recorremos ao estatuto consagrado, embora restritivo e distanciador, das separações falaciosas entre sujeito-objeto ou natureza-cultura, que aqui estamos nos esforçando para encontrar soluções.

Com propósito de reconhecer como os Kaiabi se conectam afetivamente aos movimentos estabelecidos ao longo dos relacionamentos diários com o ambiente do Teles Pires, os mapas a serem apresentados a seguir possuem a intenção de não se enquadrarem na referida ilusão, conectando, pois, os itinerários vividos e narrados pelos seres humanos em seu território (*mapping*), com o próprio processo de elaboração dos mapas (*mapmaking*). Em suma, este capítulo tem por objetivo evidenciar que as análises voltadas ao questionamento da universalidade das dualidades fundadas na oposição natureza e cultura não necessariamente devem ficar restritas às interpretações simbólicas e cosmológicas, podendo mesmo operar como poderosos atributos a direcionar atividades políticas e afirmações étnicas. Para situar essa empreitada no campo da discussão teórica sobre os mapas e legitimarmos todo o processo – também em searas contíguas à antropologia –, devemos então indicar aspectos fundamentais que conduziram a dita “ciência cartográfica” a se estabelecer da forma atual, as controvérsias na construção e aplicação dos mapas, bem como os caminhos paralelos mais recentes, que abrem possibilidades renovadas de inserção desse trabalho.

O poder dos mapas

Em razão da eficácia que a “ilusão cartográfica” exerce nas sociedades ocidentais, a forma como são produzidos os mapas e os propósitos que visam alcançar são muito pouco refletidos, se considerarmos que sua utilização, desde a Antiguidade até hoje, vem moldando a maneira como direcionamos nossos olhares e atitudes para os espaços geográficos. Muito mais do que meras representações geográficas da superfície curva do Planeta sobre uma superfície plana ou feições bidimensionais de um espaço tridimensional, os mapas devem ser pensados como influentes instrumentos envolvidos em questões políticas e de propaganda. Ainda que estejam há muito no centro dos discursos sobre a geografia, raramente são lidos como textos profundos ou como formas de saber inseridas em práticas histórica e socialmente construídas. A “interpretação dos mapas” implica habitualmente o estudo de suas “características geográficas” sem indicar como, enquanto forma manipulada do saber, contribuíram para moldar essas características (Harley, 2009: 5). Certamente, no pensamento geográfico, política e história vinculam cada vez mais os mapas e o poder, sobretudo nos períodos de história colonial. Nestes contextos imperiais, eles apoiaram sistematicamente o exercício direto do poder territorial. Não por acaso, na Europa medieval a cartografia chegou a ser nomeada como a “ciência dos príncipes”, servindo como relevante aparelho na legitimação da conquista e ampliação de novos domínios. Consolidava-se a importância de demarcarem as fronteiras políticas, afirmando as premissas dos planos cartesianos e euclidianos como marcos estruturadores do controle territorial europeu.

A geografia nasce no decorrer da ascensão burguesa, nos caminhos engendrados pelos avanços da ideologia capitalista. No século XIX, quando os mapas foram institucionalizados e relacionados à expansão da geografia enquanto disciplina, seus efeitos de poder se manifestaram novamente na expansão do imperialismo europeu, especificamente na África e na Índia. Era necessário criar condições para a expansão do comércio e do mercado consumidor, assim como era imperativo adaptar as estruturas econômicas dos países pobres às novas demandas do crescimento econômico mundial. Nesse sentido, muitos mapas produzidos no contexto colonial adquiriram o estatuto de lei e intrinsecamente estavam associados à construção e legitimação dos Estados-Nação do mundo moderno.

Em fins do século XIX e início do século XX, as influências ambientais se tornaram proeminentes, quando detalhes do ambiente físico passaram a ser amplamente considerados e esquadrinhados de acordo com suas características e possibilidades específicas de exploração. A partir do século XIX, a ideia de “nações” associada à integridade geográfica cultural, econômica e física tornou-se fundamental, para que os mapas surgissem como forte complemento “científico” na afirmação dos Estados-Nação, que necessitavam de confirmações “precisas” para terem sua validade garantida. Segundo Harley (1988), a partir dessa vinculação, o Estado tornou-se o principal padrão das atividades cartográficas em muitos países.

Após a Segunda Guerra, tornou-se possível verificar um reordenamento nas concepções básicas da geografia, quando uma corrente nomeada de “Nova Geografia” começou a se estabelecer, fundada numa linguagem mais acessível a toda gente (Santos, 1978: 41). Seguiu uma tendência mais especulativa e social em oposição à disposição quantitativa e pragmática da geografia tradicional. Seus principais expoentes estavam mais empenhados na tarefa de proporcionar um mundo mais justo e igualitário oferecendo espaços organizados aos homens. Contudo, a “Nova Geografia” acabou sucumbindo a uma segunda onda de imperialismo e expansão comercial preconizada pelas grandes potências econômicas que tiveram suas estruturas abaladas ao fim da Segunda Guerra e necessitavam expandir seus mercados aos países subdesenvolvidos criando necessidades de consumo até então inexistentes. Os estudiosos da geografia buscaram uma confirmação científica, embasados em autores das ciências naturais e sociais tais como Descartes, Kant, Darwin, Hegel, Comte e Ratzel. Em última análise, foi a herança positivista que acabou por se impor à geografia oficial (idem: 29).

Natureza e cultura nas abordagens cartográficas

Seguindo os ideais positivistas, é possível reconhecer, nas esferas políticas e acadêmicas, duas vertentes ainda dominantes no cenário atual da construção de mapas e aplicação de projetos estabelecidos sobre bases cartográficas: a visão naturalista e a visão humanista. A visão naturalista tem seus fundamentos retirados de bases epistemológicas da geografia física, que se volta para estudo das características naturais existentes no Planeta, variando desde o estudo das cama-

das da Terra até as análises regionais das condições da natureza ou da paisagem local. A natureza é entendida aqui como o conjunto de forças que geraram ou contribuem para moldar o espaço geográfico. Logo, o espaço é percebido como o produto herdado das interações que existem entre a atmosfera, litosfera, hidrosfera e biosfera, admitindo o homem como mais um entre tantos seres vivos a usufruir, influenciar e perturbar esse espaço. Fatores geográficos (relevo, solo, corpos d'água e clima), bióticos (relações ecológicas, entre vegetação e animais), geológicos (placas tectônicas e vulcanismo) e atividades humanas são inseridos com importâncias similares numa abordagem sistêmica, buscando compreender em que medida essas relações afetam o ciclo geográfico numa região ambientalmente delimitada. O espaço, por exemplo, é classificado por domínios morfoclimáticos e fitogeográficos onde haja um esquema coerente de feições de relevo, tipos de solos, formas de vegetação e condições climático-hidrológicas (Ab'Saber, 2003). Desse modo, os mapas proporcionados nesses estudos servem para avaliar as especificidades da paisagem, de forma a ter um entendimento mais apropriado de sua atuação no comprometimento do sistema mais amplo do ciclo geográfico.

De acordo com os críticos da visão naturalista, nada existe de natural nas produções cartográficas elaboradas a partir desse “materialismo rasteiro”, que envolve um desvio anti-humanista e uma capitulação naturalista (Moraes, 1988: 22). Segundo Santos (1978: 157), a chamada geografia quantitativa jamais chegou a se estabelecer como verdadeiro paradigma, pois não buscava interpretar os fatos a partir de uma teoria, mas ao contrário, contribuía para a geração de fatos, segundo sua ideologia. Nesse sentido, essa produção do espaço material, a valorização objetiva da superfície da Terra, a agregação de trabalho ao solo passa invariavelmente pelas representações que os homens estabelecem acerca de seu espaço, não existindo, portanto, paisagem ou apropriação intelectual dos lugares sem uma elaboração subjetiva do espaço.

A geografia humana se institui, portanto, no campo das chamadas ciências humanas, dedicadas a estudar e descrever de que maneira as interações entre a sociedade e o espaço interferem na configuração da paisagem. Possui como principal projeto a realização de estudos das relações do homem com o meio biofísico, levando em consideração que ele é o agente a ser levado em conta na

transformação da superfície da Terra. Essas transformações ocorridas em razão das necessidades sociais atingem a economia, os fluxos de migração, a indústria, a tecnologia, o turismo, a agropecuária, os conflitos no campo, as atividades sociais, políticas e culturais, enfim, as relações humanas desenvolvidas no sentido de transformar a configuração natural do mundo. As formas espaciais são produtos de intervenções teleológicas, materializações de projetos elaborados por sujeitos históricos e sociais. Por trás dos padrões espaciais, das formas criadas, dos usos do solo, das repartições e distribuições, dos arranjos locais, estão concepções, valores, interesses, mentalidades, visões de mundo inseridas no complexo universo da cultura, da política e das ideologias. A finalidade por trás da produção do espaço social diferencia a atividade do homem das atividades dos animais, conferindo sentido e planejamento.

É, portanto, seguindo esse rastro que temos as bases para a geografia econômica se apropriar dos estudos, mapas e conclusões a respeito da geografia humana. Regularmente usada como aporte científico na afirmação do projeto político do Estado-Nação, o sucesso no estabelecimento da geografia econômica proporciona a produção gradual de um senso comum, da fixação de uma realidade que valoriza o espaço como gerador de riquezas e desenvolvimento econômico. As limitações principais nesse tipo de aproximação é que muitos economistas e outros cientistas sociais somente mencionam o espaço dentro da acepção estreita e equivocada da economia produtiva.

Ao partir da premissa de que o espaço não é utilizado igualmente por todos os agentes e beneficia apenas a poucos em detrimento do maior número, concordamos com a crítica de Santos sobre a universalização (perversa) do espaço. “O espaço não pode ser ‘real’, pois de fato não há coisas: coisas e estados são exclusivamente visões que o nosso espírito apreende” (Santos, 1978: 123). Esses elementos que eliminam o tempo e reduzem o espaço não funcionam para todos. Segundo Gottman (1949), “uma das razões da fraqueza da geografia humana é a tendência de beber nas mesmas fontes da geografia física”. Nesse sentido, tende a imperar a visão panorâmica e planificadora do espaço de uniformização e otimização dos objetivos, em que a noção de “região” entra como realidade a ser conquistada localmente, seguindo os preceitos da economia desenvolvimentista. Portanto, apesar de algumas modificações no modo de

atuar da geografia no pós-Segunda Guerra, os mapas por ela produzidos – por sua vertente naturalista ou humanista – adotam modelos de concepção espacial que servem para legitimar padrões de dominação e exclusão, seja pelo viés de uma natureza prístina e exterior aos homens ou através do desenvolvimento econômico inexorável, vinculado à economia internacional que serve de pilar fundamental ao Estado moderno.

A partir das concepções de autores que reconhecem as limitações de ambas as vertentes da geografia, pode-se reconhecer que um longo caminho há de ser percorrido antes de alcançarmos uma democracia do espaço ou um reconhecimento legítimo das especificidades regionais. Quando Santos defende a importância de considerar as rugosidades do espaço construído, o tempo histórico que se transforma em paisagem, incorporando o espaço com elementos fundamentais de uma sociedade mais justa fundada numa geografia social, devemos admitir que um grande passo é dado no rompimento com certas ideologias dominadoras (1978: 124). Da mesma maneira, quando Moraes propõe um entendimento das relações entre cultura e política, está em busca de um espaço como instrumento de reprodução da vida e das propriedades naturais do homem (1998: 219). É, portanto, a partir de concepções apontadas por teóricos mais preocupados com um futuro mais justo e igualitário da geografia – e, conseqüentemente, da cartografia – que reconhecemos possibilidades promissoras para se pensar a relação entre os seres humanos e o ambiente em que vivem a partir da produção de mapas, considerando a superação das dualidades cartesianas distanciadoras como possível saída para esse impasse. Ainda que as abordagens mais críticas vindas do campo da geografia sirvam de inspirações respeitáveis para a análise antropológica do território, nosso objetivo continua sendo o de estar mais próximos das práticas cotidianas de pessoas com seu ambiente, indo além das conclusões de que as pré-ideações a respeito do espaço são construtos culturais.¹

1 Cabe ainda mencionar uma terceira geografia apontada com propriedade nos trabalhos de Yves Lacoste (2001): a geografia escolar. Muito se comenta a respeito da geografia ensinada nas salas de aula, sem questionar, contudo, a produção em si das representações e os interesses específicos que lhes deram origem. Somos levados desde o início de nossas vidas

Mapeamentos participativos

Edmund Leach (1960) já sublinhava que a atitude de criar fronteiras se sustenta no dogma da soberania, através de uma linha definida no mapa, que marca a divisa entre dois Estados ou países. O maior problema implicado no processo de produção dos mapas que servem de base ao planejamento territorial dos Estados modernos é que de forma deliberada os processos sociais que definem a apropriação de recursos naturais no âmbito regional, bem como as dinâmicas, tensões e confrontos que envolvem esses processos, tendem à invisibilidade nos produtos finais. Nesse prisma, as vivências com o ambiente, assim como o conceito de região (como realidade vivida e constituída a partir de práticas locais) são inteiramente naturalizados pelo pensamento tecnocrático, endossando a arbitrariedade da delimitação e silenciando as populações locais. O sentimento e as relações historicamente embasadas que as pessoas estabelecem com o ambiente são excluídos em favor de projetos maiores de planificação territorial e economia produtiva. É nesse sentido que Alfredo Almeida (1994: 25) argumenta que os genocídios e os massacres étnicos acontecem quando um determinado mapa é apagado do cenário oficial.

Um ponto de aproximação que encontramos na proposta de Almeida, que servirá como importante base para apresentarmos nosso trabalho com os Kaiaibi, é que a dominação e o controle são exercidos mediante o desconhecimento e a aparente falta de controle. Harley (1988) também assevera que os “silêncios” e as lacunas existentes em muitos mapas não ocorrem por acaso, mas em razão das pressões políticas, culturais e sociais sobre aqueles que elaboram os mapas. Sobre esse ponto, gostaria de relatar uma experiência na cidade de Alta Flo-

a refletir nossa relação com o mundo a partir da “ilusão cartográfica” apontada por Ingold, ou seja, como algo separado, inerte, silencioso, ausente de conflitos e outras vozes e concepções territoriais suprimidas. Pensamos constantemente quando vemos uma fronteira delimitada no mapa, que tudo está resolvido e quando muito, ao admitirmos a presença de pessoas vivendo nesses espaços, acreditamos estarem todas de acordo com aquela definição arbitrária do que é o real. Segundo Lacoste, essa outra geografia tem sido engendrada especificamente para servir como discurso ideológico de mistificação do espaço, de “cortina de fumaça”, para escamotear a importância estratégica de saber pensar o espaço e nele se organizar.

resta, em 2008, quando participava juntamente com algumas lideranças Kaiaibi de uma audiência pública destinada a estabelecer as bases cartográficas do Zoneamento Ecológico Econômico (ZEE) para o estado de Mato Grosso e do território “Portal da Amazônia”, o qual abrange a cidade de Alta Floresta, cidades do entorno e a Terra Indígena Kayabi. Causou-me grande espanto ao ver que no mapa proposto pelo “setor produtivo” da cidade, a Terra Indígena havia sido totalmente suprimida e substituída por atividades agropecuárias. Quando manifestamos nossa indignação, os coordenadores da audiência simplesmente retrucaram dizendo que estão preocupados com a produção econômica do estado de Mato Grosso e que a Terra Indígena não gera recurso a ninguém, logo nossa solicitação deveria ser encaminhada ao governo federal.

Por esse prisma, quanto menos dados forem gerados sobre a Amazônia ou qualquer outra região de fronteiras, melhor será para aqueles que se beneficiam da situação corrente, sendo o descontrole ou a desinformação as formas mais usuais de exercer controle social nessas áreas. Constata-se, pois, um amplo desconhecimento das realidades localizadas e desatualização de informações elementares pelas instituições públicas e pelos organismos de planejamento.² Os casos de sobreposição de áreas protegidas com Terras Indígenas são desprezados e inexistem mecanismos para acompanhar e gerenciar os conflitos. Além disso, não há consenso sobre os dados referidos aos desmatamentos e à destruição das áreas de preservação permanente (APPs).³ Por isso, confundir as informações

2 Segundo os dados de Almeida, apenas 60% da Amazônia estavam mapeados, o que indica um flagrante menosprezo em compreender os distintos processos de apropriação territorial (1994: 21). Atualmente, existem iniciativas, ainda experimentais, do Ministério do Meio Ambiente, em parceria com o IBGE e o Banco Mundial (além de contribuições de ONGs), buscando gerar informações cartográficas de áreas sobre as quais se tem pouco ou nenhum conhecimento territorial (cf. <http://mapas.mma.gov.br/mapas/aplic/cartamazonia/index.htm>). Existe também o projeto *Nova cartografia social da Amazônia*, coordenado por Alfredo Wagner de Almeida, para a produção de fascículos sobre povos e comunidades tradicionais do Brasil, cada um com seu mapa confeccionado a partir das memórias e vivências dos moradores.

3 Vale destacar a pouca credibilidade das informações acerca dos índices de desmatamento na Amazônia. Quando o Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (Inpe) anuncia um determinado valor, em seguida o Instituto do Homem e Meio Ambiente da Amazônia

daqueles que já são dominados, ou daqueles que lutam para romper essa situação, é uma forma eficiente de poder. Isso reverte na dificuldade, ou mesmo na impossibilidade, de se obter dados a partir de uma geografia de moldes colonizadores e expansionistas. As possibilidades de conhecimento são inibidas pela vigilância e pela repressão, que nada têm de descontroladas. Assim, conhecer certas informações e publicá-las torna-se um “perigo político” já que contradizem os aparatos de poder e ameaçam os mecanismos estatais de determinação territorial (Almeida, 1994: 329).

Uma saída que vem sendo cada vez mais utilizada pelas chamadas “populações tradicionais”, em especial os povos indígenas, diz respeito aos “mapeamentos participativos/colaborativos”. Muitas são as equipes interdisciplinares de pesquisadores que vêm produzindo materiais e artigos científicos – tornando este um campo a ser bastante explorado – que também serviram como fontes de inspiração para este trabalho com os Kaiabi (Smith, 2003; Chrismam, 1987; Correia, 2007).⁴ A partir da década de 1990, um número cada vez maior de povos indígenas vem reconhecendo o poder exercido pelos mapas e iniciando trabalhos com geógrafos, antropólogos e cientistas sociais gerando conhecimentos renovados acerca de suas populações, recursos e terras. Tais empreitadas demandam o envolvimento de equipes institucionais (organismos internacionais, instituições governamentais ou ONGs) que se apresentam às comunidades indígenas (ou são por elas procurados) com o intuito de oferecerem uma base de conhecimento capaz de auxiliá-los em suas demandas.

Os pontos de partida que orientam esses projetos estão fundados na proteção dos ambientes desses grupos e na garantia de direitos territoriais através do fortalecimento das culturas indígenas. A metodologia consiste, em parte, no treinamento de agentes indígenas para coletarem informações que serão posteriormente inseridas na base de dados do Sistema de Informação Geográfica (SIG), registrando histórias orais, enquanto oficinas participativas são realizadas a fim de que os índios juntamente com a equipe técnica possam chegar a um

(Imazon) o corrige com estimativas que chegam a ser consideravelmente distantes. É o tipo de situação acaba invariavelmente beneficiando o *status quo*.

4 Destaco também o material produzido pela ACT Brasil: “Metodologia de mapeamento cultural colaborativo” (2007) – www.actbrasil.org.br.

acordo sobre o modo de representação adequado para determinado território. O mapeamento participativo pode ser entendido como processo político que visa contribuir para as reivindicações indígenas, principalmente no que toca à demarcação de suas terras, afirmação de direitos territoriais e gestão territorial pós-demarcação, que se evidencia como uma lacuna nas atividades da Funai, também percebida pelos índios.

As iniciativas de mapeamento participativo têm o potencial de contribuir para a ampliação do conhecimento dos povos indígenas acerca de seu território, da história antiga de seu povo, dos usos que fazem dos recursos, além de fortalecer as associações indígenas, possibilitando o rompimento da dependência tutelar em relação ao órgão indigenista oficial. Os mapas despertam nos índios também o interesse de conhecer locais pouco explorados, onde aconteceram histórias importantes que desconheciam antes dos processos de construção dos mapas. Líderes indígenas estão utilizando os mapas para campanhas voltadas ao controle territorial, o manejo de recursos naturais e a proteção de direitos humanos básicos. Trata-se de um projeto genuinamente político voltado para a validação do conhecimento indígena (nos moldes ocidentais) e produzir mecanismos que os transformem em resultados aplicados.

Mapas e desenvolvimento sustentável

As parcerias frequentes entre povos indígenas e setores da sociedade civil organizada, em especial aqueles vinculados a ideologias socioambientais, vêm produzindo resultados capazes de auxiliar os povos indígenas em suas demandas territoriais, gerando conhecimentos híbridos e informações até então desconhecidas pelos órgãos oficiais. Diante da atual crise ambiental, a elaboração desse tipo de conhecimento torna-se cada vez mais relevante. Contudo, gostaria de destacar algumas ressalvas desse tipo de abordagem, que me estimularam a direcionar esta aproximação de elaboração de mapas para um outro rumo. Estou me referindo às ideologias presentes nos projetos de desenvolvimento sustentável, em que uma série de ideias preestabelecidas sobre os índios são colocadas em prática sem terem seus fundamentos devidamente discutidos. Esse fenômeno está inserido numa transição em que as organizações indígenas da Amazô-

nia vêm enfrentando nas últimas duas décadas, alternando de uma etnicidade estritamente política baseada em reivindicações territoriais e legalistas a outra “eticidade de resultados” marcada pela busca de projetos de desenvolvimento sustentável (Albert, 2000), em que os mapas participativos podem ser incluídos. Ao proporcionarem planos de gestão territorial, os projetos de mapeamento participativo infligem uma disciplina aos indivíduos e estimulam mudanças comportamentais sobre o uso de recursos naturais. O próprio ato de “treinar” os índios a coletarem informações sobre o ambiente em que estão acostumados a levar suas vidas soa como uma tentativa de subsumir suas práticas ecológicas ao sistema cartográfico produzido e gerenciado pelo SIG. Ademais, o conceito de manejo passa a ser imposto como solução prodigiosa, capaz de superar todos os problemas relativos à diminuição dos recursos.

Chapin (2005) chega a associar o SIG a uma ferramenta de assimilação, referida a uma longa cadeia de investidas das sociedades ocidentais na cooptação de culturas indígenas. Chrisman (1987) ressalta que os sistemas de informações geográficas deveriam ser desenvolvidos seguindo o princípio de produzir um tratamento adequado àqueles que serão mais afetados por essas informações. Little (2001) e Pimenta (2004) chamam a atenção para a nomeada “segunda conquista” da Amazônia, quando a degradação do meio ambiente e os problemas ecológicos passaram a ser pensados em âmbito mundial. Com a adesão da agenda ambiental pelos países em desenvolvimento, juntamente com a aceleração do processo de globalização, as ONGs experimentaram um aumento de poder e representatividade no cenário político mundial, exercendo influência notável sobre as instituições financeiras internacionais, redirecionando gradativamente os ideais orientadores da política brasileira no tocante ao desenvolvimento da Amazônia. A questão que se coloca, pois, é saber se esse tipo de movimento contribui para romper o domínio da ideologia econômica sobre a natureza, ou se é um instrumento renovado da economia de mercado, diante da conscientização mundial de que os recursos explorados de maneira irracional não serão capazes de suprir as necessidades econômicas planetárias num futuro não muito distante.

Arturo Escobar (1995) associa a retórica do desenvolvimento sustentável às ideologias da geografia econômica, reconhecendo que se trata apenas de um

novo artifício da racionalidade ocidental e do sistema capitalista, que continuam considerando a natureza como um estoque de recursos a ser explorado. Entendo – assim como Escobar – que a ideologia do desenvolvimento sustentável surge para elevar o meio ambiente acima da natureza, proporcionando, ainda que de forma repaginada, um tipo de separação entre sociedade e natureza muito similar ao anterior. O próprio termo “meio ambiente” supõe que nós, seres humanos, estejamos situados no centro do sistema de coisas que gravitam em torno de nós, como senhores da natureza. Como diria Michel Serres (1990: 15), “a história global entra na natureza, a natureza entra na história: e isso é inédito na filosofia”. Assim, se antes a natureza triunfava sobre os homens e posteriormente os homens sobre ela, agora, a natureza transformada em meio ambiente mostra sua fragilidade e finitude, devendo ser “manejada” de forma racional a fim de garantir o desenvolvimento econômico sustentável pensando nas gerações futuras.

No tocante aos empreendimentos de mapeamentos participativos, mesmo se voltados à produção de informações cartográficas baseadas na forma como as comunidades indígenas extraem recursos de suas terras, misturam constantemente termos como natureza e biodiversidade e bebem da mesma fonte dos ideais orientadores do desenvolvimento sustentável, operando sem maiores questionamentos a partir da dualidade natureza e cultura, seguindo os preceitos básicos da “aliança índio-ambientalista”, ressaltada por Conklin e Grahlan (1995). Ainda que seja possível reconhecer experiências bem sucedidas nesse tipo de colaboração (Little, 2002: 18), estamos em busca de uma abordagem em que os aspectos perceptivos das relações das pessoas com seu ambiente (*wayfinding* e *mapping*) sejam a base para as propostas políticas de afirmação territorial via produção de mapas (*mapmaking*). É seguindo, portanto, as interpretações que realizamos no capítulo anterior a respeito do *dwelling* e das relações ecológicas emocionais que pretendo dar mais ênfase ao aspecto etnográfico e direcionar a apresentação dos mapas.

Mapeando movimentos e emoções

O interesse maior que orienta a produção de mapas com os Kaiabi é a possibilidade de gerar informações que tenham sentido para as pessoas em suas relações ecológicas com o Teles Pires, mas que possam também servir de instrumento político na luta pela demarcação de suas terras, pela afirmação de seu modo de vida territorial e de seu mapa vivido. Reconhecemos, antes de qualquer coisa, que o sentido fundamental do mapa não é o de dominar ou apresentar um sobrevoos (*bird's eye view*) sobre a vida ritual ou cultural dos Kaiabi, mas uma aproximação dos antagonismos da vida cotidiana das aldeias e dos modos particulares com que se movimentam pelos lugares, produzindo linhas emocionais e significados que conferem o sentimento de pertencimento. Assim, se no capítulo anterior indicamos os fluxos temporais dos rios e das roças, que conferem sentido ao dia a dia dos Kaiabi, agora é o momento de evidenciar com mais detalhes como e por onde essas linhas são produzidas, considerando a memória de longo prazo e as experiências acumuladas durante as vivências com o Teles Pires.

Não posso deixar de agradecer ao apoio do Instituto Internacional de Educação do Brasil (IEB), por intermédio do Programa Bolsa de Estudo para Conservação da Amazônia (Becas), sem o qual a produção dos mapas seria praticamente inviável. Com o suporte dessa instituição foi possível realizar a pesquisa de campo e as oficinas de elaboração dos mapas, que foram divididas em três momentos distintos, no baixo Teles Pires e no Parque do Xingu, durante o primeiro semestre de 2008. Vale mencionar ainda, que paralelamente à elaboração desse capítulo, um material didático também vem sendo organizado juntamente com os professores indígenas para ser oferecido na escola da aldeia Kururuzinho.

Procurei então realizar um levantamento o mais amplo possível da região do baixo Teles Pires, lançando mão da cosmografia Kaiabi, das histórias contadas pelos mais velhos e de visitas aos lugares de importância mais destacada. Foram também realizadas entrevistas e oficinas com as famílias, quando pedia a eles que colocassem sobre um mapa base da Terra Indígena os principais pontos que consideravam importantes e que estavam acostumados a visitar a fim de cumprirem com suas atividades diárias. A essas informações também foram agregados outros

lugares coletados a partir das conversas que mantive com os mais velhos do Xingu. Nos lugares visitados na companhia dos Kaiabi, as coordenadas geográficas foram registradas com o auxílio do GPS. Também foram colhidos outros pontos com o chefe de posto Clóvis Nunes, registrados em suas fiscalizações regulares das áreas invadidas. Na etapa seguinte da pesquisa, retornei ao Teles Pires com alguns mapas elaborados em forma de rascunho para receber as correções antes de serem inseridos propriamente numa base cartográfica digitalizada. Foram então produzidos cinco mapas que retratam, acredito, com alguma propriedade as relações de ligação afetiva que os Kaiabi nutrem em relação a seu ambiente de ocupação ancestral: mapa das aldeias antigas, mapa de caça, mapa de pesca, mapa de coleta e extrativismo, mapa de invasões e conflitos. Com exceção do último mapa, que será apresentado no capítulo seguinte, serão agregados os respectivos “mapas descritivos”, que servem de complemento aos mapas digitalizados, contando com mais detalhes a importância dos lugares e como os Kaiabi se relacionam com eles. Desse modo, a metodologia aplicada estava fundamentada na etnografia contextualmente situada, na construção de mapas elaborados juntamente com os próprios índios, considerando aspectos do passado, presente e futuro, identificando pontos de significação cultural, ecológica e histórica.

Devo ainda ressaltar que o objetivo desta cartografia não é a de apresentar coordenadas geográficas exatas. Isso, tanto pelos altos custos em percorrer toda a extensão da Terra Indígena, como em razão dos riscos em adentrar áreas invadidas. Procurei, assim, acompanhar e cruzar as indicações dos Kaiabi para marcar os lugares no mapa. Seguindo a premissa de Almeida (1994), de que quando a desinformação impera no cenário de fronteira amazônica, serve invariavelmente aos propósitos daqueles que estão no controle, minha orientação principal foi de proporcionar informações que em alguma medida sirvam para dar maior visibilidade à relação dos Kaiabi com seu ambiente, desnaturalizando os mecanismos estatais de imposição territorial e valorizando uma razão histórica, pouco considerada e que não é necessariamente instrumental. Logo, os mapas aqui propostos são dinâmicos, compostos de desdobramentos e sobreposições, que consideram a etnografia da paisagem (no sentido de *taskscape*) – em suas diversas transformações – como forte instrumento capaz de envolver sentimento e pertencimento a uma região.

Aldeias antigas

Como já indicamos no Capítulo 2, desde o século XVIII, pelo menos os Kaiabi habitavam praticamente todo o curso do rio Teles Pires, acima da foz do rio Verde (onde foi implantado o posto José Bezerra) até a foz do rio Juruena, no baixo Teles Pires. Viajavam regularmente por toda essa extensão visitando parentes, coletando artigos importantes como matérias-primas para seu artesanato, sua alimentação, sua fitoterapia, além de estarem constantemente pesquisando a floresta em busca de lugares apropriados para fazerem suas roças e fixarem novas aldeias. Com a transferência para o Parque do Xingu, a única porção desse rio ainda sob o controle dos Kaiabi está localizada em seu baixo curso, que passou a ser habitado ativamente a partir de 1920 aproximadamente, quando começaram a trabalhar com os seringueiros. Os Kaiabi, tanto do Teles Pires como do Xingu, afirmam que sua relação com estas terras é peculiar, devido principalmente aos tipos de interações ecológicas fundadas em caminhos percorridos por seus ancestrais e pelas histórias narradas, conferindo valor e estatuto de sagrado à região que habitam hoje e que é objeto da luta por sua demarcação integral. Seguindo nossa proposta interpretativa, tomando por base os conceitos de *dwelling* e ecologia da vida de Ingold e as emoções ecológicas de Milton, procuramos evidenciar no capítulo anterior que a particularidade no relacionamento que os Kaiabi estabelecem com o ambiente do Teles Pires confronta-se com outro modo de se relacionar com a terra, sendo este implicado num desengajamento dos organismos no trato com o mundo, que normalmente é visto como uma entidade exterior a qual os humanos agem sobre.

Pois bem, um comportamento que contribui decisivamente na sustentação do sentimento de habitação e pertencimento que os Kaiabi desenvolvem em relação ao Teles Pires é seu padrão de ocupação territorial. O caso dos processos de ocupação dos Kaiabi é relevante e paradigmático, uma vez eles têm o costume de estabelecer aldeias e roças em locais ancestrais de habitação, que se tornaram sítios arqueológicos. Segundo os mais velhos, esse tipo de prática não está vinculada apenas aos locais ocupados outrora por seus parentes, mas a qualquer grupo de humanos, seja do período pré-colombiano, seja de outras etnias mais recentes ou ainda moradias de seringueiros. Assim, quando vão abrir

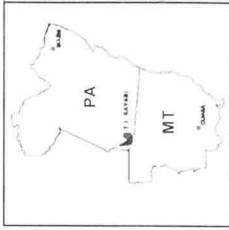
novas aldeias, os Kaiabi dão preferência para se fixarem nas proximidades de terras pretas (*ywyon*) e capoeiras (*kofèt*), indicativos fundamentais de que houve algum tipo de ocupação humana antes de sua chegada. Desse modo, iniciar a história espacial dos Kaiabi no Teles Pires significa descrever de que maneira as linhas traçadas pelos mais velhos continuam a influenciar as emoções e os comportamentos dos mais novos em sua relação de proximidade com o ambiente. Será, portanto, analisando como esses movimentos ocorreram no passado e continuam ocorrendo atualmente, que será apresentado o mapa de aldeias antigas no baixo Teles Pires.

Diferentemente dos demais mapas a serem apresentados na sequência, a elaboração do mapa das aldeias antigas não foi realizada a partir de oficinas e entrevistas com as famílias do Teles Pires. A fim de reconstituir as trilhas de antigas moradias dos Kaiabi, articulando-as com as movimentações atuais, conto prioritariamente com a memória dos habitantes antigos do Teles Pires (Atú, André e Kuruné) e dois outros ex-moradores, atualmente vivendo no Xingu (Tamanaú e Xupé). Atú é filho mais velho do finado Manekú, líder do grupo que, em 1970, resistiu à transferência para o Xingu. Com quase 70 anos, pode ser considerado o portador das histórias antigas que fundam o relacionamento que os Kaiabi estabelecem com o baixo Teles Pires. Acredito que por seu interesse nas histórias contadas por seu pai e por sua capacidade de transmiti-las, tenha sido indicado para a posição de cacique. Seu André, apesar de falar pouco, nasceu nessa região e conhece bem os movimentos dos Kaiabi. Xupé, que fazia parte do grupo de Manekú estava entre os primeiros Kaiabi a se fixarem no Teles Pires e também apontou informações relevantes sobre os lugares de importância. Os irmãos Kuruné e Tamanaú, separados pela transferência, também forneceram relatos emocionados, constantemente vinculando o Teles Pires ao lugar “original” dos Kaiabi.

O eixo das conversas que mantive com os Kaiabi, seguiu as informações constantes no relatório elaborado por Rodrigues (1994), quando foram identificados 40 pontos de importância, entre aldeias e lugares antigos. O objetivo primário de Rodrigues era o de fornecer subsídios para as autoridades competentes de que os Kaiabi habitaram e ainda mantêm vínculos simbólicos e materiais com o lado de Mato Grosso, justificando assim a ampliação de suas terras. Pelas conversas mais prolongadas, pela observação do comportamento territorial dos

Kaiabi e pelas visitas que realizei a alguns pontos de importância, não tenho dúvidas de que os Kaiabi habitaram por muito tempo o outro lado do Teles Pires. Logo, as conversas e questionamentos consistiram também em confirmar as informações prestadas no relatório de Rodrigues, mas estavam mais voltados a obter narrações históricas e mnemônicas que permitissem uma melhor compreensão das movimentações do passado, que ligassem emocionalmente os Kaiabi à sua região, considerando os indicadores ambientais das antigas aldeias e de alguns locais que tive a oportunidade de visitar. Com relação à memória, há uma agregação dos elementos do processo de ocupação das aldeias, seus moradores desde a fundação até o abandono e as associações com práticas mais recentes de habitação. Quanto às características ambientais, foram obtidas informações que deram nomes aos lugares e levaram os moradores a habitá-los ou abandoná-los. Foram ainda pesquisados indicadores de ocupação, visando entender se foram os Kaiabi, os seringueiros ou outros habitantes que moraram em determinados sítios. Devo ainda mencionar que foi utilizado também como importante aporte a pesquisa arqueológica mais recente de Francisco Stuchi (2010) para complementar algumas lacunas em todos esses quesitos (Mapa 7).

Entre a década de 1920 e a década de 1960, os Kaiabi ocuparam, abandonaram e reocuparam várias aldeias distribuídas ao longo das margens do baixo Teles Pires e em seus principais afluentes. Apesar de as descrições aqui apresentadas estarem aquém das linhas de mobilidade das habitações fundadas pelos Kaiabi nesse período, é possível ter uma ideia adequada dos fundamentos básicos que sustentam sua rede de significações territoriais, que tem nas relações estabelecidas com o ambiente do Teles Pires seu eixo central de referência. A primeira aldeia indicada no relatório de Rodrigues (1994: 171) aponta o aldeamento fundado por Elias Praxedes, nas proximidades do seu barracão, que foi chamado de Tabuleiro (A1), situado um pouco abaixo da foz do rio Apiacás, do lado esquerdo de quem desce o Teles Pires. Segundo Atú e Tamanaú, os Kaiabi não usavam o outro lado do rio (margem direita) devido à presença dos Panará rio acima e dos Munduruku abaixo do rio São Benedito. O Tabuleiro funcionava como uma espécie de ponto centralizado de apoio e abastecimento do barracão São José, chefiado por Elias. Apesar de não terem morado ali por muito tempo, o aldeamento Tabuleiro é sempre referido nas histórias dos mais velhos



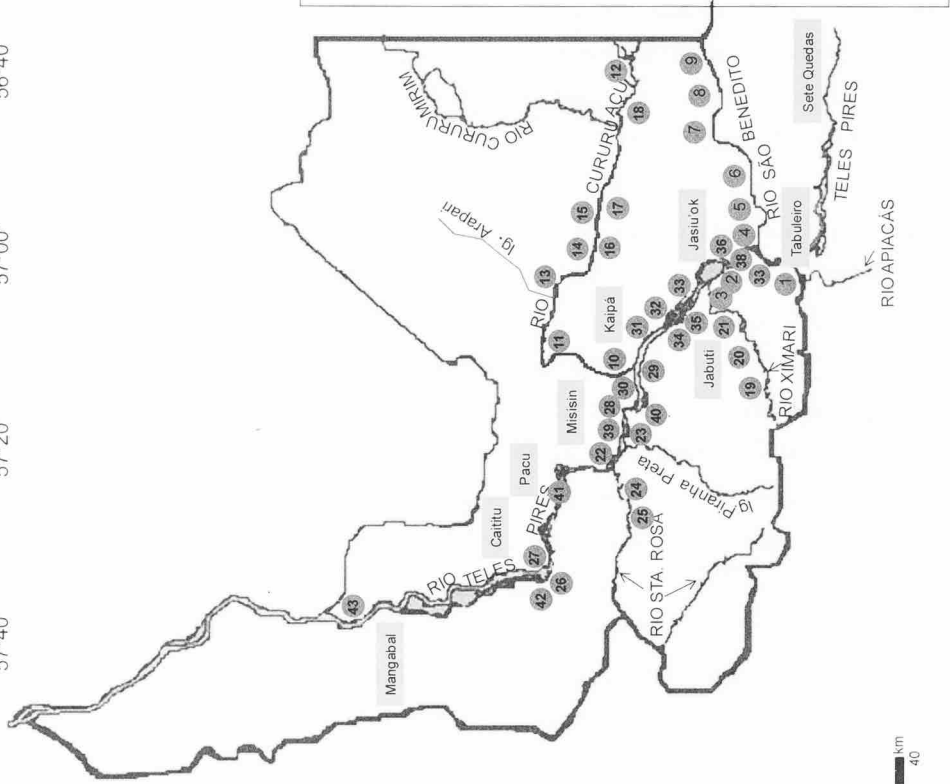
57°40' 57°00' 56°40'

• 8° 00'

• 8° 20'

• 8° 40'

• 9° 00'



Legenda:

- A1- Kanakityp (Tabuleiro).
- A2- Sakapwypy (Pau D' arco).
- A3- U ierap (Lugar de Fátima).
- A4- Itawakatu (Morada da Pedra Lisa).
- A5- Ypiaoxy (Lago Azul).
- A6- Pino wáyp (Aldeia do Patuazal).
- A7, A8, A9- Yw ampoporok (Rebujão).
- A10- Itaipawuk.
- A11 - Aldeia do açauzal.
- A12- Myrystyp (Aldeia do Buruti- Joaquim).
- A13- Alajityp (Aldeia Sermingal).
- A14, A15, A16, A17 (aldeias familiares)
- A18- Mamatyp (Aldeia do Mangal).
- A19- Imocap (Aldeia do Sato).
- A20- Ywatyyp (Aldeia do Castanhal).
- A21- Ytu (Aldeia da Cacoeirinha).
- A22- Y pösisin (Aldeia da Ilha Branca).
- A23- Pirá (Aldeia das Piranhas).
- A24- Pwawuy (Aldeia do Matríncha).
- A25 - Ywariok (Aldeia do Remanso).
- A26- Taiteto (Aldeia do Caititu).
- A27- Aldeia do Igarapé do Limão.
- A28- Aldeia Sauva.
- A29- Ypenem (Lugar com cheiro ruim).
- A30 - Aldeia Misissin
- A31- Aldeia do Cacique Kaipá.
- A32, A33- Aldeias do Xupé.
- A34 - Aldeia na entrada do lago do Jabuti.
- A35- Aldeias margens do lago (Unipanaú/a).
- A36, A37- Yjewruu (Aldeias do Remanso).
- A38- Segunda aldeia do cacique Kaipá.
- A39- Pirapewy (Tapera Velha).
- A40- Opevuy.
- A41 - Ywanta (Aldeia do Pacu)
- A42 - Aldeia do Caititu (Xupé)
- A43 - Ywykga (Lugar da Mangaba- Posto Teles Pires)

Mapa 7:
Aldeias
antigas,
Terra
Indígena
Kayabi.

como o primeiro lugar que os Kaiabi habitaram, assim que decidiram se fixar ao norte do salto Sete Quedas e de onde partiram para fundar outras pequenas aldeias, no baixo Teles Pires e seus afluentes. A esse aldeamento os Kaiabi deram o nome de *kanakytyp* ou *tapererou*, que significa flechal fazendo referência à abundância do bambu (taquari) usado costumeiramente na confecção de suas flechas. Outro aspecto que confere significância ao Tabuleiro é que ali existe um cemitério com mais de 50 Kaiabi que morreram em função do sarampo. Com a morte de Elias e o fim do aldeamento Tabuleiro, ainda na década de 1920, juntamente com o declínio das atividades de extração da borracha e da população de seringueiros, os Kaiabi deram início ao processo de habitação do baixo Teles Pires, distribuindo-se em várias aldeias, seguindo seu padrão de darem nomes aos lugares de acordo com características ambientais, priorizando as áreas de capoeira de terra preta (*kofetrareté*) e florestas de mato alto do tipo *ka'areté*.

Passaram, então, a morar em duas aldeias na margem esquerda do Teles Pires (em Mato Grosso), em um ponto mais abaixo do Tabuleiro, entre a foz do rio Apiacás e a foz do rio Ximari. A primeira aldeia abaixo do Tabuleiro chamava-se *siakāpwypy* (A2) (pau d'arco), em razão da grande quantidade de árvores de siriva (pupunha brava) na entrada da aldeia. A segunda aldeia mais abaixo, chamava-se *U'ienap* (A3) (lugar de farinha) porque os Kaiabi abandonaram um alqueire de farinha que acabou estragando. Posteriormente, essa aldeia seria abandonada pelos Kaiabi, ocupada pelos garimpeiros, que lhe dariam o nome de Bonfim, e ainda reocupada pela família de Joaquim (Kawaip) antes de sua transferência ao Parque do Xingu e após o seu retorno.

Confirmando as informações de Rodrigues (idem: 173), os Kaiabi alegam que no rio São Benedito habitaram em pelo menos seis aldeias a serem indicadas em ordem progressiva, desde a foz do rio até seu médio e alto curso. A primeira delas situava-se no ponto de confluência do rio São Benedito com o Teles Pires, na margem esquerda desse afluente. Em português se chamava Siqueira, por causa de uma grande pedra lisa que existe em frente à aldeia. Em Kaiabi chamava-se *itaoakatu* (A4), ou seja, morada da pedra lisa. No trecho demarcado que os Kaiabi possuem desde 1976, no rio São Benedito, entre a sua embocadura e o ponto onde foi colocado um marco da Funai, existiam duas aldeias. A primeira chamava-se Lago Azul ou *ypiawoy* (A5) e não pode ser mais frequenta-

da, pois ali se encontra um dos invasores que mais ameaças tem feito aos Kaiabi, nomeado Pioneiro. A outra aldeia, antes ainda do marco, era conhecida como *ypoowkai* (A6), que se localiza na roça atual da aldeia São Benedito (Stuchi, 2010: 169). Outro nome para essa aldeia é Patauazal (*pino'watyp*) em referência à grande quantidade dessas palmeiras nas vizinhanças da aldeia. Segundo Kuru-né, essa aldeia já foi habitada três vezes pelos Kaiabi, sendo sua família a última, antes de se mudarem para Kururuzinho e retornarem mais recentemente. Em um ponto acima do marco colocado pela Funai no rio São Benedito, indicando o fim da área demarcada, os Kaiabi lembraram a existência de três outras aldeias menores referidas pelo mesmo nome, relativo à cachoeira do Rebução (*ywy'am-pororok*), situadas às margens do São Benedito (A7, A8, A9). Segundo Atú, acima dessas três aldeias não existiu nenhuma outra, pois se iniciava uma região de campos, escassa em recursos naturais de interesse.

No rio Cururu-Açu ou Cururuzinho, os Kaiabi moraram em pelo menos 9 aldeias distribuídas ao longo de suas margens, que serão também relacionadas de sua foz até a cabeceira. Cerca de 15 minutos de voadeira, subindo o Cururuzinho, a partir de sua embocadura, existia em sua margem esquerda a aldeia onde Chico (Kupeywy), André e sua família moravam antes da transferência para o Xingu. Nas pescarias que realizei com os Kaiabi no Cururuzinho, sempre faziam referência a esse lugar, chamado *itaipawuk* (A10). Antes ainda da cachoeira da Varanda, na margem esquerda de quem desce o rio, num ponto repleto de palmeiras de açaí, morou outra família de Kaiabi, mas que Atú não soube precisar (A11). Seguindo de voadeira em um ponto que fica cerca de uma hora rio acima, a partir do fim das corredeiras, havia a aldeia do Buriti ou *myry-sityp* (A12) em razão das muitas palmeiras dessa fruta existentes no local. Nessa aldeia morou durante muitos anos Joaquim Kaiabi (Kawaip), na época da seringa, que foi o chefe dos Kaiabi nomeado por Elias, falecendo pouco tempo após a longa caminhada do Xingu para o Teles Pires. Segundo Atú, essa aldeia ficava bem próxima à divisa que atualmente a Terra Indígena faz com a base área do Cachimbo. Da foz do Igarapé Arapari seguindo em direção às cabeceiras do Cururuzinho ainda existiam 6 localidades diferentes que foram habitadas pelos Kaiabi. Logo após o Arapari havia a aldeia Seringal, cujo nome foi dado em razão da existência de duas seringueiras próximas à aldeia (*ajai'ytyt*) (A13). Atú

conta que quando caminhava pelas margens do Cururuzinho com seu pai, essa aldeia já havia sido abandonada pelos Kaiabi e sua clareira estava sendo ocupada por alguns seringueiros. Rio acima, os Kaiabi ainda moraram em quatro pequenas aldeias familiares, as quais não eram conhecidas por nenhum nome específico (A14, A15, A16, A17). A última aldeia do rio Cururuzinho situava-se na foz do seu maior afluente, identificado nos mapas como rio Cururu.⁵ Como havia muitos pés de manga chamava-se aldeia do Mangal (*mamagatyp*) (A18).

Além dos afluentes da margem direita do Teles Pires, no Pará, os Kaiabi também viveram em aldeias situadas nos afluentes da margem esquerda, ou seja, onde hoje é o estado de Mato Grosso. É o caso do rio Ximari, ao norte do rio Apiacás, que desemboca no Teles Pires em frente a uma grande ilha chamada de Guandu. Subindo esse rio existiram três aldeias Kaiabi em seu médio curso, distantes da confluência com o Teles Pires. A aldeia mais afastada da foz do Ximari foi habitada no passado pelo filho de Kaipá, que acabou falecendo em decorrência do sarampo, ficava logo abaixo do salto Imocapi (A19). Pouco abaixo, havia uma aldeia situada em meio a uma região de castanhais, aldeia do Castanhal (*ywatyp*) (A20). Posteriormente, foi também morada de seringueiros. A partir de 2006, Valdir e sua família organizaram um acampamento nas proximidades desse castanhal a fim de checarem a viabilidade da abertura de uma nova aldeia. Pela dificuldade de subir com o barco na época da seca e por estar situada numa planície que alaga regularmente no inverno, resolveram se estabelecer um pouco mais abaixo (30 minutos de voadeira), em outra aldeia antiga, chamada aldeia Cachoeirinha (*ytu*) (A21), exatamente por estar estabelecida abaixo de uma sequência de corredeiras. Ainda hoje existem pés de tangerina, manga e outras frutas plantadas pelos Kaiabi nas aldeias do rio Ximari, além de fragmentos de cerâmica. Esta porção de terras concentra grande número de invasões por grileiros, posseiros e madeireiros.

Na confluência do igarapé Piranha Preta com o rio Teles Pires, existe um ponto de importância para os Kaiabi chamado Lugar das Piranhas (*Pirã'i*), porque

5 Assim, existe o rio Cururuzinho (ou Cururu-Açu), sagrado para os Kaiabi; o rio Cururumirim, que é o igarapé onde encontram um grande barreiro; e o rio Cururu que deságua no Cururuzinho, quase no limite da área delimitada por Rodrigues em 1994.

em frente havia piranhas pretas em grande quantidade. Pelo depoimento de Atú e pelo relatório de Rodrigues não está claro se ali se localizava uma aldeia, ou se estavam fazendo referência à ilha Branca (*y'poāsisin*) (A22), localizada no meio do rio Teles Pires, onde de fato havia uma aldeia, que foi habitada pelo finado Temé. Por ter havido uma grande roça próxima ao igarapé Piranha Preta e pela presença de capoeira (*kofet*) no local, achamos pertinente também marcar esse ponto no mapa (A23). Mais ao norte, na foz do rio Santa Rosa, Atú e sua família moraram na aldeia *piavuy* (A24), lugar dos matrinxãs, onde atualmente existe a pista de pouso da Pousada Santa Rosa. Rio acima havia ainda a aldeia *yjwaru'ok* (A25), que quer dizer casa sobre o remanso. Abaixo da foz do rio Santa Rosa, no Teles Pires, na ilha do Caititu, a família do finado Kupekani⁶ morou na aldeia (*taiteto*) (A26), ao mesmo tempo em que possuía uma roça na margem esquerda do Teles Pires. Essa parte do rio já era conhecida como *ajwaru'unun*, porque existe um remanso, numa parte muito pedregosa, que faz muito barulho quando o rio está cheio. Rodrigues ainda faz referência a outra aldeia ao norte da ilha (A27), não muito distante, em que outra família Kaiabi morou na foz do igarapé do Limão, o qual não consta na carta geográfica com esse nome (1994: 177).

Além das aldeias já citadas nos afluentes de ambas os lados do Teles Pires, havia aldeias estabelecidas nas margens desse rio. Inicialmente irei relacionar aquelas que existiam rio acima (ao sul) do atual Posto Kayabi (aldeia Kururuzinho), fundado no local onde Manekú e sua família se fixaram após a transferência de seus parentes para o Xingu. Uma aldeia que foi bastante habitada pelos Kaiabi, na época da seringa, foi a aldeia Saúva (A28), situada a alguns minutos de caminhada acima da atual aldeia Kururuzinho. Trata-se de uma reocupação de um sítio de terra preta (Stuchi, 2009: 167), com áreas de capoeira em seu entorno que ainda são visitadas pelos moradores do Kururuzinho em busca de frutas e sementes. Seu André comenta que esse é o primeiro lugar que tem em memória como moradia em companhia de seu pai e de seu irmão Chico. Como não deu certo, mudaram-se para o outro lado do Teles Pires, em fren-

6 É de se lembrar que Kupekani estava no grupo de Manekú, juntamente com Xupé e Jatop, que cruzaram o Sete Quedas e começaram a trabalhar com os seringueiros. Kupekani foi transferido ao Xingu no primeiro grupo levado do baixo Teles Pires e faleceu no Parque em 2007.

te à foz do rio Cururuzinho, para um lugar nomeado de *ypenem* (A29), quer dizer lugar com cheiro ruim, porque os Kaiabi mataram peixes e os deixaram ali estragando.⁷ Segundo seu André, o principal motivo que levava os Kaiabi a se movimentarem era o esgotamento da terra, que deixava de produzir com a mesma força. Acima da aldeia Saúva, porém antes da foz do Cururuzinho, na margem direita do Teles Pires, existiu outra aldeia Kaiabi, que foi habitada pelo falecido Joaquim (A30). Ali morava o seringueiro com doença de pele (*misisin*) que foi morto pelos Kaiabi e dá nome à essa microrregião. Posteriormente esse lugar serviu de base para o estabelecimento da atual aldeia Lageirinha, habitada por Albertino e sua família. Ainda na margem direita do Teles Pires, o cacique Kaipá, que foi para o Xingu em consequência da morte de seus parentes, num período posterior à demarcação da área, morava com sua família, numa aldeia situada um pouco abaixo do lago do Kaipá (A31). De acordo com Atú, essa aldeia já havia sido anteriormente habitada por Kupekani, perto da mata chamada de *myrricy'nyp*, em razão da grande quantidade de um tipo de cipó navalha. Meaute'ê, recém chegado com sua família do Xingu, abriu (em 2007) a aldeia Tukumã exatamente sobre a clareira anteriormente ocupada por seu tio Kaipá. Na oportunidade em que visitei o primeiro acampamento de Meaute'ê, quando me mostrava suas roças de mandioca, pude verificar a existência dos esteios de madeira (itaubeira) da casa principal, a qual possuía estilo arredondado usado antigamente. Meaute'ê ainda me mostrou uma mangueira, também relacionada à antiga aldeia de seu tio. Vim a saber pelo próprio Kaipá no Xingu, que seguindo o costume dos Kaiabi, ele havia enterrado dentro dessa moradia quase todos seus parentes que morreram por causa do sarampo.

Rio acima, há um aglomerado de aldeias nas proximidades do morro do Jabuti. Em duas ilhas situadas em frente à entrada para o lago, havia duas aldeias que foram habitadas por Xupé e sua família (A32, A33). Segundo Xupé, eram aldeias grandes, em que muitos Kaiabi estão enterrados, o que confere maior força afetiva a esse lugar. Tamanaú e outros velhos do Xingu, quando fazem referência a seus parentes mortos que ficaram no Teles Pires, apontam invariavelmente o Jabuti. Na entrada da lagoa existia uma aldeia menor (A34), assim como outra

7 Numa rápida visita a essa moradia antiga de seu André, pude observar algumas mangueiras.

em suas margens (A35), esta habitada pela família do finado Jurupanaú. Nas caminhadas que realizei com os Kaiabi pelos locais de antigas aldeias ao redor do lago, pude observar alguns pés de manga e de laranja.

Acima da lagoa São Benedito, onde esteve instalada por quase duas décadas a mineração São Benedito, existe a microrregião *jasi'uok* que levava o mesmo nome dessa lagoa, fazendo referência à grande quantidade de carapanãs ali existentes. Havia duas aldeias praticamente frente a frente (A36, A37), conhecidas como aldeias do Remanso, a primeira situada onde foi aberta a pista de pouso alugada aos garimpeiros, um pouco abaixo da foz do rio São Benedito. No idioma Kaiabi as duas aldeias eram indicadas pelo nome de *y'jewyruu*, referência a um lugar do rio em que a água fica rodando. Atú conta que chegou a morar, quando jovem, na aldeia maior, que ficava do lado de Mato Grosso. Quando a empresa mineradora chegou ao Teles Pires, os Kaiabi já não moravam mais nessas aldeias. Atualmente a aldeia Coelho está fundada um pouco abaixo desse remanso. No rio Teles Pires, em uma ilha um pouco acima (ao sul) da antiga sede da mineração, o cacique Kaipá também morou antes de ir para o Xingu (A38).

Nas proximidades da atual aldeia Kururuzinho, Manekú e sua família tinham aldeia num lugar ainda conhecido como Tapera Velha (*pirapewyi*) (A39), onde seu filho João possui roça. Foi ali que os Kaiabi se aglutinaram após a transferência para o Xingu, buscando se reorganizarem após muitas mortes por doenças e a chegada dos garimpeiros. Praticamente em frente à aldeia Kururuzinho, José Kaiabi afirma ter nascido numa pequena aldeia familiar (*opevu'y*) (A40) localizada numa ilha. Descendo até a cachoeira do Pacu temos ainda uma aldeia que foi habitada por Seu Fernando após a chegada da Funai, chamada de *y'wantã* (A41).⁸ Na ilha do Caititu, bem próximo à cachoeira Rasteira, Xupé chegou a morar (A42) antes de se estabelecer aldeia no Jabuti. Por fim, é de se destacar que abaixo da cachoeira Rasteira, os Kaiabi fizeram referência apenas ao antigo Posto Kayabi (A43) que hoje é habitado em sua maioria por índios Munduruku. Portanto, o mapa das aldeias antigas mostra que os rastros de outrora, deixados por seus antepassados, são em grande medida seguidos no presente, indicando

8 Stuchi destacou a quantidade e diversidade de plantas introduzidas ainda existentes, indicando o abandono relativamente recente dessa aldeia por Seu Fernando (2009: 178).

que a região narrada e habitada pelos Kaiabi tem de fato essa cachoeira como espécie de limite imaginário. Toda essa microrregião abaixo da Rasteira recebe o nome de *ywykga'i* (lugar da mangaba), já evidenciando a predominância da vegetação que não agrada os Kaiabi de campos e cerrados.

Caça

As atividades de caça praticadas pelos Kaiabi gozam de um estatuto que ultrapassa o objetivo primário de obtenção de carne ou de estabelecer uma segurança alimentar em termos de fonte de proteínas. Na concepção social acionada pelos Kaiabi – a fim de se definirem em relação aos outros grupos humanos e pelo valor concedido à guerra –, eles são antes de tudo caçadores. Tornar-se um caçador significa conquistar um nível fundamental para os homens, na escala que determina as etapas a serem alcançadas no ciclo de vida de um indivíduo que deseja ser um guerreiro. Desde cedo as crianças já brincam com arcos menores e armas de madeira feitos por seus pais e avós. A caça está associada diretamente aos mecanismos de pacificação do Outro, afirmação da humanidade do grupo, organização e controle social numa aldeia Kaiabi.

A caça é uma atividade essencialmente masculina e a uma mulher é estritamente proibido manusear um arco ou uma arma de fogo. Segundo os homens, quando uma mulher toca em algum de seus instrumentos de caça, alguma coisa ruim acaba acontecendo na caçada (de forma similar aos efeitos da crença na “panema” constantemente descrita nas culturas indígenas amazônicas). Contudo, são as mulheres que limpam a caça e escolhem as partes a serem distribuídas para seus parentes ou vizinhos mais próximos, fazendo circular uma série de obrigações sociais. Dado que os Kaiabi não realizam mais o costume da reclusão para marcar a passagem da adolescência para a vida adulta, o jovem passa a desempenhar certas responsabilidades dessa etapa (como de prover alimentos para sua família), quando começa a acompanhar nas caçadas seu pai, irmãos mais velhos, primos e tios. Conforme mencionado pelos Kaiabi, desde a idade em que uma criança é capaz suportar o disparo da espingarda ela é iniciada no universo de conhecimentos que abarcam a atividade de caça. É nesse momento que os jovens Kaiabi começam a conhecer na prática o ambiente em que vivem, os lugares

diante dos quais estabelecem algum tipo de controle e as formas apropriadas de se relacionarem com sua região. Conhecer o relevo, a hidrografia, a vegetação os nomes dos lugares e os hábitos dos animais (locais onde comem, bebem, dormem, se refugiam e se reproduzem etc.) é fundamental para o sucesso do caçador. É importante, também, reconhecer várias informações sobre a caça por meio dos rastros, como as últimas ações realizadas pelo animal, seu tamanho, a espécie e a distância em que se encontra do caçador. O conjunto dessas informações permite não apenas a formação do caçador enquanto indivíduo social preparado para se casar e sustentar uma família, mas também propicia aos homens a noção espacial que compõe os mapas mentais vividos, narrados e caminhados dos Kaiabi.

A depender do objetivo, do lugar e da presa a ser perseguida, as caçadas podem ser realizadas individualmente, com algum parente ou ainda de forma coletiva. Em realidade, as caçadas podem ter início a qualquer momento, pois sempre que saem de suas aldeias, pela razão que for, os Kaiabi levam consigo suas espingardas e navegam ou caminham sempre perscrutando o mato ao redor. Quando se dirigem a locais considerados mais perigosos, principalmente quando vão caçar animais de maior porte como porcos do mato e anta, ou num lugar de ocorrência reconhecida de onças, é comum os Kaiabi reunirem um grupo de caçadores. Quando em grupo abatem um animal de menor porte, aquele que viu primeiro tem o direito de ficar com a caça. Para a caçada diurna, saem pela manhã, e seguem uma direção previamente combinada com os demais homens, podendo cada um escolher o seu caminho de caça. Os Kaiabi não fazem normalmente piques de caça, pois procuram caçar mais nas proximidades dos rios e aldeias, não adentrando demasiado na floresta. Nesse empreendimento percorrem distâncias que não chegam a superar 10km, a partir do ponto de entrada na floresta. Em geral, utilizam a técnica de “caça a curso”, em que seguem caminhando e emitindo sons de animais para poderem se localizar à medida que vão adentrando na floresta. Essa entrada pode ser logo após as roças que circundam suas casas, ou navegam um trecho, até chegarem a um local que sirva de ponto de entrada, sendo frequentemente uma capoeira ou locais de habitações antigas. Se a caça ocorrer no período da seca, em pontos mais distantes, o afastamento será a partir do local de acampamento. Os locais de acampamento são os mais variados, preferindo pontos mais próximos a um curso d’água, e que podem ser

determinados por objetivos de coleta, como a coleta do ovo de tracajá, ovo de tartaruga ou frutas nativas. Nas caçadas noturnas, é comum fazerem a “caça de espera”, quando caminham sempre juntos, já com um lugar pré-determinado e vão em busca da presa, baseados em seus hábitos alimentares, onde ficam aguardando em cima de árvores por sua chegada. No passado, quando estavam inseridos no comércio de peles de felinos, os Kaiabi tinham por costume caçar com armadilhas, para não danificarem as peles com os disparos de armas de fogo. Abandonaram esta prática. Também não caçam com cachorros, pois segundo eles este animal faz muito barulho e acaba afastando a caça.

Durante as entrevistas e oficinas, os Kaiabi fizeram referência aos seguintes animais mamíferos caçados para alimentação: anta, porco do mato (queixada e caititu), veado (da capoeira, roxo e mateiro), macaco (prego, aranha, zogue-zogue, coatá, cuxiu, guariba e bugio), paca, tatu (canastra e galinha), coati, cotia, capivara. Caçam ainda alguns animais com o propósito específico de obter prestígio, provando coragem e retirando seus dentes para servir de troféus e enfeites como: onça (preta, parda e pintada), jaguatirica e outros tipos de macaco. Aqueles que se destacam na primeira categoria de caça entre os mamíferos são os porcos do mato, o veado e a anta. No mito de Tuiararé da criação dos animais (comestíveis e não comestíveis), os Kaiabi não comem em hipótese alguma a carne de jacaré, tamanduá, ariranha, lontra, cigana e saracura. Caçam também diversas aves, para obter carne e penas. O mutum (castanha e carijó) é reconhecidamente a ave de caça preferida. Em seguida temos o nambu, macuco, gavião, jacamim, galeguinha, pato, jacu, socó, tucano, arara e papagaio. Esses três últimos têm mais utilidade no artesanato, pois os índios utilizam suas penas e plumas na confecção de enfeites e flechas. No passado costumavam capturar o gavião real e criá-lo em gaiolas para obterem suas penas. No Teles Pires esse costume foi abolido, mas na aldeia Capivara, no Xingu, tive a oportunidade de notar um desses animais preso com essa finalidade.

No momento de fazerem a relação entre a caça e o lugar onde pode ser encontrada com maior facilidade, os Kaiabi manifestaram uma tendência a se referirem primeiramente ao nome ou localização do lugar, em seguida indicando o microambiente (quando era o caso) e por fim quais animais têm por hábito frequentá-lo. De acordo com José Kaiabi é esta a maneira como eles se expressam

na língua. Os principais pontos inseridos no mapa pelos Kaiabi dizem respeito aos cursos d'água com maior incidência de caça, capoeiras, "ilhas de recursos" e barreiros, comumente associados às chamadas "caças grandes". Ainda cabe ressaltar que as informações estavam com frequência associadas às proximidades da aldeia em que vivem e foram se irradiando para outros pontos da Terra Indígena. Será, então, seguindo essa referência, tomando a aldeia Kururuzinho como referência, que irei descrever o mapa de caça elaborado juntamente com os Kaiabi do Teles Pires (Mapa 8).

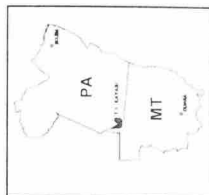
Nas proximidades da aldeia Kururuzinho os Kaiabi costumam caçar nas imediações da roça atual de João Kaiabi, inserida numa grande área da capoeira, onde se localizava no passado a antiga aldeia de seu pai Manekú. Ali os Kaiabi identificam como lugar propício para encontrarem porcos, cotia, mutum, macaco e outros tipos de aves que vem se alimentar dos tubérculos e também de árvores frutíferas. Um pouco mais próximo à pista de pouso da aldeia existe um patauzal que também é visitado com frequência em busca de macacos e porcos. Descendo um pouco mais o Teles Pires, bem próximo à aldeia de Seu Fernando (aldeia Minhocal) há um pequeno barreiro no qual os Kaiabi podem abater antas nas proximidades do Kururuzinho. Bem em frente à aldeia Minhocal, os Kaiabi também costumam caçar seguindo o Igarapé Piranha Preta. Subindo um pouco mais o rio até a aldeia Dinossauro é possível encontrar nos fundos da clareira aberta por José Kaiabi um barreiro em que os Kaiabi têm o costume de fazer caça em espera, principalmente durante a noite.

Em primeira instância, os barreiros são acionados pelos Kaiabi como bom lugar de caça, pois terminam por reunir, em períodos diferentes do dia e num espaço restrito, uma ampla rede trófica de potenciais animais de caça, em que os Kaiabi também estão incluídos. Os barreiros são áreas de depressões, com reduzida cobertura vegetal e solos úmidos, procurados por muitos animais. O consumo de solo nestes locais é reconhecido para várias espécies de animais em diversas áreas da Amazônia, sugerindo que sejam importantes componentes do *habitat* desses organismos. Animais como a queixada, o caititu, o veado, o macaco bugio, a cutia, o mutum e outros tipos de aves têm por costume frequentar os barreiros para se alimentarem de seu solo, rico em sais minerais. Os Kaiabi indicaram a presença de todos esses animais, mas também foram enfáticos em

afirmar que a anta é quem mais frequenta os barreiros e, logo, é em busca desse animal que se deslocam até esses microambientes, ficando também satisfeitos se conseguirem abater os animais menores já mencionados. Pela mesma razão que os Kaiabi, as onças e jaguatiricas também estão sempre atentas às movimentações nos barreiros em busca de alguma presa mais distraída. Nesse sentido, os Kaiabi admitem que devem tomar cuidado ao se aproximarem dos barreiros, pois podem rapidamente passar da condição de caçadores à categoria de caça.

Os dois pontos preferidos de caça, contudo, se encontram um pouco mais distantes do Kururuzinho e são preferencialmente visitados no verão. Subindo o rio Teles Pires, acima da aldeia Dinossauro, já demos algumas indicações a respeito da importância, para os Kaiabi, do morro do Jabuti. Pela presença de buritizais, patauzais e castanhais, além de manchas de terra preta, os Kaiabi indicam o morro do Jabuti como a mais importante ilha de recursos e o melhor lugar para se caçar porcos em toda a Terra Indígena. Segundo Awoé: “Aqui a gente sente mesmo a presença dos nossos parentes que morreram e a gente sempre pede eles pra ajudar a encontrar caça”. Conhecendo muito bem as técnicas de caça, percebem à distância o odor inconfundível de uma vara, rastreiam com facilidade os caminhos deixados pelos porcos e cercam o grupo, atirando somente na direção em que estão sendo encurralados. Por estar inserido na área requerida pela empresa Brascan, o morro do Jabuti vem sendo motivo de muitos desentendimentos, pois a empresa exige que os Kaiabi peçam autorização toda vez que ali entrarem, mas eles se negam a cumprir essa determinação, pois segundo Atú: “eu não preciso pedir autorização pra entrar num lugar que é nosso”.

Outro lugar constantemente apontado como próprio para caça é o rio Santa Rosa, que assim como o morro do Jabuti, encontra-se em área ocupada pela Brascan e gera o mesmo tipo de complicações para os Kaiabi. No período diurno, dirigem-se ao rio Santa Rosa prioritariamente com o propósito de pescar matrinxãs e pacus. Não é por acaso que este rio recebe o nome de rio do matrinxã (*piavuy*), contudo não é incomum abaterem um anta fazendo a travessia ou mutuns e jacus na beira do rio, que se alimentam de frutas. De fato, quando estávamos realizando uma pescaria no Santa Rosa, conseguimos avistar uma anta se refrescando no rio. Como nosso propósito era somente a pescaria, abater um animal daquela proporção iria comprometer totalmente esse empreendimento.

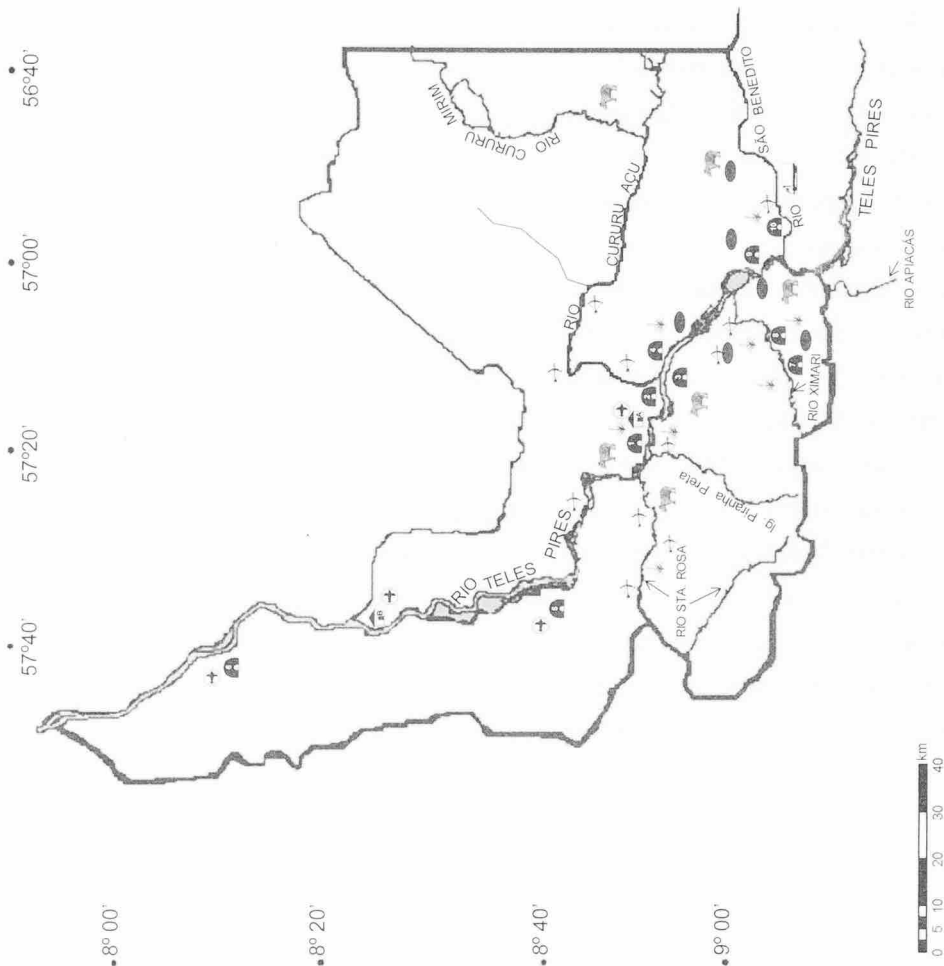


Legenda:

- Posto Indígena
- Aldeia Indígena
- Pista de Pouso
- Caça em Geral
- Capoeira
- Lago
- Barreiro ou Local de Antas

- Postos Indígenas:
- A- Posto Kayabi (Kuruzuzinho)
 - B- Posto Teles Pires

- Aldeias:
- 1- Minhocal
 - 2- Laperinha
 - 3- Dinossauro
 - 4- Tukuma
 - 5- Sapezal (Watip-ka)
 - 6- Marrowi
 - 7- Ximari
 - 8- Cachoerinha
 - 9- Coelho
 - 10- São Benedito



Mapa 8:
*Caça,
 Terra
 Indígena
 Kayabi.*

Chegamos com a voadeira (motor desligado) bem próximo, até que a 10 metros apenas fomos percebidos; ela saiu rápida e desengonçada rumo à floresta. É possível compreender porque esses animais de visão bastante limitada possuem hábitos eminentemente noturnos. Assim, quando vão ao Santa Rosa no período da noite, os Kaiabi encontram em algumas ocasiões quatro ou cinco desses animais na beira do rio, não tendo maiores problemas em abatê-lo. Pela dificuldade de embarcar um animal desse porte, geralmente vão com um grupo de pelo menos três indivíduos. Segundo os Kaiabi, tanto as antas como os pacus e matrinxãs gostam de se alimentar do lodo que cresce nas pedras ao longo da margem do rio.

Pouco acima do morro do Jabuti, os Kaiabi também exploram os rios Cururuzinho (PA) e Ximari (MT) com o propósito de obter caça. Segundo as histórias narradas por Atú, é na cabeceira do Cururuzinho que vive a mãe de todos os animais da floresta e de lá nascem e se espalham todos os animais. Na prática, este é o rio mais procurado para a caça no período das cheias, sendo conhecido pela abundância de macacos, que se alimentam nas beiradas repletas de árvores frutíferas, como o injá e o ingá. Também durante a noite, quando a lua se põe, saem em busca das pacas que se movimentam nos barrancos desse rio. Além de ser uma carne muito apreciada, os Kaiabi atribuem capacidades medicinais ao fel da paca. Segundo Atú, a bília é utilizada para “puxar espinho” e tirar inflamação do estômago. Nas saídas noturnas para caçar paca, também pude verificar a grande incidência de jacarés, que em muitas ocasiões nos confundiam quando jogávamos a luz da lanterna e encontrávamos seus olhos amarelos. No verão, o Cururuzinho é mais procurado pelos moradores das aldeias Tukumã e Lageirinha. Na microrregião conhecida como Kaipá, os Kaiabi indicam capoeiras antigas como locais propícios para encontrar animais de menor porte. Recentemente numa expedição que os Kaiabi realizaram para fiscalizar a reserva, encontraram no Cururu-mirim um barreiro do tamanho de dois campos de futebol. Segundo João: “lá parece que você tá andando num curral, tem anta que não acaba mais, é igual boi e tudo mansinha, você pode matar escolhendo”. Contudo, esse barreiro fica num ponto da Terra Indígena dominado por um grupo de pequenos posseiros que já ameaçaram os Kaiabi em algumas ocasiões, logo, não é um lugar que podem frequentar com regularidade.

O rio Ximari, localizado no complexo de morros que compõem a microrre-

gião do morro Jabuti, é utilizado raramente pelos moradores do Kururuzinho para caçar porcos do mato. Segundo Atú, as cabeceiras do Ximari eram muito frequentadas no passado por seus antepassados. Atú ainda menciona a existência de um caminho que os mais velhos utilizavam para visitar seus parentes no rio dos Peixes, que se iniciava um pouco acima do salto. Com relação aos usos atuais do Ximari, quem mais destacou esse lugar, como ponto de caça, foram os familiares de Valdir, que fundaram recentemente uma aldeia nesse rio, também com propósitos de fiscalizar as invasões. Assim, apesar do potencial de caça do rio Ximari e pela ocorrência de pelo menos três capoeiras antigas, ainda é pouco utilizado pelos Kaiabi, principalmente em razão da distância para a aldeia Kururuzinho.

Há outros pontos assinalados no mapa, que indicam lugares com razoável potencial de caça, mas que tanto pela distância como pela inserção em zonas de risco vêm sendo utilizados pelos Kaiabi de forma limitada. Há de se destacar o igarapé da Anta, afluente do rio São Benedito, que tem início num lago cristalino. Os Kaiabi comentam que na época da seringa era um dos pontos mais visitados pelos caçadores, mas que hoje se encontra na “propriedade” de um dos invasores. Sobre esse lugar Kuruné comenta que: “Aquele é um lugar muito bonito, que eu ia muito com meu irmão pra gente matar anta, hoje eu não sei como é que tá, pelo jeito já deve estar tudo acabado”. Também comentam a respeito do Tabuleiro (primeiro acampamento dos seringueiros), no rio Teles Pires mesmo, um pouco abaixo da foz do rio Apiacás, como um lugar abundante de queixadas, que atualmente se encontra ocupado por uma beiradeira chamada Norberta.

Pesca

Se a caça está mais voltada para as obrigações recíprocas entre as famílias extensas, reforçando a afirmação dos Kaiabi enquanto grupo autônomo em suas relações dentro e fora da aldeia, a pesca se constitui como atividade direcionada para fazer fluir certos compromissos no seio da família nuclear. No passado, a família nuclear sempre esteve subordinada às regulamentações da família extensa, assim como a pesca tinha importância menor do que a caça. Segundo Atú, antes de os Kaiabi encontrarem os seringueiros, suas aldeias se localizavam nas cabeceiras de igarapés que não secavam. “Antes a gente só comia desses peixinho pequeno, a gente nem conhecia esses peixes de couro que a gente come hoje que nem jaú e

pirarara”. Pela forte tradição guerreira, além das dificuldades no acesso aos peixes, as carnes de caça sempre dominaram a preferência alimentar dos Kaiabi. Além disso, o caçador e o guerreiro estavam sempre na linha de frente para a afirmação étnica e territorial do grupo, visando também prover seu grupo familiar de alimentos e cabeças de humanos para as grandes celebrações da índole guerreira do povo Kaiabi, simbolizadas de diversas maneiras pelo ritual *Jowosi*. Contudo, esta relação parece ter se invertido ao longo dos anos. Após a fixação das aldeias em razão dos contatos mais intensivos com os seringueiros e da política de terras do Estado brasileiro, somada às proibições e constrangimentos de matarem outros humanos, os Kaiabi passaram a conceder à pesca um valor maior até do que à caça, em suas atividades diárias e em sua dieta. Após a mudança de suas aldeias para as margens do rio Teles Pires, também aprenderam a usar linhas de náilon e anzóis, além das principais técnicas relacionadas aos tipos específicos de peixes. Acredito principalmente que os relacionamentos com a territorialidade dos seringueiros, que incentivavam as famílias nucleares a se organizarem para coletarem seringa, além das dificuldades que os homens Kaiabi enfrentavam em deixar suas famílias desprotegidas, ao saírem para caçar, também entram como elementos importantes nesse processo. Desse modo, entendo que a atividade pesqueira se adequava de modo mais apropriado à vida no seringal do que as jornadas de caça, que poderiam tomar alguns dias de caminhada. Apesar de não viverem mais juntamente com a territorialidade do seringal, a fixação das aldeias proposta pela atual política indigenista, parece também combinar melhor com a pesca do que com a caça. Podemos então afirmar, que a família nuclear é a unidade social mais forte entre os Kaiabi do Teles Pires⁹ e o peixe juntamente com a farinha de mandioca brava se constitui atualmente na segurança alimentar das aldeias.

A despeito de ser uma atividade eminentemente masculina, a pesca também conta com a presença das mulheres e assim como a caça também serve como importante instrumento de ligação afetiva, conhecimento e fiscalização da re-

9 Em relação a essa mudança da pessoa Kaiabi, parece-me pertinente propor uma aproximação com as concepções de Marcel Mauss sobre a noção de “eu”. Entendo que em função das sobreposições de cosmografias de diversas frentes econômicas, a pessoa Kaiabi foi com o tempo se tornando mais individualizada e menos ligada ao seu papel desempenhado nos relacionamentos e obrigações impostas pela família extensa.

gião do baixo Teles Pires. Os mais novos, desde a idade mais tenra, já brincam com anzol e linha nos portos das aldeias, sentindo-se bastante orgulhosos em capturar iscas de peixes menores para os mais velhos realizarem suas pescarias. Além disso, várias outras atividades que os Kaiabi realizam na Terra Indígena têm origem na pescaria, tais como: visitar parentes em outras aldeias, coletar frutas ou sementes, caçar e fiscalizar as invasões.

Com relação à distribuição do alimento, normalmente os pescadores deixam os peixes no porto para as mulheres limparem e prepararem. Se a quantidade de peixes for mais do que suficiente para alimentar uma família nuclear, os parentes mais próximos também são convidados para comer. Desse modo não existem maiores segredos quanto ao padrão de distribuição. Os peixes que não são consumidos no mesmo dia são deixados moqueando na brasa fumegante por mais dois ou três dias, quando são dados aos cachorros e outras criações. Quando a pesca é muito farta ou quando vários pescadores saem com a finalidade de pescar muitos peixes seja para uma comemoração ou para alimentar aqueles que estão fazendo trabalhos para a comunidade, sempre é o cacique quem deve organizar o direcionamento dos peixes.

A pesca é realizada pelos Kaiabi durante todo o ano, contudo ao longo do verão em que os rios estão mais baixos e a água mais clara, esta atividade é facilitada, sendo possível percorrer distâncias maiores. Os Kaiabi se aproveitam do período de seca para saírem com as famílias conhecendo seu ambiente, contando histórias aos mais novos, coletando ovos de tracajá, sementes, frutas e pescando em locais mais afastados das aldeias em que vivem. Nessa época as aldeias ficam praticamente desocupadas, principalmente nos meses de agosto e setembro. Segundo Machado: “tem a época em que nós saímos da aldeia e vamos para as praias. Esse é um costume que a gente tem faz muito tempo, só que agora por causa da escola não dá pra ficar muitos dias. Nós passamos uma ou duas semanas nas praias e voltamos para casa. Essa é uma época em que estamos tirando sementes; isso também é uma aprendizagem para os jovens, porque eles aprendem a pescar, a fazer acampamentos e a coletar as sementes que usamos nas roças e no nosso artesanato”. No inverno, as dificuldades em conseguirem peixes maiores aumentam e costumam os Kaiabi pescarem mais no Teles Pires, nas proximidades da aldeia ou em igapós que se formam ao lon-

go da margem do rio.

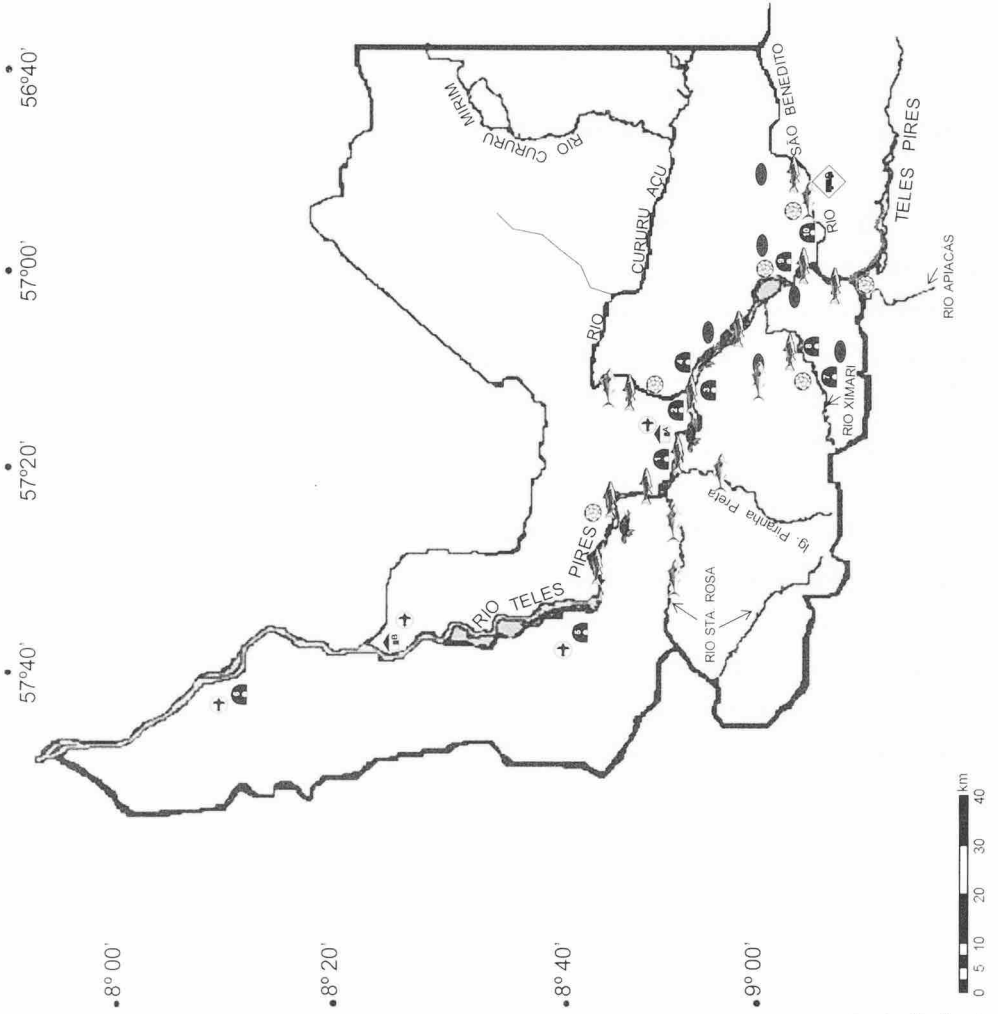
Os Kaiabi também estabelecem uma nítida diferenciação entre peixes de couro, peixes de escama e animais de casco duro, ainda que todos estejam inseridos na categoria de animais de pesca. A arraia é o único que não comem e está diretamente associada à má sorte do pescador. Entre os animais de pesca, que pude presenciar, acompanhando suas pescarias e aqueles destacados pelos Kaiabi temos: tracajá, matrinxã, pacu, piau, jundiá, piranambu, jaú, piraíba, pirarara, peixe-cachorro, bicuda, cuiu-cuiu, traíra, abotoado, curimatã, trairão, piranha (branca, preta, vermelha), jundiá, tambaqui, pacu (borracha, ferrugem, -açu,), bagre, acari, corvina, tucunaré, barbado, pintado (surubim), cachara, bodó, tartaruga, peixe-elétrico. No caso da corvina e do peixe-elétrico, os Kaiabi ainda aproveitam seus otólitos para confeccionarem pequenas figuras zoomórficas a serem usadas como pingentes.

Para apanharem esses animais, especialmente os peixes, empregam algumas técnicas e iscas que são mais eficazes conforme o período do ano. Observam o comportamento dos peixes, o lugar e o tipo de alimentação preferida e procuram aplicar a técnica mais adequada. Antes utilizavam o timbó, mas em razão da grande mortandade de peixes pequenos que não eram aproveitados, os Kaiabi afirmam que não vêm empregando mais esse tipo de técnica. A pesca com linha, chumbada e anzol certamente é a técnica mais difundida, principalmente pelo baixo custo e maior eficiência para pesca em águas rasas ou fundas. Além disso, certos peixes exigem do pescador maior sensibilidade no momento em que mordem a isca, além dos maiores demandarem força e paciência para poderem retirá-los da água. A preferência é dada às primeiras horas do dia ou ao fim da tarde, para evitarem o forte calor, os piuns e também as piranhas. Alguns homens que têm renda própria possuem molinetes e iscas artificiais utilizadas principalmente para a pesca de tucunarés e matrinxãs. No inverno, costumam pescar pacus, com varas de bambu debaixo das árvores frutíferas na beira do rio. A zagaia e a flecha ainda são utilizadas em águas mais rasas e límpidas ou no caso daqueles peixes que não físgam o anzol, como o bodó (cascudo) comumente encontrado nas cachoeiras (Mapa 9).

Assim como fizeram com o mapa da caça, os Kaiabi marcaram no mapa de pesca os lugares mais procurados, em seguida descrevendo os tipos que peixes que ali podiam ser encontrados. O Teles Pires foi reconhecido como principal



<p>Legenda:</p> <ul style="list-style-type: none"> 📍 Posto Indígena 🏠 Aldeia Indígena ⊕ Pista de pouso 🐟 Peixes de couro 🐟 Peixes de escama 🐞 Animais de casco duro 🐛 Ovos de traça/já ou tartaruga 🌊 Lago 🏞️ Porto do Meio 	<p>Postos Indígenas: A-Posto Kayabi (Kururuzinho) B-Posto Teles Pires</p>	<p>Aldeias: 1- Minhocal 2- Lajeirinha 3- Dinossauro 4- Tukuma 5- Sapezal (Watip-ka) 6- Mairawi 7- Ximari 8- Cachoerinha 9- Coelho 10- São Benedito</p>
---	---	--



Mapa 9:
 Pesca.
 Terra
 Indígena
 Kayabi.

rio para se pescar peixes de couro e tracajás, por possuir poços mais profundos, que podem chegar a 70 metros. Apesar de já ter se recuperado consideravelmente dos resíduos tóxicos deixados pelo garimpo, o Teles Pires ainda apresenta águas impróprias para o consumo. Embora os Kaiabi evitem beber a água desse rio, afirmam que por razões práticas é o lugar mais próximo preferido de pegar peixe. A fim de apanharem peixes menores, principalmente o piau, exploram o igarapé Piranha Preta, localizado em frente à aldeia Minhocal, do lado de Mato Grosso.

A partir do relacionamento rotineiro com o Teles Pires, os Kaiabi conhecem certos lugares que são mais propícios de pescarem determinados tipos de peixes, havendo um consenso maior quanto às praias e remansos. O lago do Jabuti e o lago do Kaipá (próximo à aldeia Tukumã) foram constantemente mencionados como referências para pesca de tucunaré. Contudo, cada família tem suas experiências e percepções particulares, não havendo nenhuma unanimidade a respeito dos pontos específicos no curso do Teles Pires. Quando estive acompanhando os Kaiabi em suas pescarias, pude perceber que eles saíam sem destino determinado, mas quando viam um lugar que lhes parecia apropriado paravam o barco e jogavam suas linhas. Sobre esse caráter errante das pescarias, Arlindo comenta: “Não existe lugar certo que a gente vai no Teles Pires, cada um conhece um lugar bom, ou poço em que a água é mais funda, aí a gente vai ver como está de peixe. Se não estiver muito bom, ou estiver dando muita piranha a gente vai pra outro lugar”. Desse modo, a única regularidade que existe na pesca no Teles Pires é a porção do rio utilizada por aqueles que vivem nas aldeias Kururuzinho, Dinossauro, Lageirinha e Minhocal, que vai desde o lago do Jabuti até a cachoeira Rasteira. Os habitantes das outras aldeias costumam subir um pouco mais o Teles Pires, até a foz do rio Apiacás. Os pontos do Teles Pires assinalados para coleta de ovos de tracajá foram a cachoeira do Pacu e a microrregião da Mineração.

Dois outros rios mais visitados no verão e com destacada importância de pesca para os Kaiabi são o Cururuzinho e o Santa Rosa. No passado, havia aldeias próximas às cabeceiras do Cururuzinho e José Kaiabi conta que já habitou em três aldeias no curso desse rio, anos antes da fundação do atual Posto Kayabi. Segundo José, hoje em dia os Kaiabi têm por costume subir esse rio apenas até sua quarta cachoeira, conhecida como cachoeira da Varanda. O Cururuzinho

forma algumas praias durante o auge do verão, que são pontos garantidos de coleta de ovos de tracajá. Além disso, peixes de couro, em particular o pintado e a cachara são facilmente encontrados. Em frente à foz do Cururuzinho, na outra margem do Teles Pires, num lugar chamado de *ypenem*, é um ponto recomendado para a pesca do jundiá. Em pontos mais rasos, peixes como corvina, curimatã e o piau podem ser pescados. Em suas corredeiras, os Kaiabi param o barco nas margens e pescam pacus ou ainda bodós que se alimentam nas pedras. Quando saem a noite para pescar, esse rio é o rio mais procurado.

José comenta que o Cururuzinho é um rio sagrado para os Kaiabi e vem sendo constantemente explorado por pescadores predatórios que quando abordados pelos índios não manifestam o menor constrangimento. Além disso, as três pousadas de pesca esportiva que atuam dentro da Terra Indígena vêm disputando ativamente o direito de poderem levar seus turistas nesse rio. Devo destacar pela minha experiência pessoal com o rio Cururuzinho, que se trata do lugar de “belezas naturais” mais impressionantes que visitei em toda a Terra Indígena. Até as duas primeiras cachoeiras, suas águas são cristalinas podendo-se avistar com facilidade os pintados, pirararas e arraias se movimentando calmamente debaixo da voadeira. As palmeiras de açai, injá e buriti são abundantes no curso do rio. Na terceira cachoeira, as corredeiras formam, juntamente com a cor azul esverdeada que a água toma com luminosidade do sol, um cenário impressionante.

O rio Santa Rosa é frêquentado com regularidade pelos Kaiabi, em grupos maiores e com o propósito principal de trazerem para a aldeia grande quantidade de matrinxãs e pacus. Nas oportunidades que tive de acompanhá-los em pescarias nesse rio, voltamos com mais de 80 peixes. Peixes de couro não são encontrados, sobretudo devido à pouca profundidade desse rio. A técnica empregada pelos Kaiabi ao pescarem no Santa Rosa consiste em subir o rio por pelo menos uma hora, até que desligam o motor e deixam o barco descer seguindo suavemente o fluxo da correnteza. O piloto fica com um remo na popa, assegurando-se que o barco siga pelo meio do rio. Enquanto isso, pelo menos três pescadores lançam e retiram rapidamente suas linhas, bem próximas à beira do rio com o objetivo de capturarem os peixes que se alimentam do lodo nas pedras e frutas que caem nas margens. Diferentemente das pescas

em espera, quando as linhas são jogadas no fundo do rio e fica-se aguardando a mordida do peixe, nesse caso os matrinxãs principalmente, são apanhados como peixes de fisgada rápida, que ficam próximos à superfície. Cabe ainda mencionar, que assim como o Cururuzinho, o rio Santa Rosa é bastante procurado por pescadores de pesca esportiva. Encontramos bom número de embarcações de turistas no curso desse rio.

Os rios Ximari, São Benedito e Apiacás também apresentam importante potencial de pesca, sendo mais utilizados pelos moradores das aldeias Coelho, Ximari e São Benedito. A vantagem dos habitantes dessas aldeias é que não precisam se deslocar muito para terem acesso aos ovos de tracajá e tartaruga, nos meses de agosto e setembro. Isto porque todos esses rios formam praias em suas margens quando atingem o auge da vazante na estação seca. Principalmente o Ximari (até o salto) e o São Benedito são mais frequentados em busca de tracajás, peixes de couro e também de bodós. O rio Apiacás, até pela distância das aldeias, é mais procurado, em razão dos ovos de tracajá e de tartaruga.

Para concluir a descrição do mapa de pesca, cabe ainda mencionar a percepção dos Kaiabi sobre a diminuição acentuada de peixes e tracajás nos últimos anos, apesar de ainda não se configurar como uma ameaça à sua segurança alimentar. Nas imediações da aldeia Kururuzinho os Kaiabi reconhecem que o principal fator está relacionado ao adensamento populacional e aumento da pressão sobre os animais de pesca nos últimos anos. Essa é uma das razões que vem levando algumas famílias a abrirem aldeias em outros pontos da Terra Indígena. Também destacam a ação dos turistas de pesca esportiva, que mesmo soltando os peixes, muitos acabam morrendo ou não fisgando mais o anzol. Contudo, os maiores responsáveis pela diminuição de peixes, apontados pelos Kaiabi, são os pescadores predatórios que mesmo no período da piracema pescam com malhadeira principalmente acima do rio Cururuzinho. Segundo João, o Cururuzinho sempre vinha sendo o refúgio dos Kaiabi nas épocas mais difíceis, principalmente quando o garimpo havia inviabilizado a pesca no Teles Pires, mas segundo ele, “até no Cururu às vezes você vai lá pescar e não pega nada”. Desse modo, a visualização nos mapas de que as áreas de atuação de muitos pescadores (ilegais ou não) coincidem com os pontos de pesca frequentados e valorizados pelos Kaiabi, vem servindo como instrumento prático para o reconhecimento de um

problema que vem se tornando mais preocupante nos últimos anos. Assim, um assunto que começou a surgir durante e após as reuniões de elaboração do mapa de pesca é a necessidade da inclusão dos tópicos “melhor distribuição das pescarias” e “maior controle dos pescadores externos” nas discussões comunitárias de planejamento e uso dos recursos de pesca da região do baixo Teles Pires.

Coleta e extrativismo

Se a caça e a pesca estão mais associadas à movimentação e ao reconhecimento territorial dos Kaiabi, a coleta e o extrativismo de produtos da floresta são as atividades que decisivamente estão vinculadas ao engajamento prático com seu ambiente. Ainda que o ambiente do Xingu tenha condições de proporcionar similaridades no que diz respeito aos animais de caça e pesca, as frutas e materiais que por muito tempo fazem parte do relacionamento que os Kaiabi constituem com o ambiente em que vivem, somente podem ser encontrados satisfatoriamente no Teles Pires e no rio dos Peixes. É justamente a esse tipo de interação ecológica contextual que os mais velhos moradores do Xingu se referem constantemente, ao manifestarem a falta que sentem da região do baixo Teles Pires. Ressalto, assim, uma vez mais a importância desses elementos não apenas na composição da vida material dos Kaiabi, mas, sobretudo, na afirmação de um estilo de vida entre pessoas e ambiente, capaz de proporcionar as regularidades necessárias para que os Kaiabi sintam que estão habitando sua região, ao invés de estarem meramente ocupando um espaço inerte e desconectado de suas vidas.

Quando iniciei a pesquisa de campo com os Kaiabi do Teles Pires, o ponto que estava mais interessado em compreender, a partir das primeiras conversas, era qual a importância que o lado de Mato Grosso da Terra Indígena possui para os Kaiabi. Recapitulemos. Em seu baixo curso, o rio Teles Pires separa os estados de Mato Grosso e Pará e a área que os Kaiabi possuem demarcada desde 1976, contempla apenas terras no estado do Pará. Contudo, a ampliação da demarcação requerida com o relatório antropológico de Rodrigues (1994), já ratificada por uma portaria declaratória do Ministério da Justiça (2002), concede aos Kaiabi também direitos de usufruto de outras áreas utilizadas por seus ancestrais localizadas no estado de Mato Grosso. No entanto, uma considerável parcela dessas terras se encontra ocu-

pada por fazendeiros, pecuaristas, madeireiros, pousadeiros e pequenos posseiros, que em muitos casos não admitem a presença dos Kaiabi. Desse modo, iniciei a pesquisa buscando entender porque a terra que habitam atualmente encontra-se do lado do Pará e por quais razões vêm lutando na Justiça pelo direito de usufruir da terras do lado de Mato Grosso. Diante da fala de Atú é possível já ter uma boa ideia de como os Kaiabi foram incitados a deixar o Mato Grosso:

Para os Kaiabi que moram hoje nessa região, é mais importante o lado de Mato Grosso do que o lado do Pará, porque daquele lado até a boca do Apiacás, é tudo “terra preta”. Nós morava tudinho daquele lado, antes a roça ficava tudo daquele lado. Lá no morro do Jabuti, naquele capoeirão, tudo ali é terra preta. Banana dava da grossura dessa lata. Lá tem também muito daquela pedra de amolar machado. Lá na boca do Ximari, finado meu pai fez roça e lá tem aquele amendoim, amendoim cavalo que tapuim fala né, era dessa grossura a castanha do amendoim, mas por aqui não dá. Nós morava lá, mas depois nós atravessamos pra cá, você sabe como o branco é né. De primeiro, nós era besta pro branco, diziam que lá não era nosso município e que tinha que atravessar pra cá, aí nós atravessamos. Eles não ameaçavam não, só falavam que a gente tinha que vir pra cá aí a gente vinha. Nós ainda não tinha esse negócio de defender nossa terra e nossos direitos, aí falaram pra gente ficar dentro no nosso município, que é Jacareacanga, que ficava mais fácil de atender a gente, por causa da saúde, aí a gente atravessou pra cá. Mas a gente nunca se esqueceu daquela área, às vezes a gente ainda faz roça lá.

[Pergunto o que mais que tem de interessante para os Kaiabi daquele lado de lá.] Tem castanha, palha, pupunha pra fazer arco, inclusive, por baixo do Apiacás, perto do Tabuleiro, tem muito índio enterrado lá, porque quando eles vararam, pegaram muita doença de branco e foram enterrados ali. Morria era de doença mesmo, não era de branco matando não, porque o Elias, esse moço que pegou os índios, não deixava os brancos matar os índios. Quando os Villas-Boas vieram pra levar os índios pro Xingu, nós estava morando bem ali embaixo. Aí começaram a pegar os índios, o pessoal que era tudo besta levaram tudo. Nós achamos melhor ter ficado é por causa da castanha, porque lá não tem. Por isso que nós quer que demarca aquela área pra nós, porque a terra é muito boa, ali pra baixo de onde o Bocú mora (aldeia Sapezal) é tudo cerrado até pra baixo da Rasteira e a planta parece que não cresce direito. No Mato Grosso, do outro lado do rio, é tudo mato mesmo, até o Pontal. Por isso é que os fazendeiros, que não são bobos, estão de olho nas terras do lado de Mato Grosso. Pra cá não tem mogno, do lado de lá tem mogno, madeira boa, por isso que o pessoal está de olho. Lá no Jabuti tem três índios enterrados. Meu sogro foi enterrado no lago Azul, bem pra baixo do rio Apiacás, o pai da Judite (esposa) tá enterrado lá, morreu de sarampo. No lago Azul tem outro índio enterrado, lá pra aquele lado de cima tem muito índio enterrado, pra cá não tem muito não. Lá no Jabuti que meu tio Xupé morava. Na época que a gente andava lá no pé do salto Ximari, era a última aldeia, última aldeia.

[Pra que serve a terra para os Kaiabi?] A terra pro Kaiabi serve pra plantar mandioca, pra caçar, pra andar por aí, pra percurá comida e pra não perder a cultura da gente. Se a terra acabar a gente fica igual o branco mesmo. Aqui tem aquele arumã que faz peneira, lá no Xingu não tem o pau que usa pra fazer cesta. O pessoal vem do Xingu pra tirar aqui e levar pra lá. Não pode ser outra terra pra nós, porque é aqui que nós acha os material pra fazer as coisa da gente. Esse pedaço aqui até no Batelão é tudo material que a gente usava, tem pupunha brava, tem flecha. Material que tem lá no Batelão tem tudo aqui, mas pra cá não tem (no Pará). Esses lugar antigo, eu sei tudo onde fica, lá onde o Valdir tá fazendo a roça (aldeia Ximari), tem dois pé de mangueira, lá pros lado do Ximari. É lá que ele e a família dele tá plantando roça. Eles tão procurando fazer roça em outro lugar, porque como eu falei, aqui a terra é muito fraca, aí eles tão procurando outro lugar pra eles plantar onde tem mais terra preta. Acho que no outro ano eles vão fazer roça pra aquele lado. Se demarcar a terra nós vai tudo pra aquele lado, porque é melhor.

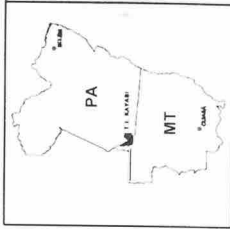
Chama a atenção, a consciência de Atú de que se os Kaiabi perderem essa terra perdem a condição de habitantes que vêm mantendo ao longo dos anos e se transformam em ocupantes, assim como os brancos. Pelo depoimento de Atú, os Kaiabi teriam sido mais uma vez ludibriados pela aparente boa fé dos primeiros ocupantes que estavam se estabelecendo no Teles Pires, antes mesmo da chegada da Funai e da fundação mais recente do posto indígena. Desse modo, estabeleceram suas aldeias do lado do Pará, ainda explorando e fazendo roças em Mato Grosso. Contudo, com o passar dos anos foram gradualmente perdendo controle da parte mato-grossense, até que a demarcação de 1976 lhes concedeu apenas direitos relativos ao lado do Pará. Foi então a partir da década de 1990, que assessorados por seus parentes do Xingu (mais experientes em questões políticas), passaram a lutar pela terra que havia sido perdida, convencendo a Funai a enviar um grupo de trabalho em 1993, a fim de avaliar a legitimidade de suas reivindicações, para no ano seguinte propor a ampliação de suas terras.

Essa faixa de terras, constituída como o limite sul da Terra Indígena, é formada predominantemente por florestas do tipo *ka'áreté* e solos do tipo *ywywon* (terra preta), em contraposição com a margem direita, onde hoje se localiza a aldeia Kururuzinho, em que prevalece uma vegetação de transição floresta-cerrado, áreas alagadas e o cerrado propriamente dito, ou campo, *jusing* como os Kaiabi denominam, que se estende a norte, sobre a bacia do rio Cururuzinho até a serra do Cachimbo. São extensas as áreas alagadas nessa margem, o que limita o aproveitamento dos Kaiabi, cuja economia e o modo de vida estão for-










temente integrados ao ecossistema florestal. Diante das conversas que tive com Seu André, Kuruné e outros habitantes mais antigos, também ficou evidente a importância que os materiais encontrados majoritariamente do outro lado do rio tem para os Kaiabi. Qualificam aquela margem e a respectiva faixa territorial como seu “supermercado”, onde acessam não apenas alimentos e a terra para roças, mas também materiais de construção, remédios, matéria-prima para confecção de variados instrumentos de trabalho e artesanato, além do fundamental valor simbólico e afetivo de muitos de seus sítios.

Ainda que a fala de Atú seja elucidativa a respeito do valor concedido ao lado de Mato Grosso, a nossa proposta de reconhecer o poder das linhas no estabelecimento de ligações emocionais conectando lugares narrados e constituindo regiões, carece de uma aproximação mais ajustada aos comportamentos diários dos Kaiabi em suas atividades de coleta e extrativismo, para irmos além do valor material proporcionado pelos materiais. Dito isso, quero passar agora às movimentações atuais que os Kaiabi realizam em sua região a fim de apresentar mais um mapa capaz de legitimar o estilo de vida Kaiabi no Teles Pires (Mapa 10).

Os materiais da floresta são retirados e usados de diferentes maneiras, em épocas específicas e, em alguns casos, com técnicas próprias para serem extraídos. Nessa atividade, homens e mulheres estão envolvidos ativamente durante todo o ano. Apesar de poderem ser encontrados em praticamente toda a extensão da Terra Indígena, os produtos são coletados, sobretudo em certos lugares já definidos, que os Kaiabi adquiriram o hábito de frequentar ao longo dos anos. Em muitas situações os Kaiabi mencionaram lugares de destaque, dentro de terras invadidas por não índios, especificamente no estado de Mato Grosso. Nesse sentido, o mapa de coleta procura evidenciar, dentre outras coisas, que o lado esquerdo do rio Teles Pires não pode ser desvinculado das linhas de movimentação rotineiras que utilizam para se estabelecerem como habitantes de sua região. Como pode ser notado no mapa produzido juntamente com os Kaiabi, os pontos marcados estão de acordo com o seu padrão de relacionamento com o ambiente, delimitando lugares de importância, que podem ser representados por meio de três categorias principais: capoeiras (onde são retiradas mudas, plantas medicinais, frutas e sementes para artesanato e composição de novas roças), castanhais e ilhas de recursos (em que são procuradas palmeiras, frutas,

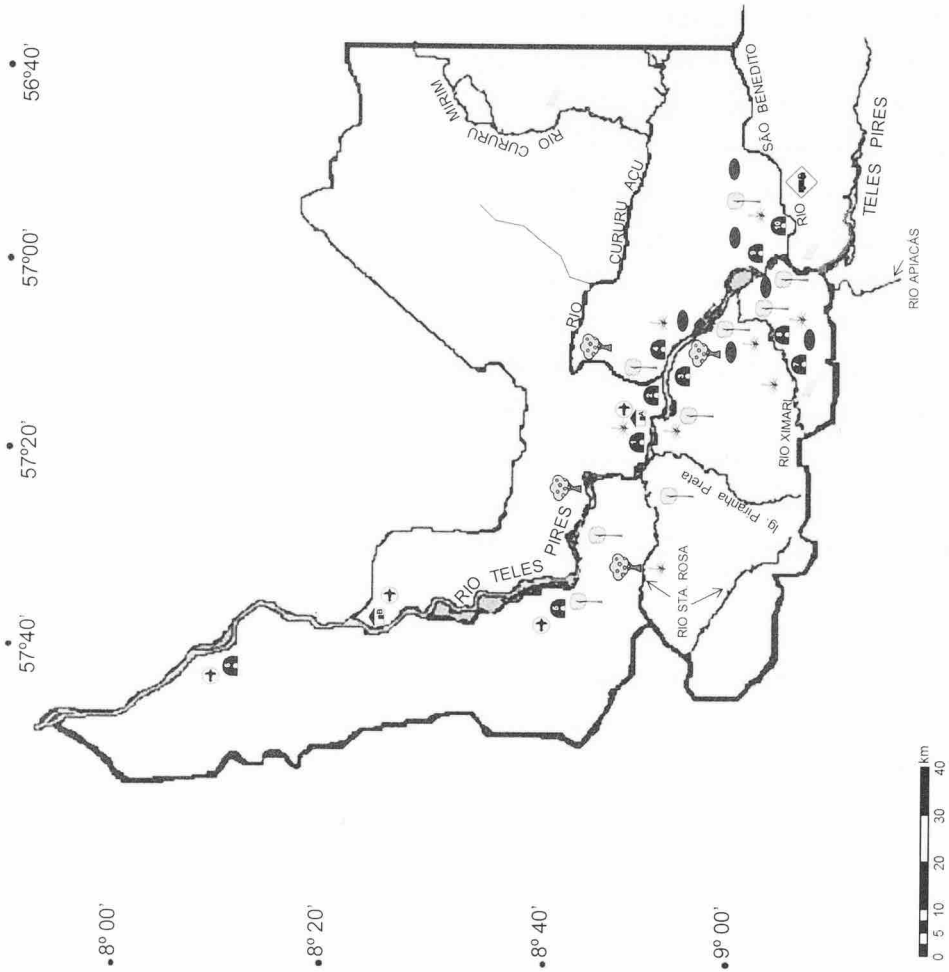


Legenda:

-  Posto Indígena
-  Aldeia Indígena
-  Pista de Pouso
-  Flechal
-  Ilha de recursos
-  Castanhal
-  Capoeira
-  Lago
-  Porto do Meio

Postos Indígenas:
 A-Posto Kayabi (Kururuzinho)
 B-Posto Teles Pires

- Aldeias:
- 1- Minhocal
 - 2- Lajeirinha
 - 3- Dinossauro
 - 4- Tukumã
 - 5- Sapezal (Waip-ka)
 - 6- Mairoui
 - 7- Ximari
 - 8- Cachoerinha
 - 9- Coelho
 - 10- São Benedito



Mapa 10:
 Coleta e ex-
 trativismo.
 Terra
 Indígena
 Kayabi.

mel, arumã e espécies vegetais utilizadas para extrair óleos, fazer casas e arco). Duas dessas três categorias coincidem com locais regularmente frequentados por animais de caça, assim, não é de se estranhar que as áreas de coleta e extrativismo se sobreponham às de caça em muitas ocasiões.

A primeira capoeira a ser indicada pelos Kaiabi circunda a aldeia Kururuzinho e se estende até as proximidades da aldeia Minhocal. A maioria dos Kaiabi possuem roças nessa capoeira, que tem como limite leste a antiga roça de Seu André e limite oeste a roça atual de João. Em razão do esgotamento da capacidade produtiva das roças do lado do Pará, pela predominância de terras pretas do lado de Mato de Grosso e a partir dos incentivos do Ministério Público para que os Kaiabi voltem a ocupar o outro lado do rio, a capoeira localizada exatamente em frente à aldeia vem sendo gradualmente utilizada. Ali já possuem roça Atú, Awoé, Machado e Kuruné. Descendo o Teles Pires, no rio Santa Rosa, também existe uma capoeira normalmente procurada quando os Kaiabi saem para caçar nesse rio. Subindo o Teles Pires, do lado direito, José Kaiabi vem estabelecendo a aldeia Dinossauro sobre uma antiga capoeira que há muitos anos não vinha sendo explorada. Também a aldeia Tukumã, recentemente fundada por Meauté'e, na microrregião do Kaipá, está sobre uma capoeira antiga. No rio Ximari, onde Valdir estabeleceu aldeia com o nome desse rio, foi assinalada a presença de outra capoeira em suas proximidades. Em frente à microrregião da mineração, onde Murici e Vitorino possuem roças e também na aldeia fundada por Kuruné e Eroit, no rio São Benedito, temos as duas últimas capoeiras reconhecidamente utilizadas pelos Kaiabi.

As frutas silvestres, além de servirem como importante base alimentar, particularmente no período das chuvas, se afirmam como componentes chave na ligação que os Kaiabi nutrem em relação ao Teles Pires. As principais frutas coletadas nas capoeiras são: pajurá, jubá, cabeça de cigana, mamão do mato, *siti-riwá* (mão-de-cachorro), fruta-pão, api, mão-de-jabuti, pequi, murici, cacau do mato, café-de-macaco, pupunha, tucum, patauá, açai. No passado, derrubavam as palmeiras para retirarem seus frutos. Recentemente os Kaiabi vêm escalando seus troncos, removendo apenas os cachos maduros e deixando a árvore em pé. Das frutas das palmeiras, extraem a polpa mediante o uso do pilão para obterem o suco. Essa técnica é aplicada a diversos tipos de cocos também encontrados nas capoeiras: açai, bacaba, patauá, buriti, tucum, inajá. Com o coco do inajá fa-

zem também mingau, quando cozinham o coco que a seguir pilam para depois coarem na peneira com água.

Além dos sucos que obtêm dos frutos de algumas palmeiras, utilizam diversas partes para finalidades várias. Do inajá e do tucum utilizam o coco para confeccionarem colares. O coco do tucum ainda serve para a obtenção do óleo para alimento (este último misturado ao urucum resulta em repelente de insetos); utilizam o coró (larva) que se desenvolve no coco que, assado ou frito é por eles ingerido (ou ainda serve de isca nas pescarias). Os índios comem também sua polpa; a folha é por eles utilizada para a fabricação de paneiro e a madeira resistente serve para bordunas. A paxiuba tem seu tronco aproveitado para fazer parede de pau-a-pique ou para montar um jirau e sua raiz, envolvida de espinhos, serve para ralar mandioca e castanha. Suas sementes são coletadas para confecção de colares. Apesar de também usarem o inajá para cobertura das casas, as folhas do babaçu são o principal item que os Kaiabi utilizam para esta finalidade.¹⁰ De sua castanha obtêm um óleo semelhante ao extraído da castanha-do-pará. A partir do laudo antropológico de Eugênio Wenzel (2005), Atú comenta que algumas plantas medicinais são encontradas nas capoeiras, tais como: *hamanyp* (usada para banhar o doente e baixar a febre); *muakanã* (raspam a casca dessa árvore, tiram o sumo e passam o concentrado no local do corpo com dor); *mu'ami* (raiz macerada, que ajuda a criança a ficar mais forte); *ku'revemó* (encontram esse cipó nos dois lados do rio Teles Pires, usado para dar banho na criança para evitar picada de cobra).¹¹

Os lugares mais destacados para a coleta – os castanhais – ocupam para os Kaiabi um estatuto valorizado tanto no aspecto alimentar como no imaginário. À diferença das capoeiras, em que os Kaiabi visitam com o propósito de coletarem tipos diversificados de plantas, frutas e sementes, os castanhais são frequentados, sobretudo, na época das chuvas (dezembro a fevereiro) com objetivo

10 Pude observar que no Xingu predominam as casas cobertas com palha de inajá, até porque o babaçu dificilmente é encontrado no parque.

11 Conforme o relatório de Rodrigues (1994: 12), os índios utilizam outras plantas medicinais: castanha de arara para ataque, cipó amargo para diarreia, marupazinho para dor de barriga.

exclusivo de coletarem ouriços de castanha caídos, a serem utilizados gradualmente em sua composição alimentar. Dela extraem o leite para cozinhar carne de caça ou peixe, além de ser utilizado como ingrediente em mingau de vários tipos, incluindo o de milho. Seu óleo serve também para passarem nos cabelos que com isso se conservam pretos, asseguram. Os índios misturam a castanha ralada com a massa de mandioca para produzir um tipo de bolo quebradiço, a exemplo do bolo canapé. Os Kaiabi também acrescentam a castanha ralada na tapioca ou como ingrediente do beiju. Além disso, viver nas proximidades de um castanhal e visitá-lo com regularidade, acompanhando a passagem do tempo através das mudanças do ciclo da castanheira, fornece aos Kaiabi o sentimento de que estão vivendo em sua terra verdadeira. Atú mesmo comenta em sua fala anterior que esse foi um dos motivos principais que levou o grupo liderado por seu pai – que já havia caminhado pelo Xingu – a resistir à transferência incentivada pelos Villas-Boas, assumindo seriamente o risco de serem mortos por doenças ou pelos garimpeiros que estavam chegando.

Diferentemente do ambiente do Xingu em que raramente se avista uma castanheira solitária no meio do cerrado, a região do baixo Teles Pires é composta por extensos castanhais, especialmente do lado de Mato Grosso. Um vasto castanhal se estende do lago do Jabuti até a cachoeira da Rasteira, seguindo a margem esquerda do Teles Pires. Nas bacias do Ximari, do Piranha Preta e do Santa Rosa são realizadas as grandes coletas castanhas. Outros castanhais ainda foram apontados no Kaipá, também nas imediações da aldeia São Benedito, em frente à mineração e no Tabuleiro (nas proximidades da foz do rio Apiakás).

Nos lugares que estamos classificando como ilhas de recursos, os Kaiabi encontram distintos aglomerados de produtos florestais. O morro do Jabuti uma vez mais se destaca, como ampla fonte de produtos necessários à afirmação dos hábitos de relacionamento dos Kaiabi com o Teles Pires. Localizado em uma grande mancha de terra preta, este é sem dúvida o principal ponto de retirada de folhas de babaçu para cobertura das casas, da madeira da pupunha brava (*siriva*) usada na fabricação de arcos¹² e também de mel nativo. Atrás do morro

12 Os Kaiabi a extraem também nas bacias do rio Ximari até seu salto, e no rio Apiakás. Encontram um pouco dessa madeira em terras paraenses na bacia do rio Cururu-Açu.

mais alto, coletam ainda frutas silvestres, visitam regularmente um castanhal ali situado e encontram a *jemejap*, pedra sagrada utilizada para amolar machados e facões. Grande parte da matéria-prima usada para a confecção do artesanato feminino advém dessa faixa territorial. Espécies madeireiras como a itaúba e a cariúba usadas como esteio das casas podem também ser encontradas em suas imediações. A copaíba, com propriedades de cicatrização e alívio da dor de seu óleo é encontrada também no morro do Jabuti. Em outra ilha de recursos, na altura da cachoeira do Pacu, do lado de Mato Grosso, encontram a palha do babaçu, frutas nativas e pedra de amolar machado. Os rios Santa Rosa e o Cururuzinho foram apontados como importantes fontes de frutas, em especial o patauí, o açaí, ingá e o buriti, que tem presença marcante ao longo de suas margens, além do cipó empregado na amarração das madeiras na construção da casa. O Santa Rosa possui também palha de babaçu e jenipapo usado nas pinturas corporais.

Para finalizar esse mapa devemos ainda fazer menção a alguns pontos isolados de coleta de materiais apreciados, que são procurados com finalidade específica. Particular ênfase deve ser dada aos flechais de taquari que são somente encontrados em áreas ocupadas por não índios, tais como: os campos alagados acima da foz do rio Apiacás, o salto do Ximari e também no Cururu-mirim (próximo à base aérea do Cachimbo). No igarapé Piranha Preta encontram a cera utilizada para fixar as penas em flechas ou adornos. Um pouco acima da Rasteira as áreas de cerrado (*jusing*) são visitadas, principalmente no verão, em busca de frutas como a mangaba, o uxi e o pequi.

O poder dos mapas vividos

As histórias e os relacionamentos que as pessoas constituem com o ambiente em que vivem são, em última instância, um enorme emaranhado de trilhas e linhas sobrepostas que escapam a qualquer análise estática e bidimensional da situação. Nesse sentido, as ligações que os Kaiabi estabelecem com os lugares sagrados, aldeias antigas, pontos de caça, pesca, coleta e extrativismo não podem ser claramente desmembradas quando participam ativamente de suas rotinas. Ao utilizarmos aqui o artifício analítico de elaborar alguns mapas direcionados a refletirem as formas particulares dos Kaiabi interagirem com o ambiente, espero ter alcançado nossos dois propósitos iniciais:

1. expandir o entendimento de seus deslocamentos territoriais cotidianos, a partir das interpretações referentes ao *dwelling*; e
2. produzir dados concretos a respeito do modo de vida Kaiabi que possam servir tanto para um gerenciamento mais adequado dos recursos, como de subsídios para suas lutas políticas pela demarcação.

Mais do que estarmos preocupados em representar o mundo real em que vivem os Kaiabi, procuramos seguir a proposta de se buscar uma ecologia da vida, aproximando um pouco mais a compreensão dos organismos através da forma como vivem e interagem em/com seu ambiente. Os “mapas descritivos”, que acompanham os mapas cartográficos, cumprem o papel de familiarizar o leitor com variáveis dificilmente representáveis em qualquer tipo de mapas convencionais, relativas às emoções e aos significados íntimos que conectam os lugares e constituem o sentido de pertencimento à região do baixo Teles Pires.

Contudo, nem todas as movimentações realizadas pelos Kaiabi são orientadas para a legitimação de seu modo de vida, em termos de produção de linhas e exploração deliberada dos recursos da floresta, principalmente em razão das ocupações de não índios que vêm ameaçando cada vez mais essa dinâmica. Desse modo, o dia a dia vivido pelos Kaiabi reflete mais esse conjunto de movimentos e antagonismos em constantes idas e vindas, gerando novas compreensões e significados a respeito de como se apropriarem e defenderem o conhecimento da terra em que habitam. Acredito que o maior impasse que os Kaiabi tenham chegado nas últimas décadas consiste em saber articular com prudência elemen-

tos perceptivos e políticos no trato com o território. Devo destacar que mesmo com os mapas ainda não finalizados, algumas lideranças Kaiabi sempre me solicitavam algum tipo de mapa que pudessem levar consigo em suas viagens a Brasília ou Cuiabá para cuidarem de assuntos referentes à demarcação. Nesse sentido, a produção dos mapas parece estar cumprindo com a proposta de aproximar os Kaiabi de seus relacionamentos ecológicos emocionais com o Teles Pires, ao mesmo tempo em que serve de instrumento para demonstrarem, de forma concreta, para as autoridades, a gravidade das ameaças que vêm sofrendo nos últimos anos.

Os Kaiabi já perceberam que reivindicarem o reconhecimento legítimo de sua forma particular de habitar o Teles Pires apenas, não parece ser motivo suficiente para que as autoridades competentes e muito menos os não índios que invadem suas terras admitam o valor do Teles Pires, especialmente o lado de Mato Grosso. Pelo relatório elaborado por Rodrigues em 1994, existia apenas a sede da Fazenda Santa Rosa e mais duas pequenas ocupações, como indícios de invasão da área requerida pelos Kaiabi. Contudo, posteriormente à publicação do relatório e principalmente após a portaria declaratória de 2002, o número de invasores com os mais diversificados propósitos vem aumentando consideravelmente, juntamente com a quantidade de áreas desmatadas. Atualmente, a gravidade das invasões é tamanha que sem a mediação ou intervenção das autoridades capacitadas, torna-se pouco provável vislumbrar um cenário de resolução em curto prazo. Portanto, podemos dizer que existe claramente uma situação de conflito socioambiental envolvendo a Terra Indígena Kayabi, que merece ser analisada para compreendermos esse aspecto complementar a respeito da territorialidade Kaiabi.



5

Conflitos socioambientais e conflitos de percepção

Ecologia política e conflitos socioambientais

Ao observar nas últimas décadas a consolidação e politização de vários setores da sociedade civil organizada, é possível reconhecer um esforço de incorporação do tema do conflito na análise de questões ambientais. Contudo, esse esforço ainda tem trazido poucas contribuições quanto à necessidade de se entender as dinâmicas internas dos conflitos e de se elaborar modelos de conservação da natureza viáveis nos países do Sul, baseados nas especificidades ambientais e culturais de suas sociedades (Diegues, 2003). Trabalhos acadêmicos fundados nos relacionamentos distanciados entre seres humanos e natureza contribuíram para que no Brasil a teoria e a prática do desenvolvimento sustentável não tenham abordado, com a ênfase apropriada, a questão dos conflitos socioambientais, sejam aqueles que vêm surgindo em razão de agências humanas ou naturais, por causa do controle de recursos naturais, diferenças na percepção de risco, ou aqueles que de alguma maneira são propiciados pela introdução, algumas vezes compulsória, de práticas de sustentabilidade, que geralmente causam impactos negativos sobre o modo de vida dos mais pobres. Nesse contexto, e reconhecendo a urgência da crise ambiental, diferentes grupos vêm constituindo associações, alianças com o chamado “terceiro setor” e deixando o anonimato de suas localidades para reivindicarem direitos ambientalmente justos no cenário nacional e internacional.

As críticas mais recentes desenvolvidas pela ecologia política não concebem o meio ambiente como realidade objetiva, separada e exterior às dinâmicas sociais,

mas entende que os conflitos socioambientais – enquanto realidades complexas – extrapolam as tentativas de resolução técnica e hegemônica da perspectiva do desenvolvimento sustentável. Na raiz da ecologia política está o pressuposto de que não é apenas a tecnologia que determina o impacto humano no ambiente, mas uma combinação de tecnologia, economia de mercado, padrões éticos, ideologias políticas, convenções religiosas e leis (inter)nacionais. Livremente, esse campo de análise pode ser definido como o estudo dos processos políticos inerentes à mudança ambiental (Johnston, 1997). Ainda que boa parte dos objetivos deste capítulo tenha uma considerável empatia com as propostas de estudo dos conflitos voltadas à diminuição de injustiças ambientais (Acserlrad, 2004; Zhouri *et alii*, 2005), cabe deixar claro que nossa abordagem se direciona primeiramente à produção de uma síntese entre as ciências sociais e naturais, tomando por base os desenvolvimentos mais atuais da teoria da ecologia política, a fim de mostrar que as pessoas, principalmente as pessoas locais, devem ser reconhecidas como parte do gerenciamento da crise da biodiversidade e não parte do problema. Com a incorporação dos processos sociais e naturais, o apelo da ecologia política é o de colocar os humanos como importantes agentes na constituição da natureza ao invés de destruidores da diversidade biológica. A abordagem da ecologia política voltada para os conflitos socioambientais muito nos interessa para trabalhar uma nova ótica acerca da questão territorial, especialmente considerando que as ideias e os conceitos de como deve ser tratada a natureza encontram-se invariavelmente vinculados às questões políticas.

Um entendimento oportunamente antropológico da ecologia política e dos conflitos socioambientais é capaz de expandir o debate além de conclusões circunscritas aos enfrentamentos políticos e econômicos, para incorporar elementos perceptivos, rituais, identitários e morais que dificilmente seriam encontrados quando analisados por outras disciplinas. Posto que nem todos os grupos sociais aderiram ao sistema capitalista de produção, acumulação e desenvolvimento econômico, mesmo sofrendo os seus impactos, existem pessoas – como procuramos descrever no Capítulo 3 – que continuam conquistando sua subsistência por meio de formas não industriais de adaptação e mantendo relações diretas com o ambiente natural em que vivem. Posto que os antropólogos trabalham com muitos desses grupos – nomeadamente os povos indígenas,

quilombolas, sertanejos, agroextrativistas, ribeirinhos, pescadores –, a análise antropológica dos conflitos socioambientais não apenas explicita às bases latentes dos conflitos, mas contesta discursos ambientais hegemônicos (Hvalkof & Escobar, 1998), proporcionando visibilidade e legitimidade às demandas desses grupos marginalizados. Com o foco destacado para as relações dos grupos com o meio natural em que vivem, apresentamos então a uma definição dos conflitos socioambientais, que podem ser entendidos como: “um conjunto complexo de embates entre grupos sociais em função de seus distintos modos de inter-relacionamento ecológico” (Little, 2006: 91).

Ao combinar o que a própria situação do conflito pode oferecer e alguns aspectos marcantes dos trabalhos mais recentes em ecologia política, podemos relacionar os principais eixos a orientarem esta aproximação:

1. Utilizamos um estudo de caso, mas as interpretações e conclusões vão além do nível puramente local, dado que estamos em busca considerar os principais atores que operam em nível local, regional, nacional e global.
2. A análise está fortemente baseada nos atores (incluindo a agência natural), focando nas pessoas e organizações que estão envolvidas nos conflitos ambientais, reconhecendo a forma como se definem e principalmente como se relacionam.
3. Histórias regionais são altamente esclarecedoras. Temos um comprometimento profundo com a historicidade dos atores e os processos sociais que geraram as distintas demandas territoriais.
4. Ao reconhecer a validade de algumas críticas mais recentes a certas abordagens da ecologia política (Peterson, 2000), procuramos – como nos capítulos anteriores – dar prioridade às práticas e aos relacionamentos que as pessoas estabelecem com o ambiente, como fundamentos básicos de suas concepções territoriais, ao invés de priorizar a noção de construção social dos recursos naturais.

Nesse sentido, o uso da etnografia representa um aporte significativo da antropologia à ecologia política, também buscando ressaltar a validade das demandas dos demais atores que entram na disputa com os Kaiabi. A fim de inserir esse estudo nesses parâmetros mais gerais, devo destacar que a contribuição

da antropologia, em especial a etnografia dos conflitos socioambientais, entra como componente chave no acesso à territorialidade do atores envolvidos via experiências historicamente situadas com o ambiente, para analisar as disputas envolvendo a Terra Indígena Kayabi. Seguimos, portanto, a inspiração da proposta de Little, quando afirma:

Nesse quadro maior, a antropologia ajuda na análise dos modos culturalmente específicos de adaptação ecológica de distintos grupos sociais – os sistemas produtivos e tecnologias que empregam os recursos naturais que exploram e as ideologias que utilizam para justificar seu modo de adaptação e as reivindicações territoriais que defendem – e da interação dinâmica e conflituosa provocada entre esses modos de adaptação (2006: 88).

A territorialidade é então reconhecida como uma das mais poderosas formas de comportamento humano, e os grupos sociais – uma vez que estabelecem ideologias, histórias, emoções e relacionamentos rotineiros com um determinado ambiente – constituem propriamente um território e lutam com todas as forças a seu alcance para defendê-lo. Por essa razão, colocar a perspectiva de resolução em primeiro plano (principalmente através da mediação e do consenso), sem reconhecer adequadamente as causas, motivações históricas e dinâmicas internas do conflito, parece não ser a saída mais adequada para o caso em questão. No Capítulo 2 procuramos evidenciar, mediante uma análise historicamente contextualizada, como os diversos tipos de territorialidades, dirigidas por cosmografias mais amplas, se chocaram e se sobrepuseram à cosmografia indígena dos Kaiabi, gerando conflitos, transformações, hibridizações e processos de redefinição em seu sistema territorial, que persistem até os dias atuais. Podemos dizer que, este capítulo segue a sequência definida previamente de passarmos de uma aproximação mais afetiva do território para outra de ordem mais política. Além disso, funciona como um aporte ao Capítulo 2, uma vez que também analisa cosmografias e territorialidades em confronto, porém agora com o subsídio da pesquisa etnográfica. Passemos então ao preâmbulo histórico do conflito, apresentando o cenário sicionatural em que ele se desenvolve, para que, aos poucos, esta abordagem fique mais clara ao leitor.

Histórico do conflito na Terra Indígena Kayabi

Durante os séculos que viveram no rio dos Peixes e no alto, médio e baixo curso do rio Teles Pires, os Kaiabi, da mesma forma que as demais etnias indígenas do Brasil, constantemente passaram por guerras e situações conflituosas a fim de afirmar o território em que viviam. Já descrevemos nos capítulos anteriores os embates com outras etnias, em particular os Munduruku, que pelo menos desde o século XVIII, se configuraram como o principal motivo de deslocamento dos Kaiabi na direção das cabeceiras do Teles Pires. Após a fundação de Cuiabá e a expansão da atividade seringueira, ao final do século XIX, foram paulatinamente descendo o Teles Pires, evitando contatos violentos com essa frente econômica. A instalação dos Postos Pedro Dantas e José Bezerra, pelo SPI, na década de 1920, no médio curso desse rio, inseriu os Kaiabi nos contatos mais frequentes com a sociedade brasileira, na política nacional indigenista de viés positivista e conseqüentemente no mercado de extração da borracha. Com o avanço das ideologias e empreendimentos governamentais de desenvolvimento econômico, na década de 1940, os Kaiabi viram seu território ancestral e os principais lugares sagrados serem loteados e vendidos para empresas colonizadoras, que estimulavam a ocupação e as atividades agropecuárias na Amazônia meridional. O encontro com a Fundação Brasil Central e a transferência ao Parque do Xingu, no início da década de 1950, representaram tanto uma saída providencial para aqueles que vinham sofrendo com assassinatos e mortes por doenças provenientes das relações com os brancos, como também uma separação radical, eivada de sofrimento, para os que tinham o Teles Pires como sua terra sagrada. Os que resistiram à mudança, particularmente os habitantes do baixo Teles Pires, chegaram muito próximos de serem extintos nessa região, devido às epidemias de sarampo e à falta de assistência do SPI que entrara em recesso. Se, por um lado, os relacionamentos com seringueiros, gateiros, garimpeiros, missionários e funcionários do SPI trouxeram uma série de dificuldades e transformações ao sistema social desse grupo, em contrapartida também contribuíram para o fortalecimento de um projeto particular de territorialidade e afirmação étnica, fundado, sobretudo, na resistência heroica do grupo de remanescentes, contando com as ligações afetivas e ecológicas estabelecidas com o ambiente do rio Teles Pires.

Quando timidamente se iniciava uma política fundiária destinada a conceder e regularizar porções de terras aos índios do Brasil, os Kaiabi talvez tivessem imaginado que os conflitos territoriais teriam chegado ao fim e poderiam usufruir de forma irrestrita de uma pequena parte do território que seus ancestrais viveram e caminharam. Em virtude da fundação dos Postos Munduruku e Kayabi no início dos anos 1940, ambos envolvidos em contínua atividade comercial, o chefe da 2ª Inspeção Regional do Pará solicitou ao governo estadual a “concessão” de terras aos índios Munduruku do Tapajós e aos Kaiabi do Teles Pires, em março de 1945. No âmbito federal, o SPI não conseguiu a sanção de nenhum decreto para melhor garantir as áreas indígenas contra as concessões estaduais destinadas à exploração da borracha. Assim, como os Kaiabi e Munduruku eram assistidos pela Inspeção Regional do Pará, apenas o governo estadual lhes concedeu terras. A regularização de uma área em favor dos Kaiabi teve início com o Decreto n. 251, de 9 de março de 1945, pelo interventor federal, que lhes concedeu uma área de terra situada à margem direita do rio Teles Pires, distante de sua foz cerca de 100km, entre o igarapé do Prata e o rio São Benedito, tendo duas léguas de fundo. Lembremos que, segundo relata Atú, os Kaiabi teriam sido incentivados pelos funcionários da empresa mineradora a se instalarem na margem direita do Teles Pires, para terem acesso ao atendimento de saúde e outros tipos de serviço pelo município de Jacareanga, no estado do Pará. Apesar do SPI ter requerido uma área com cerca de 1,79 milhão de hectares, reconhecendo a ocupação do Mato Grosso, a extensão proposta pelo decreto equivalia a cerca de 166,5 mil hectares, no entanto, foi alterada para 117.246 hectares devido a um engano – ou possivelmente má fé da empresa contratada – nos nomes dos igarapés Preto e Prata durante a demarcação realizada em 1976, o que excluiu as terras da Mineração São Benedito. Pela Portaria n. 1.372/E/Funai, de 24 de março de 1982, a área foi declarada e pelo Decreto n. 87.842, de 22 de novembro de 1982, homologada com a superfície de 117.246 hectares, sendo posteriormente registrada no CRI da Comarca de Itaituba em 28 de abril de 1983.

Apesar de terem perdido boa parte da área proposta em 1945, os Kaiabi sequer estavam familiarizados com esse novo estatuto de demarcação de terras indígenas, os regimes de propriedade nele imbuídos, não possuíam claramente

conhecimento das implicações envolvidas no fato de o Teles Pires dividir dois estados da Federação e muito menos tinham qualquer possibilidade de lutar judicialmente pela garantia de seus direitos, quando a prioridade era a sobrevivência e reestruturação do grupo. Em razão de não haver nenhum centro urbano mais desenvolvido nas imediações de suas terras e pela diminuição das atividades seringueiras a partir da de 1945, os Kaiabi não tiveram maiores problemas em atravessar o rio Teles Pires e extraírem os recursos naturais que necessitavam do lado de Mato Grosso, que não estava incluído em sua área. Foi então, ao final da década de 1970 e início da década de 1980, que coincide com a fundação das cidades de Alta Floresta, Apiacás e Paranaíta, que se iniciaram os primeiros desentendimentos com a população regional, em razão do lado de Mato Grosso, com o considerável aumento das grilagens de terras públicas, ameaças e o estabelecimento de projetos agropecuários, iniciando assim, um processo gradativo de restrição de acesso dos Kaiabi ao outro lado do rio.

Assessorados por seus parentes do Xingu, com os quais se reencontraram na década de 1980, os Kaiabi do Teles Pires passaram, a partir de 1987, a discutir a ampliação da área, principalmente com referência ao Decreto n. 251/45, que resultaria na TI Kayabi Gleba Sul referente aos 166,5 mil hectares inicialmente previstos. Nesse mesmo ano, os Kaiabi reivindicaram a área perdida durante a demarcação de 1976 e algumas áreas situadas à esquerda do rio Teles Pires, utilizadas para coleta de castanha, materiais para artesanato e produção de seringa. Em 31 de março de 1989, a Procuradoria Jurídica da Funai manifestou-se favoravelmente à interdição da área excluída da demarcação inicial. Em 3 de novembro do mesmo ano, os Kaiabi decidiram em reunião que a área a ser interdita deveria englobar as terras excluídas na demarcação e as cabeceiras do rio Cururu-Açu, deixadas fora do Decreto n. 251/45. Pela Portaria n. 573/Funai, de 12 de junho 1990, foi interdita uma área com 52,5 mil hectares, denominada TI Kayabi Gleba Sul.

Diante de recentes inovações na legislação indigenista atinentes à ampliação de terras indígenas, os Kaiabi e os Munduruku do Teles Pires solicitaram, junto ao administrador regional de Itaituba, que se iniciassem as discussões para a ampliação de suas respectivas áreas indígenas, a partir do Decreto n. 251 de 1945. Nessa ocasião o administrador produziu um relatório declarando que a

Mineração São Benedito já não mais utilizava a área entre o rio Cururu-Açu e o São Benedito, sendo reconhecida como área de “terra preta”, bastante propícia para a agricultura, contrastando com a maior parte da área indígena, que é composta por campos pouco produtivos. Pela Portaria n. 1.137/Funai, de 12 de novembro 1993, foi constituído um grupo técnico que identificou e delimitou a área com 1,408 milhão de hectares, resultando no relatório técnico da antropóloga Patrícia Rodrigues (1994). Pelo Despacho n. 28, de 23 de junho de 1999, do presidente da Funai, foram aprovadas as conclusões do resumo do relatório de identificação e delimitação da terra com 1,408 milhão de hectares e 900 quilômetros de perímetro, validando os estudos de identificação. Num termo de ajuste efetivado com os representantes do Campo de Provas Brigadeiro Velloso (Base Aérea do Cachimbo), os Kaiabi concordaram em abrir mão de uma quantidade de terras que se sobrepunha à base aérea, em troca do acesso autorizado à área cedida, além da proteção e fiscalização dos militares. Atualmente os Kaiabi, Munduruku e Apiaká reivindicam uma área de 1,053 milhão de hectares junto ao governo federal, território de ocupação mais antigo dos grupos a partir do início do século XX, segundo afirmam. Em 2 de outubro 2002, foi publicada a Portaria Declaratória n. 1.149 pelo Ministério da Justiça, reconhecendo a Terra Indígena como de posse permanente e de usufruto exclusivo dos Kaiabi, Apiaká e Munduruku. O próximo passo seria a Funai realizar a licitação pública para contratação da empresa de agrimensura para efetivar a demarcação da Terra Indígena.

Contudo, atualmente, a demarcação encontra-se suspensa devido à reivindicação de outros grupos de interesse que protestam por direitos relativos a supostas propriedades no interior da Terra Indígena e pelo reconhecimento de formas distintas e conflitantes de usufruto da terra. Tudo indica, no entanto, que aqueles que se estabeleceram com algum tipo de registro oficial, no interior da área a ser delimitada, o fizeram após a publicação do relatório de Rodrigues. Conforme consta no processo, à época do relatório de 1994, o cartório de imóveis de Alta Floresta informou apenas três registros de propriedades relativas à Terra Indígena,¹ uma vez que o cartório de Itaituba (PA) declarou não constar

1 João de Souza, com área de 1.200 hectares, com tempo de ocupação de 11 anos e sem cadastro no Incra; a antiga Fazenda Santa Rosa (que posteriormente seria adquirida pela

registros na área. O cartório de Alta Floresta (MT) informou ainda, em 1994, haver 42 matrículas que julgava, mas não tinha certeza, encontrar-se nas proximidades da Terra Indígena devido à dificuldade de localizar as mesmas em mapas. Em laudos posteriores elaborados pelos antropólogos Eugênio Wenzel e Marco Paulo Fróes, ambos em 2005, poucas informações puderam ser acrescentadas oficialmente a respeito dos nomes dos ocupantes, títulos de propriedade, extensão da área e data de ocupação. Isto porque o levantamento fundiário está vinculado ao fornecimento de informações pelos cartórios, que, não raro, dificultam o envio dessas informações, uma vez que dependem da autorização dos proprietários, que, também de modo geral, é negada, sendo necessário recorrer à autorização judicial, que na maior parte dos casos toma muito tempo.

Como bem sabemos, os trabalhos dos antropólogos peritos têm uma permanência em campo muito dinâmica, estão vinculados a prazos judicialmente estipulados e conseqüentemente apresentam dificuldades em adquirir dados precisos e oficiais para um levantamento fundiário mais efetivo. Em contrapartida o trabalho do antropólogo pesquisador, ainda que não possua a legitimidade jurídica dos antropólogos nomeados para fazer esse tipo de levantamento, goza da possibilidade de uma permanência maior em campo e da abordagem etnográfica mais aprofundada. Foi seguindo a proposta da “etnografia dos conflitos socioambientais”, que fomos capazes de elaborar, juntamente com os Kaiabi, um mapa de invasões e também iremos direcionar a análise no presente capítulo.

Durante a pesquisa em campo, os Kaiabi foram enfáticos em afirmar que, após os estudos de identificação notaram um aumento do número de sobrevoos sobre a terra, com o conseqüente avanço dos desmatamentos. Conforme o processo de regularização fundiária se adiantava, o desmatamento aumentava, cada vez com mais intensidade sobre as florestas delimitadas como constituintes da Terra Indígena. As atividades desenvolvidas por esses ocupantes se restringiam inicialmente à exploração madeireira seguida de agropecuária extensiva, com ênfase no gado de corte. Grupos de pequenos posseiros também se estabeleceram dentro da Terra Indígena, em razão de projetos de assentamento e reforma

Brascan), com área de 136 mil hectares e 18 anos de ocupação; Benedito Mendes, com área ocupada de 50 hectares, com tempo de ocupação de 15 anos e sem cadastro no Incra.

agrária realizados pelo Incra, sem a devida consulta prévia à Funai. Além disso, dragas de garimpo remanescentes do período aurífero vêm operando no Teles Pires e também possuem demandas próprias relativas a certos direitos. Há ainda de se ressaltar o estabelecimento de pousadas de pesca esportiva, ao final da década de 1990, dentro da Terra Indígena ou que possuem rotas de pesca em seu interior. Por fim, devemos também considerar que os índios Munduruku e Apiaká não possuem os mesmos interesses que os Kaiabi no que diz respeito à melhor maneira de usufruir da Terra Indígena. Feito então este preâmbulo apresentando a situação do conflito, procedo agora ao tratamento que queremos dar assim como a metodologia proposta para esse estudo.

Conflitos intratáveis

Não existe um manual acabado para o trabalho etnográfico e muito menos para a análise das relações complexas envolvendo conflitos socioambientais, cabe então ressaltar que a proposta geral desta análise não é de produzir uma resolução para o conflito. Estamos em busca de trabalhar as potencialidades do conflito, para quiçá projetarmos cenários futuros para um gerenciamento mais razoável dos antagonismos. Nossa ideia é tomar a conduta territorial como um dos elementos mais importantes na constituição das identidades grupais, entrando mais a fundo nos motivos que tornam esse campo praticamente inegociável em situações de tensão. Pelas observações em campo, pelas reações dos atores quando questionados sobre possibilidades de resolução e por seus comportamentos altamente enérgicos na arena política, pareceu-me que abordar o conflito da Terra Indígena Kayabi por essa ótica resultaria provavelmente na desconfiança geral dos envolvidos e num beco sem saída para a pesquisa. Conflitos desse tipo são caracterizados por considerável intensidade, por contradições internas que persistem indefinidamente e dificilmente podem ser resolvidos através da construção do consenso ou por soluções administrativas, legais e políticas. É exatamente esse o caso em questão e por esse motivo vamos analisá-lo dentro da caracterização da literatura especializada como um “conflito intratável” (Lewicki *et alii*, 2003).

Estamos utilizando constantemente o termo conflito, no singular, pois a referência central é a disputa envolvendo a Terra Indígena Kayabi, localizada na

divisa dos estados de Mato Grosso e Pará. Há de se ressaltar que os conflitos em terras indígenas não possuem como causa primeira apenas uma disputa relacionada a um único recurso natural. Conflitos por recursos como água, madeira, minerais, caça e pesca podem ser elencados como elementos importantes a serem devidamente considerados num plano analítico mais específico. Contudo, parece-me que teremos um entendimento mais abrangente do conflito considerando a terra, aliás, a percepção territorial dos atores, seguida das lutas, em diversas escalas, pela afirmação de suas percepções particulares, como o componente sicionatural chave e unificador para o estudo do conflito na Terra Indígena Kayabi. Trata-se, portanto, de um conflito de percepções, ou seja, uma disputa sobre a maneira mais adequada de compreender e interagir com a terra, fundada, especialmente, nos relacionamentos que os atores desempenham historicamente com o ambiente em que estão acostumados a viver.

A pesquisa etnográfica dos conflitos socioambientais, ancorada nos fundamentos da ecologia política não apenas contribui para sua compreensão, mas “visibiliza” atores marginalizados e revela controvérsias, conexões e relações de poder até então desconhecidas. Esse tipo de estudo carrega o potencial de propiciar aos atores sociais uma visão mais distanciada da situação, podendo se apropriar do conhecimento produzido, gerar questionamentos de políticas públicas vigentes e propostas de novos tipos de ação e controle público (Little, 2006: 98). Ao identificar as distintas percepções territoriais em conflito e os direitos a elas associadas, é possível expandir o debate político a fim de inserir direitos culturais ou sociais ignorados pelo Estado ou por agentes hegemônicos. Quando nos deparamos inicialmente com a situação de um conflito nessas proporções a impressão inicial que temos é de uma enorme confusão de atores, repleta de atitudes intempestivas e desencontradas. Somente quando passamos a avaliar a situação de uma posição mais distanciada e nos aproximando das concepções e estratégias dos principais envolvidos, torna-se possível reconhecer certas regularidades que permitem analisar e tirar conclusões mais seguras. A fim de proporcionar uma visualização mais dinâmica e até certo ponto organizada das interações entre os atores, cabe então apresentar os moldes gerais dessa etnografia e a abordagem conceitual.

Metodologia e conceitos

A própria disposição de “etnografar” um conflito determinado representa uma escolha política, que tem a capacidade de transformar um problema social num tema de análise científica (Little, 2006). Trata-se, contudo, de uma abordagem repleta de armadilhas e componentes éticos, que demandam do etnógrafo uma dose extra de cuidado no momento de descrever situações, comprometer os atores e seus principais interlocutores. Devo destacar, de início, que minha aproximação do conflito não pressupõe isenção de valores, imparcialidade ou a tão comentada e inalcançável objetividade analítica. Creio já ter deixado claro ao longo dos capítulos a importância, especialmente afetiva, que a região do baixo Teles Pires possui para a afirmação étnica dos Kaiabi. A força e a legitimidade dessa ligação, que foge aos padrões convencionais no trato com o ambiente, certamente me aproximaram da posição de marginalidade e descaso que os Kaiabi desfrutam atualmente e, conseqüentemente, motivaram-me a encontrar saídas, dentro de minhas possibilidades, para tornar visível essa situação.

Ao classificar essa abordagem como científica, o principal fator a ser respeitado não é a frieza distanciada do observador em relação ao seu objeto, mas a possibilidade de produzir uma análise consistente com o aquilo que está presente no conflito, tomando como pressuposto básico uma suspensão de valores constantemente acionada no trabalho do antropólogo, na produção de um documento que busca mais chamar a atenção de um problema do que defender o lado de qualquer um dos grupos envolvidos. Desse modo, os argumentos e práticas dos Kaiabi são distintos daqueles que eu, enquanto pesquisador, utilizo para descrever o conflito, devendo ser tratados com a mesma medida do que as reivindicações dos demais atores.

Pesquisas recentes sobre conflitos ambientais vêm demonstrando que os grupos envolvidos – ou aqueles que confrontam ameaças e destruições ambientais – frequentemente desenvolvem elaborações distintas do que é o conflito, o que deve ser feito e quem deve fazer. Na literatura sobre os conflitos, existe um conceito apropriado, em inglês, mas de difícil tradução para o português, que se refere a essas elaborações. O termo *frame* refere-se ao processo pelo qual as pessoas, inseridas em seus grupos de interesse, constituem e representam as

interpretações a respeito do mundo à sua volta (Lewicki, 2003: 12). A tradução mais próxima do que nos interessa, seria uma estrutura ou espécie de moldura que serve para compor ou fechar um campo de ideias e práticas. Além de ser um processo perceptivo, interativo e interpretativo que nos ajuda no entendimento e esclarecimento do que estamos experimentando, *framing* também permite nos localizarmos e ocuparmos uma posição em relação a uma dada experiência. Com os *frames* e a partir de interações constantes com pessoas de interesse similar, aprendemos a trabalhar estratégias para fortalecer essa posição.

A fim de não perder de vista o aspecto político de todas essas interações que visam conferir um estatuto de real a um cenário repleto de arbitrariedades, buscamos a aproximação com Pierre Bourdieu (2001), reconhecendo que o “campo de poder” que envolve o conflito tende gradativamente a atingir um conjunto relativamente autônomo de relações interligadas e com significados voltados exclusivamente para aquele “campo”. Lançando mão de seu conceito de *habitus*, podemos operacionalizar os *frames* e entender de que maneiras as articulações dos atores os levam a ocupar posições de maior ou menor prestígio no “campo de poder”.

Se no Capítulo 2 lançamos mão das cosmografias para acionar os princípios gerais que regem as territorialidades dos atores envolvidos no processo de ocupação de Mato Grosso, agora utilizamos uma ferramenta conceitual que nos parece mais adequada à nossa abordagem etnográfica, uma vez que permite compreender de forma mais próxima e maleável as articulações políticas entre os atores. Por trás de cada um desses *frames* existe um grupo social específico com suas próprias regras e relacionamentos com a natureza, historicamente elaborados e territorialmente afirmados, através do modo de gerir os recursos naturais. Desse modo, quando estamos envolvidos num conflito, a tendência é elaborar *frames* de maneiras diferenciadas dependendo se somos observadores, aliados ou opositores dos disputantes ou um dos disputantes. O *frame* pensado em paralelo com o *habitus* fornece, pois, uma base heurística sobre como organizar os dados em conjuntos significativos de informação, ou sobre como converter o arbitrário em algo objetivo. Logo, o “campo do conflito”, entendido como entidade autônoma, ajuda a compreender que sempre ao recebermos informações relativas à disputa, ela já é transformada de modo a se enquadrar nos interesses de cada grupo.

A fim de investigar os *frames* mais salientes para os atores em disputa e apreender em que medida eles contribuem para a intratabilidade do conflito, alguns aspectos principais devem ser observados. Estaremos preocupados em descrever de que maneira os *frames* cumprem o papel de auxiliar para que os grupos definam o contorno do problema, moldando então suas ações e definindo quem deve desempenhá-las. Em seguida devemos entender como os grupos encontram formas estratégicas de resguardar suas posições, de que maneira justificam as tomadas de decisão e mobilizam pessoas como aliados na luta pela causa comum. Assim, os *frames* genéricos que permitem uma análise mais segura do conflito serão acionados para acompanhar os posicionamentos dos atores e observar como se movimentam no “campo de poder”:

1. *frames* de identidade (reconhecendo como os grupos se definem em relação ao seu papel social, regimes de propriedade e uso legítimo da terra);
2. *frames* de diferenciação (como os grupos definem seus opositores);
3. *frames* de gestão do conflito (quais os caminhos desejáveis para o encaminhamento do conflito apontado pelos grupos).

Este é o tipo de abordagem, pretendo utilizá-la para ao estudar o conflito não permitir que minha proximidade com a causa dos Kaiabi comprometa os fundamentos científicos do trabalho. Se por um lado esse posicionamento mais perto dos Kaiabi possibilitou a descrição de suas emoções em relação ao Teles Pires, assim como a produção de mapas vinculados aos principais relacionamentos ecológicos, também inviabilizou as investidas de entrar em contato direto com seus oponentes mais ferrenhos no conflito. Por já ocupar desde o início uma posição não neutra no “campo do conflito” – ao se supor possível outra alternativa –, procurarei explorar as vantagens dessa situação e contornar suas dificuldades utilizando as estratégias que a etnografia multilocal (Marcus & Fisher, 1986) ou multiator (Little, 2006) oferece. Desse modo, o esforço de descrever os distintos grupos sociais em disputa e seus respectivos pontos de vista permite desmistificar aquela ideia de vilões ou heróis da história, evitando que a análise acabe por apoiar explicitamente os Kaiabi.

De acordo com Little (2006: 93), a etnografia dos conflitos socioambientais difere da etnografia tradicional em vários aspectos essenciais. Primeiro, o foco

da etnografia não está restrito ao modo de vida de um grupo social, mas tem como seu objeto principal a análise dos conflitos socioambientais em si e as múltiplas interações sociais e naturais que os fundamentam. Segundo, ainda que seu foco não esteja direcionado a um único grupo social, lida simultaneamente com vários grupos sociais. No nosso caso, o foco nos Kaiabi é o mais evidente, sendo importante saber equacionar a visão dos demais grupos com suas respectivas legitimidades. Terceiro, o recorte geográfico é raramente limitado ao âmbito local do grupo, já que incorpora vários níveis de articulação social. Desse modo, é nossa preocupação enfocar não apenas os confrontos que ocorrem no âmbito da Terra Indígena em si, mas expandir as investigações ao nível local (Alta Floresta e cidades vizinhas), regional (Cuiabá), nacional (Brasília) e internacional. Por fim, enquanto as etnografias convencionais têm por costume destinar um capítulo ao *habitat* natural do grupo, na etnografia dos conflitos socioambientais, o ambiente biofísico se torna um elemento decisivo que perpassa, em diversas modalidades interpretativas, todos os níveis políticos de interação.

As análises e os *frames* a serem apresentadas nesse capítulo são baseados numa variedade de dados coletados a partir de uma ampla quantidade de fontes. Observei diretamente momentos de maior tensão na própria Terra Indígena, participando do dia a dia dos Kaiabi e realizando entrevistas com os índios e com alguns envolvidos que não se opuseram em conversar sobre seus entendimentos do conflito. Na cidade de Alta Floresta, conversei com moradores antigos da cidade, presidentes de sindicato, representantes de organizações governamentais e não governamentais e realizei pesquisas documentais na biblioteca pública e também na Universidade Estadual de Mato Grosso (Unemat). Ainda coletei exemplares de jornais, revistas e panfletos, além de ter participado de audiências públicas em que os envolvidos no conflito, ou seus grupos de interesse, manifestavam abertamente suas opiniões. Em Cuiabá, tive acesso a relatórios de desmatamento e Zoneamento Ecológico-Econômico, através da Secretaria de Meio Ambiente, conversei com o procurador geral e também pesquisei documentos da investigação de crimes ambientais referentes à Terra Indígena Kayabi, juntamente ao Ibama e à Polícia Federal. Em Brasília, participei com os Kaiabi de algumas audiências e reuniões no Ministério Público, além de ter explorado a fundo a biblioteca e os arquivos da Funai sobre o referido processo. Por fim, visitei páginas da internet

que pudessem prestar informações ou servir de subsídio para definição dos *frames*. Vamos então aos conflitos identificando inicialmente os principais atores e seus *frames* de identidade, diferenciação e gerenciamento do conflito.

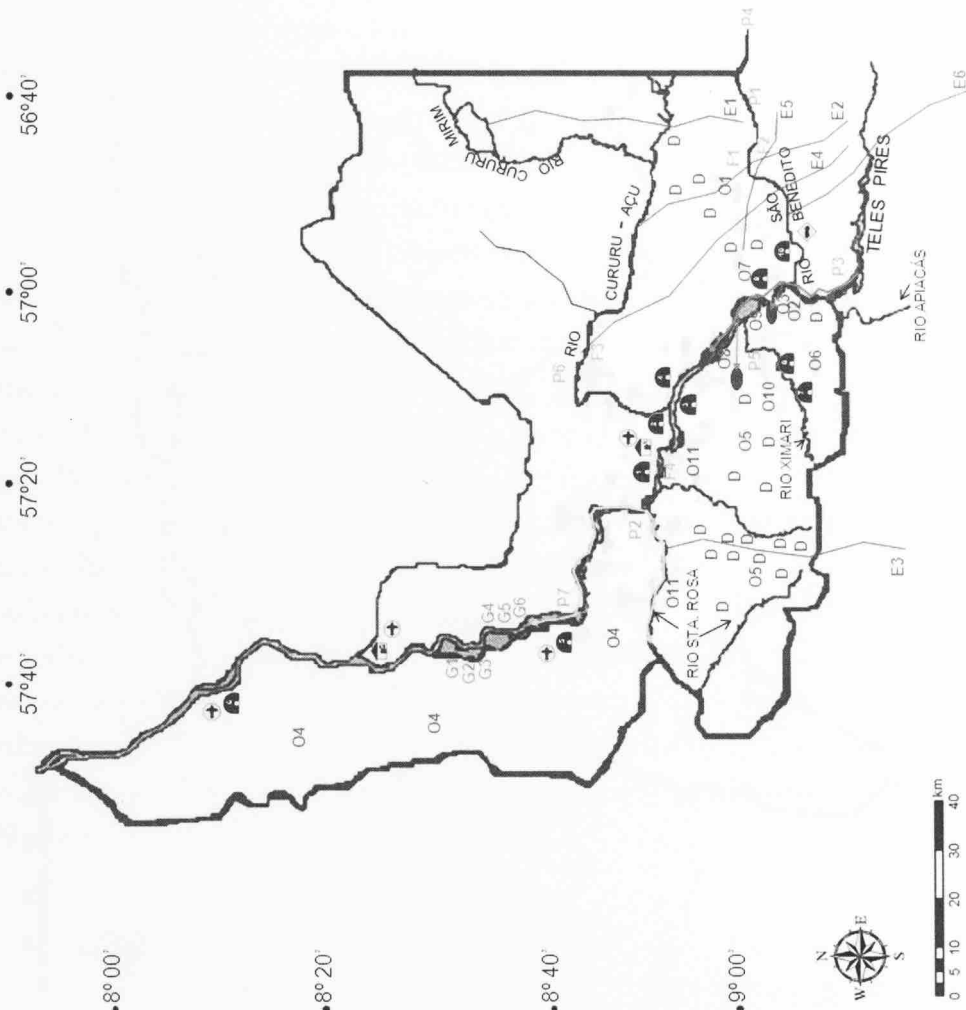
ATORES, OPOSITORES

E FORMAS DE GERENCIAMENTO DO CONFLITO

A fim de preparar o terreno para a análise dos conflitos, apresento, de início, o mapa de invasões, para que o leitor tenha uma ideia preliminar dos principais grupos de interesse e os recursos naturais que envolvem o conflito de percepções a respeito da Terra Indígena Kayabi. Quando utilizo o termo “grupos de interesse”, refiro-me aos agrupamentos sociais que possuem histórias particulares de vinculação com a natureza e encontram expedientes rotineiros de se definirem, renovando e defendendo seus principais valores e práticas territoriais entre seus membros. Os atores seriam, propriamente, aqueles indivíduos, grupos ou entidades que apresentam agências de qualquer magnitude no “campo do conflito”, buscando alcançar seus objetivos de acordo com os *frames* que orientam seus grupos de interesse. Contudo, nem todos estão presentes substantivamente na Terra Indígena, atuando em alguns casos, de forma distanciada, indireta ou até fantasmagórica (Little, 2006: 93). Será, portanto, a partir da interpretação dos mapas das invasões que teremos condições de apresentar os atores, seus *frames* e as lutas políticas para afirmação de posicionamentos privilegiados no “campo de poder”. Partindo daqueles que se encontram aqui assinalados, teremos como analisar as mais relevantes teias de relacionamentos e interações que os grupos utilizam para inserirem aliados (que também se tornam atores), de outras escalas, no jogo político, com interesses convergentes, porém não necessariamente idênticos.

<p>Legenda: O – Ocupação; F – Flutuante; P – Pousadas; G – Garimpo; D – Desmatamento; E – Estradas; 01 - Grupo do Pioneiro; 02 - Bina (Beiradeiro); 03 - Norberta (Beiradiera); 04 - CR Almeida; 05 - Passarini; 06 - Moises e Jeremias; 07 - Zanetti; 08 - Posse Monteiro; 09 - Posse Juraci; 10 - Posse Xaviera; 011 - BRAGGAN; F1 - Flutuante Zanetti; F2 - Flutuante Zanetti; F3 - Flutuante do Fumageiro; F4 - Flutuante Posto Kayabi; P1 - Sede Pousada São Benedito; P2 - Sede Pousada Santa Rosa; P3 - Sede Pousada Mantega; P4 - Sede Pousada Tamassu; P5 - Flutuante Mantega; P6 - Acampamento Pousada Mantega; P7 - Ponto de Apoio Santa Rosa; → Água doce (reserva de Serviço Floresta)</p>	<p>→ Rosa de Pesca P. Mantega G1 - Draga do Marcos; G2 - Draga do Maranhão; G3 - Draga do Barba Rosa; G4 - Draga do Guarda; G5 - Draga do Parana; G6 - Draga do Pinúca; E1 - Estrada do Cardão; E2 - Estrada do Pioneiro; E3 - Estrada do Calcário (Apicás); E4 - Estrada do Fumageiro; E5 - Estrada do Zanetti; E6 - Estrada para Alta Floresta</p>
---	--

<p>Postos Indígenas: A - Posto Kayabi (Kururuzinho) B - Posto Teles Pires</p>	<p>Aldeias: 1 - Mimhoal 2 - Laperinha 3 - Dinrossauro 4 - Tukumã 5 - Sapazal (Waipik-ka) 6 - Mairawi 7 - Ximari 8 - Cachoerinha 9 - Coelho 10 - São Benedito</p>
--	---



Mapa 12:
 Sobreposição
 de invasões
 aos lugares
 de utilização
 de recursos.

Kaiabi

Frames de identidade

Muito já foi dito a respeito da história de chegada dos Kaiabi ao baixo Teles Pires, as transformações em seus padrões de ocupação territorial e os artifícios mais recentes que vêm encontrando de manterem a ligação afetiva com a terra, sem perder de vista a importância das lutas políticas pela demarcação. Diante de todos esses processos, gostaria apenas de ressaltar o aspecto que considero dos mais relevantes para entendermos a motivação que fundamenta os posicionamentos mais recentes dos Kaiabi no tocante às lutas políticas pela afirmação de sua territorialidade. Os Kaiabi do Teles Pires, com os quais tive a oportunidade de conviver, se definem, antes de tudo, como sobreviventes de um processo de perseguição e extermínio promovido pela sociedade nacional. É justamente a partir de uma série de narrativas destacando esse aspecto e vivências diretas com o ambiente, que encontram a força mais marcante para orientá-los na definição de seus *frames* de identificação. Atualmente eles compreendem que a forma mais adequada de darem continuidade aos esforços promovidos por Manekú ao resistir à transferência para o Xingu, é lutando pela demarcação integral da Terra Indígena, a fim de garantir o direito de uso e acesso irrestrito aos lugares de importância sagrada, que estão presentes em muitas de suas histórias. Com isso pretendem abrir caminho para o retorno de muitos de seus parentes que vivem no Xingu. Em termos gerais, podemos dizer que os Kaiabi sentem que essa terra tem tudo que necessitam para satisfazer não apenas suas necessidades materiais, mas também suas concepções acerca de como deve ser a relação entre homem e natureza, o que igualmente engloba os meios materiais. Assim, se perderem essa terra, estarão perdendo seu fator central de identificação, não apenas para a sociedade nacional ou para outros povos indígenas, mas para si mesmos.

Com o mapa de invasões apresentado e após termos realizado ao longo do capítulo anterior as descrições das linhas de movimento que os Kaiabi constituem rotineiramente na região em que habitam, creio que seja possível uma aproximação do sentimento vivido diariamente no tocante às dificuldades relativas à sua necessidade de caminharem por sua região e os constrangimentos advindos das invasões. Os Kaiabi entendem, pois, que a causa central do confli-

to diz respeito às restrições que vêm sofrendo nas últimas décadas em acessar livremente os recursos e os lugares sagrados do lado de Mato Grosso. Assim, suas reivindicações estão voltadas, sobretudo, em garantir e preservar as terras que antigamente habitavam, que concentram boa parte das aldeias antigas, lugares sagrados e pontos constantemente utilizados para caça, pesca e coleta, que aos poucos vêm perdendo o controle.

Regimes de propriedade

Como nossa análise está voltada para uma combinação entre as práticas vividas e a construção social do território, os relacionamentos entre as territorialidades presentes na Terra Indígena Kayabi, deve também abranger os regimes de propriedade enquanto possibilidades razoáveis para entender o surgimento, as transformações e a afirmação dos *frames* dos atores envolvidos. Não é difícil reconhecer que entre os Kaiabi o regime de propriedade comunal é marcante, ou seja, a propriedade é coletivizada, cabendo à própria comunidade controlar o acesso de seus membros, regulando os direitos e deveres dos usuários e excluindo aqueles que não podem usufruir dos recursos. Segundo Atú, os Kaiabi viveram durante muitos anos sob esse regime regulado pela instituição da família extensa e quando as desavenças se tornavam incontornáveis, um dos grupos se separava, fundando uma nova aldeia. Atualmente a Terra Indígena possui o estatuto jurídico de uma propriedade estatal, com regras bem definidas sobre quem pode entrar e que tipos de recursos podem ser explorados por não índios.² Contudo, através de um cacique reconhecido e aprovado pela Funai, os Kaiabi também têm o direito de impor suas formas comunais de gerenciar os recursos, que diferem daquelas que utilizavam no passado. Mais recentemente vêm convivendo com invasões que em alguns casos reconhecem esse território como de acesso livre ou arrogam-se o direito de se estabelecerem enquanto proprietários privados, o que vem gerando uma série de desarticulações no sistema comunal dos Kaiabi.

2 De acordo com o Artigo 231 da Constituição Federal, as terras indígenas são bens da União. Por isso, são terras inalienáveis e indisponíveis e os direitos sobre elas imprescritíveis.

É por esse conjunto desordenado de percepções territoriais disputando um mesmo espaço geográfico, que os Kaiabi experimentaram diversos tipos de influências e lealdades, transformando seu sistema de gerenciamento de recursos naturais numa espécie de regime comunal com aspectos marcantes de outros tipos de regimes, de acordo com a terminologia de Hanna (1996: 94). Devemos relembrar, inicialmente, que os Kaiabi, em nenhum momento do passado, constituíram lideranças políticas centralizadas na figura de um chefe e muito menos instituída de fora de sua sociedade. Assim, a própria concepção de um cacique, como líder não carismático, já é um fator que gera algumas desavenças. Além do mais, existe a Associação Indígena Kawaip Kayabi (AIKK), criada com o propósito de defender os interesses dos Kaiabi do Teles Pires – em especial em relação à demarcação – que não raro entra em choque com as decisões do cacique. Se considerarmos principalmente a preeminência atual da família nuclear,³ além do que, praticamente todas as famílias possuem algum membro com renda mensal fixa (por aposentadoria, por exercerem cargos de auxiliar de saúde, trabalharem na escola ou como piloteiros das pousadas), é uma tarefa complexa mobilizar toda a comunidade para pensar em ações eminentemente coletivas. As decisões na arena política devem ser apresentadas de forma agregada pelos índios que habitam a Terra Indígena, as demandas dos Apiaká e Munduruku (estes últimos inimigos históricos dos Kaiabi) nem sempre convergem com as ideias dos Kaiabi. Atualmente essa é uma situação que exige atenção das lideranças Kaiabi, posto que o aspecto da mudança, quando trabalhado indevidamente, gera inúmeros tipos de desconfiças internas e coloca em alguns casos os próprios Kaiabi em situações de oposição, que podem acabar por comprometer sua luta maior pela demarcação e privilegiar os grupos com maior grau de organização.

Em relação às possíveis formas de encaminhamento do conflito, a variação dos tipos de respostas apresentadas pelos Kaiabi demonstra com propriedade as lealdades e tensões citadas anteriormente. Evidentemente, todos querem a demarcação integral da Terra Indígena, sem abrir mão do que determina a Portaria Declaratória para nenhuma das partes. Não obstante, quando indagados

3 Apesar de os Kaiabi ainda seguirem costumeiramente a prática de casamentos entre primos cruzados.

sobre quais invasores seriam favoráveis de buscar algum acordo, as repostas se mostraram bastante variadas. Com os fazendeiros, a maioria prefere que sejam retirados, porém existem poucos que acreditam que por já terem desmatado a floresta, poderiam permanecer mediante o aluguel do pasto, com o compromisso de não desmatarem mais. Sobre os posseiros e beiradeiros, até em virtude dos inúmeros encontros mais intensos e ameaças de morte, a unanimidade é marcante a respeito de sua saída. No tocante ao garimpo e às pousadas é que as opiniões estão divididas, entre aqueles da área da saúde, que veem o garimpo como fonte de doenças, juntamente com os que acham que esse dinheiro não serve para nada e outros que acreditam que esse tipo de ajuda contribui para que os Kaiabi comprem combustível e tenham os recursos necessários para os deslocamentos até a cidade. Por fim, a saída para geração de renda a partir de projetos elaborados pela Funai em geral é desacreditada pela maior parte dos Kaiabi.

Frames de diferenciação e alianças locais

Com relação aos *frames* de diferenciação, os principais atores mencionados pelos Kaiabi como seus principais opositores na conquista da demarcação são aqueles que costumeiramente interagem de forma antagônica aos seus interesses no dia a dia da aldeia ou da cidade de Alta Floresta. Inicialmente temos os fazendeiros que ocupam o lado de Mato Grosso e que mais apresentam oposição aberta aos Kaiabi. Segundo José Kaiabi: “Esses fazendeiros chegaram aqui ontem, vêm derrubando o mato, tirando madeira, destruindo o que é nosso e agora vêm falar que não tinha índio nessa terra!” Outro grupo que vem se desentendendo com os Kaiabi é o grupo de pequenos posseiros, ocupantes do lado do Pará e indicados pelos índios como de índole violenta. De acordo com Awoé: “Eu já dei de cara com eles uma vez; é uns cara bravo, que tem muitos guaxebas e vive ameaçando a gente quando nós chega lá perto pra pescar ou matar antá”. Os pousadeiros e os garimpeiros são igualmente percebidos pelos Kaiabi como invasores, causando também problemas em certos momentos, contudo gozam do estatuto diferenciado de parceiros, pois compensam os índios financeiramente ou com mercadorias, por estarem utilizando a área. Segundo José Kaiabi: “É uma saída que a gente vem encontrando pra compensar as falhas da

Funai. A gente sabe que um dia eles vão ter que sair quando a gente conseguir a demarcação. Todo mundo sabe que o trabalho dos garimpeiros polui o rio, [...] os pescadores acabam matando peixe, mesmo sem querer, mas é uma ajuda que eles dão, é boa pra gente”.

No plano local, os Kaiabi contam com o apoio de alguns atores que têm interesses na demarcação integral da Terra Indígena, porém a partir de *frames* e relacionamentos distintos com a região do baixo Teles Pires. Inicialmente devemos destacar os Apiaká e os Munduruku que, apesar de nem sempre atuarem de forma coordenada com os Kaiabi, também são favoráveis à demarcação, por possuírem ligações históricas e afetivas particulares com essa região. No caso da Funai, a orientação maior que guia seus posicionamentos é a categoria jurídica de Terra Indígena, que visa atender às exigências do governo federal, de assegurar o cumprimento dos direitos indígenas (de acordo com o Artigo 231 da Constituição Federal, sobre terras tradicionalmente ocupadas).⁴ Essa instituição pode ser identificada como o principal ator responsável pela inserção da territorialidade fundada em limites rígidos entre os povos indígenas, ao mesmo tempo em que tem oferecido caminhos legais institucionais para que possam lutar por seus direitos. O Ibama, que também possui sede administrativa em Alta Floresta, tem por interesse central evitar e punir as iniciativas consideradas crimes ambientais. Logo, é favorável à demarcação, particularmente para coibir os desmatamentos ilegais, a matança de peixes por pescadores predatórios e a extração de ouro no interior da Terra Indígena. Há ainda as Oscips Sociedade Formigas e Instituto Centro de Vida (ICV), de cunho socioambiental, estabelecidas na cidade de Alta Floresta que vêm manifestando uma simpatia pela causa dos Kaiabi. Reconhecendo a localização estratégica da Terra Indígena no chamado “Arco do Desmatamento” e seguindo suas missões institucionais específicas, essas organizações têm proporcionado atividades e oficinas informais de “conscientização” dos índios a respeito da importância de conservarem a floresta, orientando-se, em grande medida, pelas territorialidades do desenvolvimento sustentável.

4 Atualmente, após a homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, a Terra Indígena Kayabi é a maior área em extensão aguardando para ser demarcada.

Fazendeiros e madeireiros

A partir da década de 1960, o Centro-Oeste e a Amazônia meridional se transformaram num cenário de ocupação territorial massiva, rápida e violenta. A política de terras do Estado brasileiro estava inserida no projeto maior proposto por Vargas, de integrar as fronteiras econômicas com as fronteiras geográficas. Essa frente pioneira marcou um momento decisivo na expansão do sistema capitalista no Brasil, implantando as bases do crescimento econômico, integrando terras “inóspitas” e expandindo as fronteiras agrícolas. O bandeirismo se revestia de aspectos civilizatórios e o governo militar se apresentava como guia maior dos “modernos bandeirantes”, para a realização de um “Brasil Grande” e unificado. Conquistar a Amazônia – alardeada como espaço selvagem e inabitado – deixava de ser simplesmente uma questão de luta por melhores condições de vida e realização pessoal, para também se afirmar como uma contribuição do cidadão à sua nação.

As transformações ocorridas em Mato Grosso, a partir da década de 1970, estão intimamente vinculadas às mudanças ocorridas no âmbito nacional, em especial às políticas públicas direcionadas para a Amazônia Legal. O governo conclamava o capital privado a participar da colonização dirigida, principalmente seguindo as ideologias anticomunistas de “integrar para não entregar” nosso território aos projetos tidos como revolucionários de reforma agrária. Além do mais, visava transferir excedentes populacionais do Sul, marginalizados pela mecanização da agricultura. Com a criação de núcleos urbanos de desenvolvimento econômico, sustentados por um conjunto de práticas organizadoras e dirigidas pelo governo federal, políticas de incentivos fiscais e a implementação de grandes eixos rodoviários na região Amazônica (BR-364: Cuiabá-Porto Velho e BR-163: Cuiabá-Santarém), estavam estabelecidas as principais estratégias para a ocupação do norte mato-grossense.

O que caracteriza a frente de expansão no Brasil, segundo Martins (1997), é justamente o uso privado das terras devolutas, que tem na figura do posseiro ou ocupante a linha de frente para a consecução de seus propósitos. Em abril de 1971, por decreto-lei, o governo havia federalizado as terras devolutas situadas na faixa de 100km de largura, em cada eixo das rodovias já construídas ou em construção. Assim, cerca de 30% da área total do Brasil, que antes pertencia às

esferas estaduais, passou a ser controlada pela União. Em 1972, o Incra decidiria vender terras públicas da Amazônia para o desenvolvimento de projetos agropecuários (Guimarães Neto, 1996: 78).

No período posterior a 1974, é expressiva a quantidade de empresas colonizadoras que se instalaram em Mato Grosso, fundando pequenas cidades, que se tornariam polos regionais, sob o ponto de vista econômico, político e estratégico. No norte do estado, particularmente, a existência de grandes extensões de terras devolutas motivou a execução e alienação indiscriminada de maior volume de terras arrecadadas pela União, entre 1970 e 1980 (Moreno, 2007).⁵

O empresário paulista e dono da colonizadora Integração, Desenvolvimento e Colonização (Indeco), Ariosto da Riva, adquiriu 400 mil hectares de terras da União (Guimarães Neto, 1986: 83), organizando e viabilizando a criação de núcleos urbanos no eixo da BR-163, mais especificamente de Alta Floresta (1976), Paranaíta (1977) e já abrindo caminho para a colonização de Apiacás (1983). Nesse processo de ocupação, empresários, colonos, colonizadores, aventureiros, grileiros, pequenos produtores (com ou sem terras) vieram do Sul para Mato Grosso, atraídos pela ampla propaganda oficial, a fim de ocupar “espaços vazios”, melhorar suas condições de vida, inserindo, em termos mais amplos, a Amazônia no propósito maior de unificação das fronteiras nacionais.

Na fronteira, é também constituída a figura mítica e heroica do pioneiro como desbravador. Ariosto da Riva acabaria se tornando uma figura legendária entre os colonos pioneiros, por sua coragem e empreendedorismo, ficando conhecido até hoje como o “semeador de cidades”. Os sofrimentos e ansiedades, daqueles que largaram tudo em busca de condições mais dignas de vida, são apenas considerados quando acompanhados por experiências de sucesso.⁶ Contudo, não foi esse

5 De acordo com o recenseamento oficial, Mato Grosso foi o estado que apresentou maior crescimento populacional nos anos 1970, chegando a 90% nesse período. Nesse contexto, as projeções realizadas pelo IBGE mostram que a parte do estado mais afetada pelas correntes migratórias foi o norte mato-grossense (*Revista Mato Grosso S/A*, “Encarte especial”, Ano I, n. 1, out-nov 1983; “A realidade da Nova Fronteira”, Centro-Oeste – Encontro Ano IV, Cuiabá – MT).

6 As propagandas veiculadas pelos principais jornais e revistas de grande circulação da época apontam invariavelmente as novas cidades como ideais para se vencer na vida. Os relatos

o resultado que a maior parte das famílias de migrantes pôde experimentar, uma vez que a especulação imobiliária cresceu rapidamente, as terras e o clima não eram os mais apropriados aos seus cultivos praticados no Sul (principalmente café) e os canais de distribuição e venda da produção eram ainda muito precários. Em algumas situações, as terras eram perdidas por causa de dívidas com o dono da colonizadora ou seus agenciadores, que pagavam antecipadamente os deslocamentos das famílias e forneciam alimentação. Em menos de cinco anos a maioria dos pequenos colonos foi forçada a vender suas propriedades para agricultores com maior potencial econômico, restando a opção de retornarem a seus estados de origem, ou se marginalizarem nas imediações de Alta Floresta com trabalhos esporádicos, especialmente no garimpo. Como consequência, grandes concentrações fundiárias passaram a se constituir nas mãos de empresários mais experimentados e daqueles que começaram a grilar terras. Portanto, se para os pequenos agricultores e colonos os resultados não atenderam suas expectativas, para os médios e grandes proprietários de terra, assim como para o governo federal, podemos dizer que essa empreitada foi mais do que bem sucedida, gerou rendimentos econômicos e *status* político aos empresários rurais e permitiu ao governo distribuir melhor a população, inserindo a Amazônia meridional em projetos econômicos voltados para o desenvolvimento do mercado nacional.

Frames de identidade e direitos de propriedade

É nesse contexto histórico e regional, referente às ocupações territoriais do norte de Mato Grosso, que devemos situar a legitimidade dos *frames* de identidade acionadas pelos fazendeiros envolvidos no conflito. No caso dos ocupantes que reivindicam direitos no interior da Terra Indígena declarada pelo Ministério da Justiça, devemos ir além de estereótipos reducionistas que rapidamente os qualificam como destruidores da natureza e inimigos dos índios. Dessa forma, uma importante diferenciação deve ser traçada entre os fazendei-

mais comuns contam sobre aventuras, sonhos realizados, dificuldades vividas, “epopeias” vividas pelos colonos, que mais se comparam aos heróis bandeirantes. A reportagem da *Folha de S. Paulo* (09 jun 1977), “Aripuanã, controvertido caminho da Amazônia (III): Paranaenses que fazem nascer cidades”, ressalta as oportunidades que os colonos estão tendo de participarem de uma grande frente pioneira.

ros remanescentes da época de abertura das cidades de Alta Floresta, Paranaíta e Apiacás, e aqueles que adquiriram, por meio de leilão, terras públicas através da colonizadora Indeco ou pelo Instituto de Terras de Mato Grosso (Intermat) em épocas mais recentes. Os primeiros que apresentam maiores oposições locais aos Kaiabi são identificados como Tico Paiva, Moisés, Jeremias, Délio Passarini e se definem como desbravadores e pioneiros do chamado “Nortão”, alegando nunca terem visto a presença de índios naquele pedaço de terras de Mato Grosso e exigindo respeito do governo que os trouxe para lá, pelas dificuldades que passaram, e agora quer expulsá-los sem qualquer tipo de indenização.⁷ No caso do segundo grupo, é possível perceber em mapas mais recentes da própria Funai, que suas propriedades são também individualizadas, porém, encontram-se agrupadas em projetos empresariais mais amplos, unificados pelo mesmo CNPJ, com o intuito de explorar de forma padronizada a especulação imobiliária e os projetos agropecuários. Nesse caso, os supostos donos vivem, em sua maioria, nas regiões Sul e Sudeste, estabelecendo uma relação mais distanciada com as terras, sobretudo através de um gerente comum responsável por administrar os negócios. Podemos citar como mais conhecidos a Agropecuária Vale do Ximari, a Agropastoril, Madeireira e Colonizadora Sanhaço, a Madeireira e Colonizadora Biguá, a Agropecuária Apiacás, entre outras, que exigem o cumprimento de direitos referentes a áreas por eles adquiridas e ocupadas, assim como aos investimentos realizados principalmente em agropecuária.

Posso dizer que esses grupos apresentaram resistências à minha aproximação. Desse modo procurei identificar seus *frames* através de informações indiretas, autos processuais, buscando sempre inseri-los no contexto mais amplo do setor agropecuário e madeireiro do entorno de Alta Floresta. As alegações dão conta de que se surpreenderam, a partir de 1994, quando foram informados que teriam de abandonar suas terras, pois haviam sido transformadas em Terra Indígena.⁸ Nesse sentido, acreditam que o conflito existe principalmente pela falta de consideração do governo federal e pelo desrespeito aos direitos de propriedade

7 Informações retiradas da revista *Produtor Rural*, n. 160, Cuiabá, jun 2006, pp. 18-21.

8 Referência ao Processo da Funai n. 1.053/95 – folhas 116,117.

daqueles que vêm contribuindo para o crescimento do país. Estão vinculados diretamente à correlação entre propriedade privada e desenvolvimento econômico capitalista. Entendem que o encaminhamento mais razoável para o conflito é o respeito ao direito de propriedade, mediante um acordo com a Funai para a retirada das suas terras da área a ser demarcada, ou ainda o recebimento de indenizações de acordo com o investimento que realizaram.

Nessas cidades “planejadas e organizadas” a partir de projetos do governo militar, a propriedade privada é tida como princípio e símbolo maior daqueles que estão trabalhando há muitos anos, contribuindo para a geração de riquezas para o país. Logo, a natureza é valorizada como capacidade produtiva e as pessoas que trabalham com a terra são reconhecidas a partir de sua aptidão em extrair recursos com valor de mercado. A economia é regulada pela racionalidade capitalista, influências políticas, empréstimos e financiamentos bancários orientados prioritariamente para o comércio de madeira e carne para os mercados nacionais e internacionais, ficando a agricultura familiar mais distante e marginalizada, com investimentos precários. As formas tecnológicas e econômicas supostamente superiores, apoiadas na racionalidade geradora de receitas, são concebidas, pois, como pertencentes a uma etapa que vem a superar as formas “primitivas” do uso da terra.

Frames de diferenciação e alianças locais

Ao se observar os atores inseridos na escala pontual da Terra Indígena, os Kaiabi são mencionados abertamente pelos fazendeiros como opositores, principalmente por estarem ameaçando diretamente sua territorialidade historicamente estabelecida. Desse modo, utilizam constantemente em encontros, audiências públicas, matérias locais de jornais e revistas, certos tipos de *frames* padronizados para tentarem posicionar os Kaiabi, suas práticas e reivindicações numa posição marginalizada e digna de pouco crédito. Em alguma medida, todos esses *frames* estão voltados para afirmação das ideologias de progresso que incentivaram esses grupos a se interessarem por terras no estado de Mato Grosso e dão sentido ao tipo de relações que estabelecem com a natureza. O primeiro argumento a ser acionado, que toma por base territorial o regime de propriedade privada, é aquele que os índios não precisam de tanta terra para viver, acrescentando que as terras já demarcadas

são mais do que suficientes para sua reprodução. Na realidade o alvo maior das críticas é o governo federal, por dar apoio aos índios, deixando os fazendeiros em situação difícil. Os fazendeiros cobram algum tipo de estima, pois se consideram os principais responsáveis pelo desenvolvimento e ocupação do norte do estado. A fim de se defender dos rótulos mais recentes afixados nos fazendeiros, Vicente da Riva, filho de Ariosto da Riva e atual presidente do sindicato dos produtores rurais de Alta Floresta, em audiência pública para tratar do ZEE, em 2009, diz: “Fomos convidados para fazer o início desse desenvolvimento social pretendido pelo governo. Viemos atender uma questão nacional, não somos destruidores!”

Um segundo argumento, que segue a esteira do primeiro, afirma que a ampliação da Terra Indígena iria prejudicar o desenvolvimento econômico do “Nortão”, inviabilizando a construção de hidrovias, hidrelétricas, a exploração das jazidas de calcário, localizadas próximas ao rio Santa Rosa, e diminuiria os interesses dos investidores. Em reuniões que pude participar em Alta Floresta, do Rotary e Lions Club, tradicionais instituições que reúnem famílias ligadas ao chamado “setor produtivo” (madeireiro e pecuário),⁹ torna-se evidente que a população da cidade, em geral, foi educada também para valorizar esses ideais de progresso e desenvolvimento econômico, afirmando com veemência em seus debates que nunca existiram índios em Alta Floresta e enfatizando a necessidade de buscarem o crescimento econômico.¹⁰ Por essa razão, aqueles fazendeiros que lutam por direitos na Terra Indígena, recebem o apoio e solidariedade da maioria da população e de seus políticos mais influentes.¹¹ Em algumas conver-

9 A própria autodenominação desse grupo exemplifica com propriedade que a forma fundamental de se diferenciarem de outros grupos é pelas relações com a natureza, capazes de gerarem algum tipo de produtividade para seus associados e para o município.

10 A respeito de como a escola se constituiu – durante o processo formativo da identidade dos colonos de Alta Floresta – num dos mais relevantes espaços destinados à adaptação e fixação na Amazônia, recomendo a dissertação de mestrado de Rosane Seluchinesk (1999).

11 Ainda que fazendeiros e madeireiros tenham suas rixas internas quanto aos incentivos e restrições que recebem do Governo, nessa situação de conflito na Terra Indígena, é possível reconhecer uma aproximação entre os grupos por uma causa comum.

sas mais informais alguns presentes chegavam a afirmar: “Esse tipo de situação poderia estar acontecendo com qualquer um de nós. Você coloca seu dinheiro numa terra e do dia pra noite fica sabendo que virou terra de índio e que você não tem direito a nada”.

Um terceiro argumento, que vem ganhando força mais recentemente, dá conta de que os Kaiabi (e os índios em geral), juntamente com a Funai, Ibama, pesquisadores, antropólogos e as ONGs locais estão associados a organismos internacionais com a finalidade de retirarem a Amazônia dos brasileiros.¹² Esse é certamente o ponto que melhor explica a resistência apresentada pelos fazendeiros à minha aproximação e também os cuidados que tive de tomar para não me expor demasiado no “campo do conflito” e comprometer os resultados da pesquisa.¹³ Esse tipo de movimento, alardeado regularmente em reuniões dos “setores produtivos” rurais, vem sendo qualificado como “Novo colonialismo”, em que as Terras Indígenas e parques ecológicos vêm ocupando grandes extensões de terras do território brasileiro – áreas ricas em recursos que o Brasil não pode tocar – para ficarem à mercê da vontade de grupos de estrangeiros.

A fim de resumir em poucas palavras como operam na prática esses *frames*, vejamos as impressões obtidas, por fontes indiretas, de um fazendeiro que possui terras dentro da Terra Indígena:

Tenho 9 mil hectares dentro da Terra Indígena e não abro mão dessa terra. Imagina você que lá dentro tem uns 80 índios, se você pegar essa terra e dividir dá mais de

12 Apoiados principalmente nas ideias conspiratórias defendidas por Lorenzo Carrasco (2001) em seu livro *Máfia verde*.

13 Digo isso, pois procurei me informar a respeito de outros pesquisadores com trabalhos em Alta Floresta e no seu entorno e as informações que recebi não foram muito animadoras. A primeira pesquisadora Regina Guimarães Neto (1986) que escreveu sua dissertação de mestrado sobre as desilusões e experiências de decepção dos colonos que vieram no projeto inicial de fundação de Alta Floresta, teve de deixar a cidade com menos de 15 dias, após suas entrevistas estarem causando constrangimentos às elites mais influentes. No outro caso, mais recente, uma pesquisadora do Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília que vem trabalhando os conflitos socioambientais em Apiacás, não teve a permissão dos moradores da cidade para visitar a aldeia Kaiabi, após ter realizado várias entrevistas com os representantes do “setor produtivo” da cidade e apresentado abertamente seus propósitos.

10 mil hectares pra cada um. [...] Eu acho que essas ONGs só trabalham porque recebem dinheiro do governo, um dinheiro que é nosso! [...] O problema é que entre nós fazendeiros mesmo, não tem muita articulação, a gente só se junta na dor. Na verdade, os índios não são nossos inimigos, eles são uns coitados, porque estão sendo manipulados pela Funai. Eu já estou cansado de brigar com o governo, ainda mais se você é do setor pecuário, acaba levando a fama pelo desmatamento. Deixar a floresta em pé não é lucrativo, mas derrubar também não está resolvendo nosso problema.

Posseiros

O grupo de posseiros, atualmente ocupantes do lado da Pará, também apresenta histórias e ligações territoriais dignas de consideração em relação à região do baixo Teles Pires. Por suas oposições de ordem mais enérgica ocorridas na própria Terra Indígena, por serem oriundos majoritariamente da cidade de Paranaíta, por quase todos os ocupantes passarem boa parte do tempo fora da cidade e até por eles já reconhecerem a minha proximidade com os Kaiabi, seria inviável qualquer aproximação pessoal que pudesse captar elementos mais consistentes de seus *frames* de identidade e diferenciação associadas à sua afirmação territorial. Irei utilizar como documento base, um depoimento elaborado e assinado pelo maior dos grupos a reivindicar seus direitos no interior da Terra Indígena,¹⁴ enviado à Funai, contando sua história de chegada e ocupação no baixo Teles Pires. Para complementar algumas caracterizações, os depoimentos dos Kaiabi também serão incorporados.

Foi a partir da aquisição junto ao Incra, de uma área localizada no lado do Pará, que Antônio Campanharo, sua mulher e seus filhos se deslocaram da cidade de Paranaíta, atravessando o Teles Pires em direção ao rio São Benedito, no ano de 1983, com o intuito de estabelecerem residência e iniciarem atividades de agricultura e pecuária. A fim de localizar suas terras, situadas na floresta fechada e sem qualquer tipo de sinalização, teriam passado mais de três

14 Esse documento consta no Processo 1.053/95 da Funai, folhas 764-770. É assinado por: Antônio Campanharo, Juscelino Della Lustina, Dionete Della Justina, Ailton Egler, Darcy Gisch, Edmar Pereira, Leila Maria de Souza, Wilson Campanharo, Margarida Campanharo, Valdir de Souza Maria, Natanael de Souza Maria, José Sidney Rodrigues, Vilmar José e André Egler.

anos vivendo em habitações provisórias, abrindo vagarosamente estradas, até encontrarem seus lotes e começarem o processo de abertura. A exposição dessa narrativa – as miudezas de uma saga enfatizando os sofrimentos vividos por sua família – pode ser identificada como o primeiro aspecto marcante a configurar os *frames* de identificação em relação às terras que reivindicam no interior da Terra Indígena Kayabi. Em seu depoimento, afirma que estavam atrás de “seu pedaço de chão o qual com muito sofrimento desbravando matas, não destruindo-as, mas enfrentando todos os perigos pertinentes, arriscando sua vida com sua família, devido ter comprado as terras a qual não iria abandoná-las”. Justamente por ter sido a primeira família de posseiros a ocupar essa porção de terras, ficaram conhecidos como a “Família Pioneira” e Antônio Campanharo, simplesmente como “Pioneiro”.

Com a fixação de sua família próximo ao rio São Benedito e já com alguma estrutura de subsistência organizada, Pioneiro começou a incentivar outras ocupações, trazendo famílias do Pará e também de Mato Grosso. No início de 2002, os grupos começaram a chegar em maior número e possuir lotes de terras nas imediações das posses da família de Pioneiro, segundo consta em seu relatório nos autos da Funai. Consoante os Kaiabi, outros dois grupos gerenciados por Zanetti e Hilário também atuam juntos com Pioneiro, procurando manter os índios à distância e defendendo as terras que ocupam. A fim de reivindicar o reconhecimento de direitos de propriedade, aproximadamente 70 famílias teriam se unificado em torno de uma diretoria comum, com Antônio Campanharo como presidente, instituindo juridicamente a Gleba União, com sede na cidade de Paranaíta.

Existem ainda alguns ocupantes isolados, caracterizados como beiradeiros, que não se constituem em torno de nenhum dos grupos mencionados e têm atuações independentes. São remanescentes dos ciclos econômicos do passado ou pessoas que resolveram ocupar por conta própria algumas porções de terra. De acordo com os Kaiabi, eles são identificados como Norberta, Juraci, Ester, Monteiro, Bina e Evaldo Miranda. Sua atuação também se restringe ao plano local, principalmente mediante o incentivo da prática de pescaria predatória, que já resultou em encontros violentos e apreensões por parte dos índios de instrumentos e barcos de pesca.

Frames de identidade e regimes de propriedade

A principal enunciação utilizada pelo grupo de posseiros liderado por Pioneiro para se definirem em relação à terra é que “somos pessoas interessadas em adquirir um pedaço de chão para o próprio sustento, adquirimos a terra com o intuito de termos um local para plantar e colher, abrigando nossos filhos e familiares”. Essa vinculação com a terra como meio de subsistência já se distancia daquela acionada pelos fazendeiros de acumulação de rendas e geração de riquezas para o país, evidenciando que se perderem essa terra, que tanto lutaram para encontrar e fazer produzir, nada terão para garantir sua sobrevivência. De forma semelhante aos fazendeiros, os posseiros também têm como guia principal para ordenar suas relações com a terra o regime de propriedade privada, contudo, de forma diferenciada, a terra está intimamente associada ao suor e ao trabalho capaz de alimentar suas famílias e gerar alguma renda extra. Pelas fotos aéreas tiradas em operações do Ibama e da Polícia Federal é possível reconhecer que essa renda é adquirida principalmente com a extração de madeira e pela criação de gado de corte.¹⁵

Por não se sentirem como invasores, acreditando terem tomado legalmente a posse de terras da União, acreditam estar em seu pleno direito e declaram veementemente que não aceitam em hipótese alguma receberem indenizações, acrescentando que irão se utilizar de todos os artifícios possíveis para permanecer em suas posses. De acordo com informações prestadas pelo próprio Pioneiro,¹⁶ a área total ocupada pela gleba União é de 38 mil hectares. A alegação maior desse grupo é que antes de ocuparem a terra, teriam se dirigido ao Inca, na cidade de Miritituba, no Pará, onde tomaram conhecimento que as terras que iriam ocupar se enquadravam no estatuto de terras devolutas. Ficaram evidentemente surpresos ao saberem que estavam morando em terras indígenas, de onde deveriam se retirar, sem direito a qualquer tipo de ressarcimento. Os

15 Segundo os Kaiabi, a partir de informações do próprio Pioneiro, existem cerca de 2,5 mil cabeças de gado na chamada Gleba União.

16 Referente a uma fiscalização conjunta entre o Ibama e a Funai, entre os dias 6 e 15 de abril de 2010.

posseiros ocupantes do Pará acreditam que o conflito existe porque apesar de já possuírem direitos sobre a terra desde 1983, somente no ano de 2002 foram informados da Portaria Declaratória que deveriam sair de suas terras. Contudo, afirmam ter pagado pelas terras e conseguido, em 2003, regularizar os documentos e impostos pendentes, obtendo, assim, uma Escritura Pública de declaração de Justa Posse.

Frames de diferenciação

Os maiores opositores dos posseiros são, certamente, os Kaiabi, visto as ocupações do grupo de Pioneiro estarem situadas nas proximidades do Lago Azul, que no passado era bastante frequentado e ainda se encontra presente em muitas histórias dos mais velhos.¹⁷ Desse modo, ocorreram algumas situações de tensão entre os dois grupos, com ameaças de morte de parte a parte, que são capazes de evidenciar a ligação que Pioneiro e seu grupo têm com a terra, assim como os *frames* que fazem dos Kaiabi. Em 2002, assim que foi publicada a Portaria Declaratória, uma operação do Ibama foi deflagrada na área ocupada pelo grupo de Pioneiro, com a presença dos Kaiabi e alguns militares da Base do Cachimbo. Quando abordado pelos funcionários do Ibama e informado que deveria abandonar suas terras, Pioneiro respondeu da seguinte maneira, segundo José Kaiabi, que coordenava os movimentos dos Kaiabi:

Daqui eu não saio, a não ser morto! Os índios tá aqui, eu sei disso, tem tanta terra por aí, não sei porque os índios querem minha terra porque eu já comprei, gastei dinheiro e não entrego essa terra, nem um palmo de terra eu dou pros índios. Eu saio daqui só ser for morto ou se índio me matar, mas vivo eu não saio daqui!

A fala de Pioneiro ressalta com propriedade os *frames* dos posseiros em relação aos Kaiabi, também segue a linha de que os índios já têm sua terra, não precisam tirar as terras daqueles que pagaram pela propriedade e dela dependem para o sustento da família. Desse modo, podem contar apenas com o apoio do Incra, pois o Ibama e a Funai aparecem como órgãos desacreditados, que não

17 Este seria mesmo o local planejado por Tamanaú para estabelecer a nova aldeia Ilha Grande, assim que sair a demarcação e puderem se mudar do Xingu para o Teles Pires.

se preocupam em conhecer as histórias e as razões que levaram os posseiros a lutarem por essa terra. A partir de 2002, os encontros entre os Kaiabi e o grupo de Pioneiro passaram a gerar uma série ameaças passíveis de violência e morte de ambos os lados. Irei descrever alguns desses momentos na seção seguinte, quando serão tratadas as interações entre os atores. Contudo, acredito que principalmente pelos posseiros não possuírem o mesmo histórico de ocupação que os fazendeiros, conseqüentemente não gozando do mesmo prestígio político e econômico, que as alternativas enérgicas e violentas sejam as únicas encontradas para resguardar seu direito de posse e assegurar a única fonte de subsistência que possuem.

Garimpeiros

No início da década de 1970, com os primeiros estudos para a implementação do projeto de colonização de Alta Floresta, ainda não existiam garimpos de qualquer espécie no norte de Mato Grosso. Foram justamente os funcionários da Indeco que descobriram, ao explorarem as imediações do Teles Pires, os primeiros sinais de ouro em alguns pontos desse rio. Os próprios Kaiabi confirmam que teria sido a partir de 1970 que se iniciaram as prospecções na região do baixo Teles Pires, com a chegada de um grupo numeroso de paraquedistas.¹⁸ Durante alguns anos as informações a respeito do ouro não ganharam muita importância, principalmente pela intervenção de Ariosto da Riva, que queria evitar uma chegada descontrolada de pessoas nas terras que estava começando a organizar. Contudo, pela confirmação da descoberta de grandes jazidas de ouro, devido também à proximidade com Serra Pelada e pelo tipo de ouro encontrado ser de aluvião, exigindo técnicas muito simples de extração, os boatos se espalharam rapidamente, promovendo uma explosão populacional acelerada e sem precedentes no entorno de Alta Floresta, com aventureiros chegando de todos os cantos do país.

18 Com a afirmação de que em pouco tempo todas essas terras seriam tomadas por atividades de extração de ouro, os primeiros garimpeiros impeliram os Kaiabi a se mudarem para o Xingu, constituindo uma segunda leva oriunda do Teles Pires.

Sem condições de conter a chegada dessa frente desordenada de pessoas movidas por desejos de enriquecimento rápido, os colonizadores resolveram investir na abertura de mais duas glebas (Paranaíta e Apiacás), utilizando o avanço dos garimpeiros para ocupar os loteamentos mais distantes do município de Alta Floresta, criando assim duas cidades que teriam sua economia movida estritamente pela exploração e pelo comércio de ouro. A ideia era direcionar os recursos adquiridos no garimpo para a aquisição de lotes e investimentos em agricultura. Juntamente com as explorações rudimentares gerenciadas por empresas mineradoras, dragas e balsas que já operavam no Tapajós, começaram a chegar massivamente ao Teles Pires, com a exploração garimpeira alcançando seu auge em 1984, quando essas três cidades registraram um acréscimo populacional de mais de 100 mil pessoas. Foi nesse período exatamente que os Kaiabi relatam um movimento intenso de garimpeiros bem em frente às suas aldeias, tanto que podiam atravessar o Teles Pires, apenas caminhando por cima das balsas.

A decadência da exploração aurífera se confirmou entre os anos 1989 e 1994, principalmente em razão do esgotamento das jazidas, da desvalorização do preço do ouro e das políticas de contenção do consumo do governo Collor. Dragas e balsas foram deixadas enferrujando no leito do rio e a maioria dos garimpeiros abandonou a região, retornando a seus estados de origem ou foram absorvidos como mão de obra nas fazendas e projetos agropecuários. No entanto, alguns remanescentes desse processo ainda operam com algumas dragas no interior da Terra Indígena Kayabi, localizados abaixo da cachoeira Rasteira. Seguindo o padrão de identificação característico dos garimpos – em que as pessoas são conhecidas por alcunhas – os donos das dragas são chamados de Marcos, Maranhão, Barba Roxa, Guarda, Paraná e Pinduca. Vejamos de que maneira esse grupo define sua identidade em meio às disputas relativas à Terra Indígena Kayabi, como se posicionam frente aos demais atores e como compreendem o conflito.

Frames de identidade e direitos de propriedade

De modo diferente dos relacionamentos entre pessoas e ambiente apresentados até o momento, os garimpeiros, que trabalham com “dragas chupadeiras” no leito do Teles Pires, constituem seus *frames* de identidade não em função de algum tipo de ligação com a terra, mas principalmente a partir daquilo que o rio pode lhes proporcionar em termos de rendimentos financeiros. Suas embarcações estão sempre em movimento, à procura de algum poço mais profundo ou indicação de pontos de maior produtividade. Apesar de compartilharem da uma concepção similar à dos fazendeiros e posseiros, de que a natureza – tomada como entidade exterior – deve ser explorada com técnicas adequadas para gerar algum tipo de receita, operam com um tipo de territorialidade errante e sem limites mais rígidos, que não impõe qualquer tipo de conexão particular com a terra. As dragas mecanizadas são operadas por pelo menos cinco funcionários cada, que trabalham 23 horas por dia, sugando o cascalho do leito do rio e lançando em esteiras, fazendo posteriormente a filtragem do ouro agregado com o mercúrio. Desse modo, os garimpeiros possuem um acordo com os índios que os permitem atuar desde a cachoeira Rasteira até a foz do Teles Pires.

Nas oportunidades que tive de visitar as dragas juntamente com os Kaiabi, os garimpeiros não se incomodaram com a minha presença, fazendo mesmo questão de me explicarem como funciona todo o processo de produção. Numa das conversas com Marcos, o chefe dos garimpeiros, ele disse: “Nós não estamos aqui como invasores, temos trabalhado nessa região bem antes disso virar Terra Indígena. [...] Nossa ideia é ajudar os índios, tirar o nosso ouro e ajudar a preservar a natureza”. Marcos fez questão de enfatizar que apesar do desmatamento das margens e dos barrancos ao redor, pretendem se adequar às normas ambientais e afirma que utilizam o mercúrio somente na etapa final de separação do ouro.

É precisamente tomando uma disposição de indiferença e buscando assistir os índios em muitas de suas demandas, que os garimpeiros se esforçam por um reconhecimento de parceiro. Sua estratégia principal para continuarem com suas atividades é se aproximando dos índios, ouvindo suas reivindicações e adquirindo seu apoio, uma vez que qualquer desentendimento de maior proporção pode interromper seus trabalhos, pois as dragas ficam próximas às aldeias dos

Munduruku e Apiaká principalmente.¹⁹ Quando indagados sobre seu entendimento do conflito, Marcos afirma que já tinha conhecimento que os índios habitavam essa região há muito tempo e posteriormente começaram a chegar os fazendeiros também exigindo seus direitos. Argumenta também que é favorável à demarcação integral, pois tem planos de trabalhar com seus colegas de forma legalizada dentro da Terra Indígena, mas se tiverem de sair, não vê problema em voltar a operar no Tapajós.

Frames de diferenciação

Para garantirem a continuidade de suas atividades, se afirmarem no relacionamento diário com os índios e ocuparem um posicionamento estável no “campo do conflito”, as atitudes dos garimpeiros estão voltadas principalmente para o plano local, a partir de posturas assistencialistas. Tudo indica que a manutenção do *status quo* é a melhor forma de gerenciamento do conflito, na visão dos garimpeiros. As seis dragas contribuem mensalmente com 100 gramas de ouro, 400 litros de combustível, além de regularmente patrocinares os movimentos políticos dos Kaiabi na cidade.²⁰ Para que seus *frames* sejam incorporadas pelos Kaiabi, difundem constantemente o discurso de que são os maiores aliados dos índios na Terra Indígena e no processo de demarcação.

Definem, pois, sua identidade por oposição aos órgãos que deveriam prestar algum tipo de apoio aos Kaiabi, Apiaká e Munduruku. Apresentam-se como aliados capazes de dar alguma autonomia em relação à tutela do órgão oficial. Afirmam que uma vez que a Funai não é capaz de cumprir com seu papel de proporcionar melhores condições de vida aos índios, eles vêm fazendo esse trabalho, em troca apenas da permissão de explorarem ouro sem serem importuna-

19 Pelas informações que obtive a partir dos comerciantes de ouro em Alta Floresta, o ouro extraído próximo à cachoeira Rasteira é o mais valorizado das redondezas, por apresentar maior teor de pureza.

20 Por estar mais próximos das aldeias Munduruku e Apiaká, as compensações a esse grupos são ainda mais expressivas, contudo, por entenderem que os Kaiabi têm atuado com mais veemência em defesa de seus direitos territoriais, os garimpeiros também procuram mantê-los sob controle mediante algum tipo de contribuição.

dos. Imagino que pelo fato de os Kaiabi já estarem, desde os primeiros contatos com Elias Praxedes, dependentes de algum tipo de amparo exterior, esse discurso assistencialista é fácil e rapidamente adotado e reproduzido. Em reuniões que pude participar com o Ibama e a Funai, quando esses órgãos atacavam a atuação dos garimpeiros, eram prontamente retrucados pelos índios, com o discurso já padronizado, de que enquanto ninguém do governo puder dar a assistência que merecem, não vão fazer nada para tirar os garimpeiros. Numa fala do cacique Atú, ele diz o seguinte: “Esse pessoal de Ibama e da Funasa vem com esse papo de meio ambiente e de doença que o garimpo traz pra gente, mas saber de ajudar mesmo a gente eles não quer. Só quem vive a nossa situação é que sabe!”

Pousadeiros

A pesca esportiva é uma das atividades de lazer mais praticadas em todo o mundo, envolvendo uma série de serviços relacionados ao (eco)turismo. É originária do mesmo conceito de pesca amadora, tendo se desenvolvido nos moldes atuais a partir da década de 1970, nos Estados Unidos. Encontra no Brasil condições promissoras para sua prática em função da existência de uma grande variedade de peixes e áreas relativamente preservadas, para atrair os grupos de pescadores. A pesca esportiva é praticada em todo território nacional com destaque para o Pantanal e a Amazônia.

No caso das pousadas de pesca esportiva atualmente presentes ou atuando no interior da Terra Indígena Kayabi, todas passaram a operar após a decadência das atividades garimpeiras no baixo Teles Pires, quando as dragas e balsas deixaram o rio. Duas delas possuem sede fora da Terra Indígena (Pousada Thaimaçu – no rio São Benedito; e Pousada Mantega – no rio Teles Pires, pouco abaixo do salto Sete Quedas), com rotas de pescaria em seu interior, ao passo que a Pousada Santa Rosa se localiza a menos de 20 minutos de voadeira da aldeia Kururu-zinho, rio abaixo. Aproveitando-se do *boom* do turismo ecológico em todo o Brasil, procuram oferecer um ambiente rústico de hospedagem, combinando os confortos básicos da cidade com experiências de proximidade com as “belezas naturais” da floresta Amazônica. Cobrando diárias que variam entre 600 e 900 reais por pessoa, o público alvo das pousadas está voltado principalmente a grandes empresários, jogadores de futebol, políticos e artistas.

Frames de identidade e direitos de propriedade

É exatamente fazendo referência ao seu papel preservacionista da Amazônia que os donos das pousadas procuram definir seus *frames* de identidade. O conceito de “belezas naturais” está constantemente presente em suas falas, assim como nas motivações que trazem os turistas do Sudeste e Sul para estabelecerem um tipo de relação peculiar com a natureza. Diante das conversas que tive com os proprietários, ficou evidente que estão dispostos a explorar um ramo de negócios em expansão no Brasil, aproximando seus clientes das particularidades que somente o bioma amazônico pode oferecer. Aquele relacionamento com o ambiente natural em termos de uma paisagem a ser contemplada e conservada parece ser o mais adequado para entender esse tipo singular de interação entre pessoas e natureza. Não é, portanto, explorando a natureza e dela retirando recursos com valor econômico que os pousadeiros e pescadores procuram se definir. Ao contrário, os pousadeiros se arrogam a função de preservar, enquanto os pescadores vêm de longe para contemplar e interagir sem nada retirar. Por essa razão, o regime de propriedade da pesca esportiva também não pode ser enquadrado facilmente no esquema de propriedade privada. Ainda que no caso da Pousada Santa Rosa os donos tenham a possibilidade de requerer algum tipo de direito sobre a propriedade que ocupam, não é esse o caminho que mais utilizam para defender sua territorialidade, mas sim reconhecendo que dependem da capacidade dos rios e da floresta em oferecer peixes em abundância e paisagens exuberantes. Desse modo, as pousadas são favoráveis à demarcação da Terra Indígena, pois admitem que se essas terras ficarem nas mãos de fazendeiros, em pouco tempo não terão o que mostrar a seus clientes. Logo, seu interesse principal está voltado para continuarem tendo acesso livre de seus turistas a áreas conservadas e com maior incidência de peixes considerados exóticos.

Em razão dos acordos que os Kaiabi possuem firmados com as pousadas, são frequentes os encontros entre as duas partes. Desse modo, no período que estive fazendo a pesquisa de campo, acompanhei algumas reuniões. Cito a seguir a declaração que um dos donos prestou, em conversa informal:

Rapaiz, eu sou apaixonado por esse Teles Pires e pela pesca esportiva. Por isso eu quis abrir esse lugar aqui. Minha ideia é preservar pra poder atrair as mesmas pessoas que também são apaixonadas pela natureza. Porque se você tá achando que isso aqui dá dinheiro, não dá nada! A despesa é muito alta e muitas vezes dá até prejuízo.

Principalmente porque a gente não trabalha na época da piracema pra poder preservar e eu não deixo mais de 20 turistas hospedados, senão já começa a dar impacto no rio. Se demarcarem essa área mesmo, nós vamos tentar fazer outro acordo com os índios, senão eu vou pra outro lugar.

Numa linha bastante similar, porém complementar, os pescadores e grupos de turistas que frequentam essas pousadas manifestam o interesse de contribuir para a preservação da Amazônia, praticando a pesca não voltada para morte dos peixes e usufruindo das belezas naturais. Nas conversas que tive com grupos de pescadores na cidade de Alta Floresta, ficou evidente que eles não estão preocupados se existe ou não conflito na área onde vão pescar e também não se importam em saber sobre a legalidade das pousadas operando no interior da Terra Indígena. Nesse sentido, apenas saber pelo dono da pousada que possuem algum tipo de acordo com os índios é mais do que suficiente.

A visão que o praticante da pesca esportiva tem desse tipo de atividade em muito se aproxima daquela noção do homem enfrentando a natureza e buscando provar sua superioridade em relação a ela, porém, sem destruí-la.²¹ Quem pratica esse tipo de pesca entende estar praticando um esporte que, além de divertido, não é agressivo e, ao mesmo tempo, imaginam estar preservando o ambiente e as espécies de peixes em extinção. Inclusive, procuram se definir por oposição aos “pescadores predatórios”, que não possuem as mesmas técnicas e cuidados no trato com a natureza. Desse modo, a luta do pescador para tirar o peixe da água e ser fotografado com ele é o que mais motiva os praticantes.²² A fim de entender um pouco mais sobre os níveis de dificuldade e divertimento da

21 Conforme o Programa Nacional de Desenvolvimento da Pesca Amadora (PNDDPA), é importante não jogar o peixe na água, sem qualquer tipo de cuidado, pois cansado e desorientado, se torna uma presa fácil para outras espécies predadoras. A orientação é para que o pescador coloque o peixe na água, apoiando-o com as mãos por baixo do corpo para que o exemplar se recupere lentamente e só saia quando estiver em condições e por conta própria. Nesse sentido, existe um conjunto de técnicas para devolver o peixe à água, diminuindo o risco de mortandade.

22 A fim de validar as experiências de luta e o triunfo com a natureza, existe uma rede bastante desenvolvida pela internet, em que os participantes colocam os nomes de seus grupos, fotos com os peixes e contam casos referentes às dificuldades que passaram e situações cômicas que ocorreram em suas pescarias. Vejam por exemplo: <http://www.turmadobigua.com.br/forum/>.

pesca esportiva, conversei com Marcelo, um empresário de Ribeirão Preto e ele me disse que o tucunaré é realmente um dos peixes mais valorizados, sendo conhecido como o “rei da briga”.²³ Principalmente porque ele faz tudo para não ser fisgado: vai ao fundo, pula por cima da linha da água, tenta enrolar a linha nas pedras, enfim, é o peixe que oferece mais dificuldades e ao mesmo tempo testa a habilidade do pescador. Já os peixes de couro oferecem mais o desafio de força e paciência. A cachorra também é considerada um peixe interessante, porque exige paciência e habilidade, porém, nem tanta força quanto o peixe de couro.

Frames de diferenciação

De forma semelhante aos garimpeiros, os donos das pousadas procuram definir-se em relação aos índios como parceiros, utilizando-se eles também de atitudes assistencialistas para manterem suas atividades. Propagandeiam frequentemente que sua presença na Terra Indígena é benéfica para as comunidades indígenas e para o meio ambiente. A partir também do argumento de que se interessam pela preservação da floresta e conseqüentemente da Terra Indígena, suas atuações estão regularmente voltadas para o plano local, a fim de manterem os índios sob certo controle e dependência, para não serem reconhecidos como inimigos. A Pousada Santa Rosa contribui com um valor mensal variável, além de ter comprado a casa sede da AIKK, que também serve de apoio aos índios em trânsito, situada na cidade de Alta Floresta, e já está incorporada como patrimônio da associação. A Pousada Mantega contribui com valor mensal pago em espécie e fornecimento de combustível, aquisição do veículo F-4000, barco, motor de popa e gerador a diesel, que servem a assistência dos índios. Atualmente a Pousada Thaimaçu não opera mais na Terra Indígena, devido a ameaças que teria sofrido dos posseiros que vivem próximos ao rio Cururu-Açu, mas seu dono vem constantemente sondando os Kaiabi para voltar às atividades nesse rio,²⁴ ago-

23 No próprio site da pousada Thaimaçu, existe uma enquete para os participantes votarem qual é o peixe “mais esportivo”. E o tucunaré obtém mais de 70% dos votos.

24 Segundo informações dos Kaiabi, também teriam recebido uma proposta da recém-instalada Pousada Portal da Amazônia para poder trabalhar no rio Cururuzinho.

ra sob controle da Pousada Mantega. Nessa medida, é possível verificar que as próprias pousadas mantêm uma forte concorrência entre si para terem o acesso privilegiado para seus turistas dentro da Terra Indígena e este acesso na maioria dos casos está referido ao rio Cururu-Açu.

O principal grupo diante do qual os pousadeiros procuram se definir por oposição são os garimpeiros. Posto que os dois grupos disputam a confiança dos índios de maneira parecida e utilizam os rios como meio principal de desenvolverem seus negócios. Não raro surgem desentendimentos entre pousadeiros e garimpeiros, deixando os índios sempre em situação delicada. As desavenças normalmente ocorrem porque as pousadas gostariam de estender suas rotas de pesca abaixo da cachoeira Rasteira, contudo não seria uma visão nada agradável para seus clientes, “amantes da natureza”, a visão de dragas de garimpo desmatando os barrancos e poluindo o rio. Por outro lado, os garimpeiros têm o desejo de subir a Rasteira para terem acesso a uma porção valorizada e pouco explorada do rio. Para complicar ainda mais a situação, os Munduruku e Apiaká são mais favoráveis aos garimpeiros e determinam que as pousadas também lhes proporcionem compensações financeiras, ao passo que os Kaiabi são mais favoráveis aos pousadeiros e exigem que os garimpeiros aumentem o valor mensal de contribuição se subirem a Rasteira.

Dinâmica do conflito

A partir da descrição dos distintos modos de inter-relacionamento ecológicos dos atores envolvidos diretamente no conflito da Terra Indígena Kayabi, penso que tenha sido possível compreender porque na maioria dos casos os conflitos socioambientais relativos às afirmações territoriais sejam os de mais difícil solução – solução que agrada a todas as partes. Diante das controvérsias inerentes aos processos sociais de ocupação territorial, das histórias regionais e dos relacionamentos entre pessoas e natureza, fica evidente que cada um dos grupos em disputa acredita estar no seu mais amplo direito ao buscarem defender sua territorialidade da maneira mais adequada que lhes convém, enquadrando seus opositores em *frames* que merecem menos consideração. Ao lançar mão da abordagem etnográfica e dos *frames* acionados pelos atores, acredito

ter sido capaz de aproximar o leitor não apenas das demandas e dos interesses, mas dos principais sentimentos, valores e concepções da natureza que embasam seus posicionamentos, tornam legítimas suas reivindicações e contribuem para a perpetuação do conflito. Justamente por essas razões, e com o propósito de gerar uma compreensão mais abrangente, que nos voltamos para a análise do conflito como uma disputa intratável – repleto de tensões que se cruzam em diferentes escalas – que manifesta considerável potencial de durar por tempo indeterminado.

Para produzirmos uma análise mais consistente do conflito não é o bastante apresentar os atores e descrever suas concepções territoriais, que fundamentam distintas maneiras de interação com a natureza. Entendemos que uma etapa complementar da etnografia dos conflitos socioambientais ainda deve ser apresentada, considerando particularmente a reconstituição de uma rede de relações sociais mais amplas e os movimentos dos atores no “campo do conflito”. Diante de uma base já estabelecida na seção anterior, capaz de conferir veracidade e profundidade histórica aos principais envolvidos, imagino que podemos seguir com mais segurança nossa proposta de trabalhar as interações sociais deixando em segundo plano valores pessoais que rapidamente tendem a rotular, a partir de estereótipos mais consagrados, esse ou aquele grupo como mais ou menos dignos de consideração. Contudo, se estamos trabalhando com certa suspensão de valores, não podemos agora abrir mão de analisar as motivações e direcionamentos de ordem política que informam não apenas os posicionamentos dos atores, mas todo o desenvolvimento do conflito.

Ω

O marco inicial que deu origem aos primeiros desentendimentos é a publicação do relatório de identificação e ampliação da Terra Indígena, pela antropóloga Patrícia Rodrigues, em 1994. Se anteriormente ao relatório, as concepções territoriais hegemônicas em Mato Grosso enxergavam a floresta como espaço de especulação imobiliária ou como fonte de recursos e desenvolvimento econômico, essa visão passou a ser ameaçada com a possibilidade de transformação de uma considerável parcela de terras em área indígena. Segundo relatam os Kaiabi, apesar de terem verificado um aumento cada vez mais constante de

desmatamentos e da presença de não índios nas terras recém-identificadas, não chegaram a enfrentar propriamente qualquer tipo de embate mais intenso com os grupos de interesse que mencionamos anteriormente. Isto porque antes da contestação apresentada pelo Ministério da Defesa – referente à sobreposição da área delimitada sobre a Base Aérea do Cachimbo – não havia ainda a confirmação oficial de que aquela terra era de posse dos índios. Considero que esse período pode ser identificado como um momento de latência do conflito, em que os atores vinham se mobilizando internamente, aguardando um posicionamento definitivo do governo federal para definirem suas estratégias de ação.

Foi somente em junho de 1999, que o presidente da Funai publicou no *Diário Oficial da União* a aprovação dos estudos de redefinição de limites. A Funai e o ministro da Justiça concordaram em retirar do perímetro da Terra Indígena a sobreposição com as terras pertencentes ao Comando da Aeronáutica por incompatibilidade de usos, ratificando as demais proposições constantes no relatório de Rodrigues.

Da parte dos Kaiabi, é digno de destaque a fundação, em abril desse mesmo ano, da AIKK com o propósito de formalizar uma organização juridicamente constituída para lutar por seus direitos, especialmente aqueles relativos à demarcação. Foi possível também mapear algumas manifestações mais relevantes da parte de não índios, mesmo se não lograram êxito em seus pleitos. Foram oferecidas contestações pelo município de Apiacás (MT) e pela Brascan, que logo foram consideradas irrelevantes do ponto de vista jurídico, posto que não conseguiram desconfigurar a ocupação tradicional indígena ou apontar vícios processuais capazes de comprometer os trabalhos de identificação e delimitação, como exige o parágrafo 8º do Artigo 2º do Decreto n. 1.775/96.²⁵ Foi ainda realizada uma manifestação pela Comissão Pró-Hidrovia Teles Pires-Tapajós, do Rotary Internacional de Alta Floresta, que enviou carta ao presidente Fernando Henrique Cardoso solicitando que não aprovasse a ampliação da Terra Indígena. Conforme notícia publicada pelo ISA na época (em 16 de novembro de 1999), os plantadores de grãos da região alegavam que a ampliação da Terra Indígena atingia o ponto considerado ideal para o acesso rodoviário ao porto

25 Faço referência ao Processo n. 1.776/82, folha 641, dos autos da Funai.

fluvial da hidrovia, no município de Apiacás, inviabilizando projetos ambiciosos de escoamento de soja, utilizando o potencial de navegação de Teles Pires.

Com a publicação da Portaria Declaratória n. 1.149, de 2 de outubro de 2002, pelo ministro da Justiça, foi instituído o marco jurídico fundamental para a consolidação da Terra Indígena, resultando na desconsideração de todo e qualquer título de propriedade ou ocupação referente a essa área e culminando rapidamente na irrupção manifesta do conflito socioambiental. A partir desse momento, os atores diretamente envolvidos pelas determinações da Portaria Declaratória começaram a se mostrar publicamente, buscando contar suas histórias, lutar por direitos e mobilizar pessoas e entidades que pudessem, de alguma maneira, transpor seu capital social em favor de um determinado tipo de territorialidade. Por um lado, os Kaiabi, Apiaká e Munduruku passaram a lutar abertamente por sua afirmação territorial, buscando alcançar a demarcação da terra, que seria o próximo passo. Da mesma forma, os fazendeiros, posseiros, garimpeiros e pousadeiros também se apresentaram, para aos poucos constituírem na prática o “campo do conflito” e defenderem suas posições. Se até aqui apresentamos os principais atores envolvidos, juntamente com as principais alianças no plano local, agora é o momento de analisarmos o conflito em movimento, mostrando as interações sociais, indicando as principais estratégias utilizadas e trazendo os atores de outras escalas que são chamados a intervir, a fim de influenciarem o direcionamento do conflito.

Operação do Lago Azul

Para iniciar a apresentação da dinâmica do conflito, bem como as interações e posicionamentos dos atores envolvidos, tomando como referência os eventos que ocorreram após a publicação da Portaria Declaratória de 2002, cabe mencionar uma situação anterior decisiva para a concretização deste marco. Ao tomarem conhecimento de que a Portaria Declaratória encontrava-se na mesa do ministro da Justiça, Paulo de Tarso Ramos Ribeiro, aguardando para ser assinada há mais de seis meses, os Kaiabi resolveram organizar uma operação a fim de pressionar as autoridades em Brasília. Este foi o primeiro movimento organizado pelos Kaiabi, em coordenação com seus parentes do Xingu – Apiaká e Munduruku – o Ibama, a Funai, os militares da Base Aérea do Cachimbo e com

a logística patrocinada pela Pousada Thaimaçu,²⁶ com o propósito de garantir a execução dessa etapa crucial em todo processo relativo ao reconhecimento e demarcação de terras indígenas.

Os índios habitantes do baixo Teles Pires, com mais 60 guerreiros do Xingu, agentes do Ibama e policiais da base aérea escolheram como alvo exatamente o local ocupado por Pioneiro e sua família, próximo ao Lago Azul, às margens do rio São Benedito. Após a polícia ter realizado a prisão de Pioneiro, em razão de desmatamentos ilegais, os Kaiabi fizeram mais cinco outros ocupantes de reféns, levando-os para a aldeia Kururuzinho e alegando que só os soltariam caso tivessem a assinatura do ministro da Justiça. Os demais ocupantes da área foram incentivados pelo Ibama a sair sob pena de serem multados ou presos pela polícia. Assim, outras lideranças indígenas se dirigiram a Brasília a fim de garantir a confirmação da Portaria Declaratória. Três dias após, quando receberam a informação de que conseguiram a assinatura do ministro, os reféns foram soltos. Contudo, os Kaiabi não souberam se aproveitar de forma mais incisiva da situação, pois a área até então tomada pelo grupo de Pioneiro ficou pelo menos dois meses desocupada e os Kaiabi nada fizeram para tomar o controle. Logo, Pioneiro retornou ao mesmo local e a partir desse momento teria passado a incentivar outras famílias a ocuparem lotes próximos à sua propriedade, a abrirem estradas e a desmatarem a fim de comprovarem possíveis direitos em relação à terra. Segundo José Kaiabi:

Essa Portaria ficou um tempão presa lá em Brasília. Aí só depois que nós prendemos esse pessoal aqui e fizemos essa operação que o ministro liberou esse documento. Pra você ver como é que são as coisas. Aí lá no Pioneiro ficou vazio, só que a bobeira nossa é que ninguém apareceu lá pra ocupar, eu digo assim, os índios, aí o cara voltou lá de novo. Ficou limpo lá e depois o Pioneiro voltou.

26 É evidente que o interesse maior da pousada nessa operação não era de ajudar os índios, mas de desimpedir a área próxima ao rio Cururuzinho, bastante frequentada por seus turistas e que vinha sendo constantemente explorada por praticantes de pesca predatória convidados pelos posseiros.

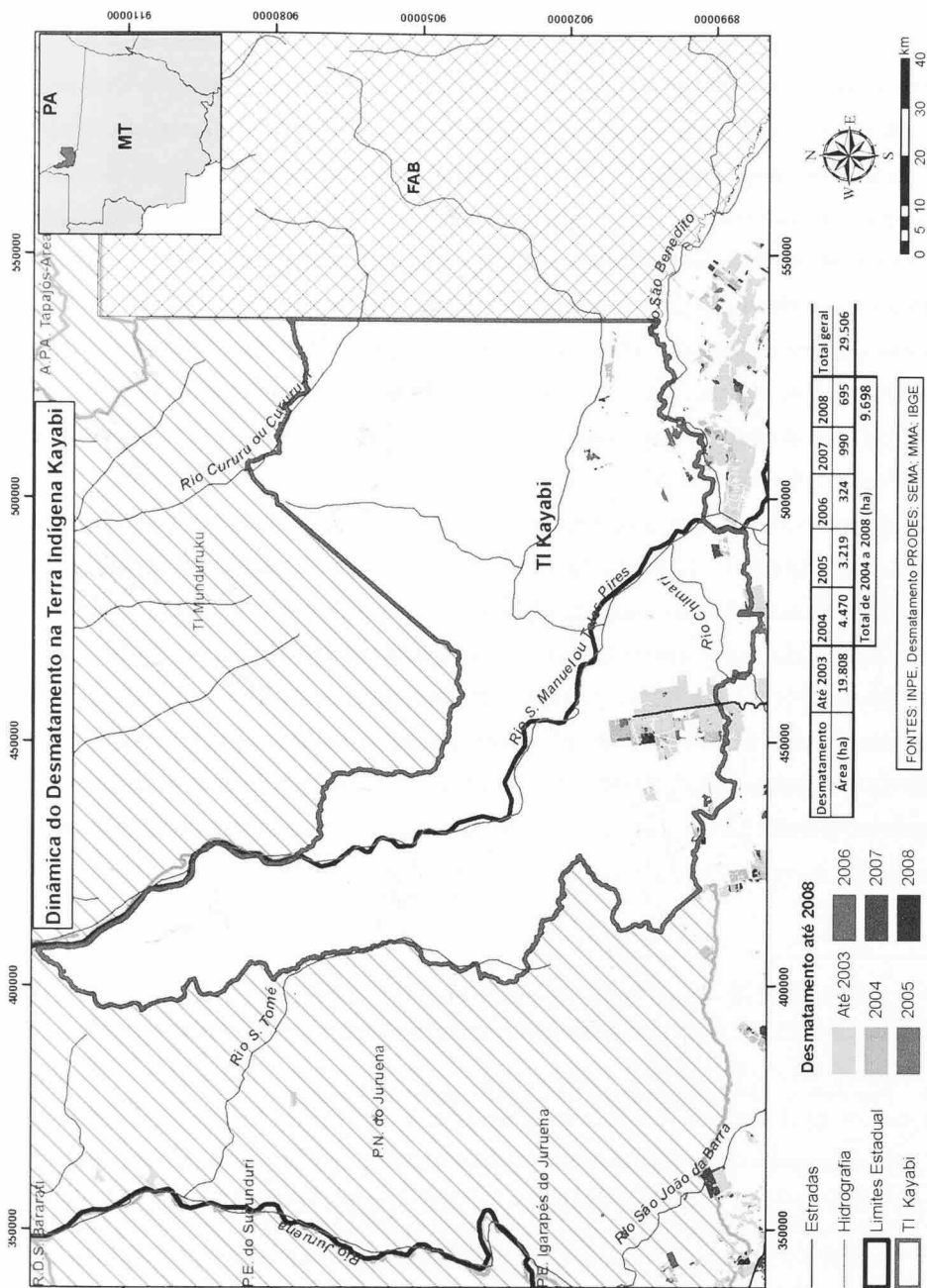
Contestando a presença dos Kaiabi

A partir da declaração ao *Diário de Cuiabá* (6 de dezembro de 2002) do então deputado estadual Silval Barbosa, figura política ligada aos ruralistas do norte do estado, ficava evidente que os fazendeiros já buscavam algum tipo de apoio em escala regional e que as reações seriam enérgicas. Segundo Silval, “isso vai dar problema, pois nessa área existem agricultores, o que com certeza não resultará numa convivência pacífica”. De fato, os desmatamentos que vinham crescendo a partir de 1994, se intensificaram de forma extraordinária no final de 2002, assim que os fazendeiros tomaram conhecimento de que estavam em vias de perder suas propriedades. Como pode ser confirmado no Mapa 13,²⁷ essa medida até certo ponto desesperada, propiciou a derrubada de mais de 19 mil hectares de floresta no interior da Terra Indígena, com predominância para a formação de pastos, pois o solo do bioma não é propício para o cultivo de soja.

Se no plano local os fazendeiros procuravam garantir algum tipo de direito de propriedade demonstrando o uso pelo desmate e criação de gado, alguns grupos começaram a se organizar a fim de conseguirem suspender judicialmente a demarcação junto ao Superior Tribunal de Justiça (STJ). Em janeiro de 2003, a “Agropastoril, Madeireira e Colonizadora Sanhaço Ltda.,” juntamente com a “Madeireira e Colonizadora Biguá”, o município de Apiacás e Felipe Cordovez impetraram mandados de segurança contra a decisão do ministro da Justiça, requerendo a concessão de uma liminar capaz de suspender a demarcação.²⁸ De modo geral, as atitudes desse atores e a própria organização dos documentos encaminhados à Justiça estão fundados em seus *frames* de relacionamento com a natureza que valorizam o respeito à propriedade privada. O primeiro argumento constante nesse documento dá conta de que os requerentes adquiriram por meio de leilão público terras que foram arrecadadas e transcritas pelo estado de Mato Grosso e vinham desde então implantando nas respectivas áreas projetos de exploração pecuária, sem sofrer qualquer restrição.

27 Elaborado pela equipe de conservação ambiental do ICV.

28 Mandados com os respectivos números de 8.873-DF, 8.882-DF e 8.755-DF.



Mapa 13:
Desmatamento
da Terra
Indígena
Kayabi.

Num segundo momento, procuram desqualificar a validade do laudo elaborado por Rodrigues, apresentando supostas inconsistências e insinuando regularmente que os índios jamais ocuparam “tradicionalmente” as terras declaradas do lado de Mato Grosso (município de Apiacás), que são dependentes de recursos dos brancos,²⁹ que não necessitam de uma extensão tão grande de terras para se reproduzirem e que os investimentos ali realizados pelos fazendeiros seriam perdidos, causando danos irreparáveis a suas empresas.³⁰ A defesa do município de Apiacás alegou ainda que a portaria do Ministério da Justiça violou o princípio constitucional da ampla defesa e do contraditório porque não foram averiguadas as peculiaridades nem a constatação da existência de índios no local.

Mediante a contratação do técnico Carlos Antônio de Siqueira,³¹ a partir de uma empresa de consultoria particular, os impetrantes adquiriram um contra-laudo com informações baseadas em algum tipo de pesquisa de campo, com a intenção de descaracterizar o relatório original de identificação, ou pelo menos convencer o juiz a solicitar provas mais contundentes a respeito da ocupação tradicional dos Kaiabi, de acordo com os quatro requisitos básicos do artigo 231 da Constituição Federal.³² Desse modo, o ministro Edson Vidigal, do STJ resolveu, no dia 28 de janeiro de 2003, conceder a liminar suspendendo os efeitos da Portaria Declaratória, até o julgamento definitivo da ação.

29 Supõem que não seriam índios legítimos, pois não são portadores de uma cultura intocada, uma vez que não vivem mais da maneira que viviam antes da chegada da colonização.

30 Processo n. 1.053/95, folhas 116-133, dos autos da Funai.

31 Os advogados que redigiram o mandado, o tratam como “ilustre professor e antropólogo já pertencente aos quadros da Funai”, mas por minha verificação em seu currículo Lattes (atualizado pela última vez em 21 de fevereiro de 2007) Carlos Siqueira tem graduação em ciências sociais pela UFG, com curso de mestrado profissionalizante (iniciado em 2003 e não concluído).

32 1. As terras serem habitadas pelos índios em caráter permanente; 2. serem por eles utilizadas para suas atividades produtivas; 3. serem imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar; 4. serem necessárias à sua reprodução física e cultural, tudo segundo seus usos, costumes e tradições.

Assim que tomou conhecimento dessa decisão, a Funai, através de sua Diretoria de Assuntos Fundiários (DAF), mobilizou-se acionando a Advocacia Geral da União e sua Procuradoria-Geral Especializada, adotando providências para que a Portaria Declaratória voltasse a vigorar o mais rápido possível e o processo de demarcação pudesse ser retomado. Como reação a essa situação, em setembro de 2003, os Kaiabi tomaram como reféns alguns funcionários da área ocupada pela Brascan que estavam impondo restrições de pescarem no rio Santa Rosa e de extraírem recursos do lado de Mato Grosso. Juntamente com seus direitos de usufruírem da terra, os Kaiabi demandavam a anulação da liminar que segurava a demarcação. A partir de esforços da Funai, os ministros da Primeira Seção do STJ julgaram extintos, em novembro de 2003, os três mandados de segurança contra a demarcação das terras dos Kaiabi, Apiaká e Munduruku. Conforme análise antropológica pericial apresentada ao STJ, após a concessão da liminar, a regra na região passou a ser explorar ao máximo e o mais rápido possível, antes que os índios obtivessem decisão judicial favorável. Segundo informação do grupo da Funai que esteve presente na área logo após a decisão judicial: “Está havendo uma mobilização de famílias sem-terra do município de Apiacás para ocupar as florestas ainda preservadas dentro do território indígena. Uma estratégia de fazendeiros e madeireiros para legitimar ocupações.”³³

Novas alianças dos Kaiabi

Ao perceberem o aumento massivo de invasores em sua reserva, os Kaiabi – juntamente com as articulações a partir da Funai regional em Colíder – conseguiram despertar o interesse do Ministério Público Federal em Mato Grosso e foram capazes de trazer um importante aliado em sua luta, em especial o procurador Mário Lúcio Avelar. O Ministério Público enquanto órgão da administração pública, independente dos três poderes principais do estado, tem como objeto principal a defesa dos direitos dos cidadãos, bem como zelar pelo patrimônio público. No caso da Terra Indígena Kayabi, os índios conseguiram chamar a atenção desse órgão – mais especificamente da Sexta

33 Relato publicado no site da Funai, em dezembro de 2004.

Câmara, que trata de direitos indígenas e de minorias – quando começaram a mostrar publicamente, às autoridades competentes, os crimes ambientais que estavam sendo cometidos nessa área.³⁴

Em fevereiro de 2004, atendendo às denúncias dos Kaiabi, foi realizada na Sexta Câmara uma reunião com representantes de Funai e das procuradorias regionais do Mato Grosso e Pará, com o propósito de traçar estratégias relativas à ocorrência de crimes ambientais na Terra Indígena e discutir as situações de tensão sofridas pelo grupo da Funai, que esteve presente na área para produzir as primeiras informações sobre o levantamento fundiário, em novembro de 2003. Nessa mesma reunião, foram enviados ofícios ao Incra, Instituto de Terras do Pará (Interpa) e Ibama, informando sobre a legislação vigente, que considera nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras de ocupação indígena.

Como resultado dessa reunião, foi realizada uma operação conjunta entre a Polícia Federal e o Ibama, com a finalidade de identificar os principais ocupantes que estariam cometendo crimes e já preparar o terreno para a chegada do grupo de trabalho da Funai responsável por fazer o levantamento fundiário e iniciar, juntamente com a empresa contratada, os procedimentos de demarcação. O chefe de posto, Clóvis Nunes, relata momentos de tensão durante essa operação, especialmente no momento em que ele, alguns índios e policiais federais estiveram presentes em Apiacás e sofreram ameaças de alguns fazendeiros que tinham suas propriedades ameaçadas. João Kaiabi, também confirma essa situação e comenta:

Os caras ameaçou a gente lá em Apiacás e falou que no momento que ele visse um índio assim na rua, que eles ia mandar matar e não queria nem saber se a polícia tava lá e que a tendência dele era matar índio, só que só tinha três polícia federal lá com a gente. Só que o problema é que eles não vieram com nenhuma arma, eles vieram

34 De acordo com o regime constitucional das Terras Indígenas, estas se enquadram na categoria de domínio público, contudo não de uso comum do povo. As Terras Indígenas pertencem ao patrimônio da União, sendo destinadas a garantir aos índios o exercício dos direitos que lhes foram reconhecidos constitucionalmente (CF, Art. 231, §§ 2º, 3º e 7º). Logo é dever do Ministério Público defender essas terras de invasores e/ou crimes ambientais, que possam por colocar em risco a reprodução física e cultural dessas populações.

foi só com três daquele revólvinho pequenininho. Rapaiz, os cara encararam nós, esse sujeito que tô te falando falou assim: “eu não vou deixar vocês entrar pra cá não” e falou com os policiais que a gente não ia entrar e foi preciso nós ir embora de Apiacás com medo deles atirar na gente.

No mês de março de 2004, os representantes da empresa de agrimensura já se encontravam em Alta Floresta para proceder aos primeiros levantamentos, acompanhados de técnicos da Funai. Logo após sua chegada, iniciaram-se as ameaças anônimas na sede da associação indígena buscando intimidá-los. Nesse momento, foi solicitada a presença da Polícia Federal para acompanhar os trabalhos *in loco*, como precaução caso algumas das ameaças se concretizasse. Atuando ainda no plano federal, outro mandado de segurança foi impetrado, desta vez por Francisco Lino de Paiva (Tico Paiva) e outros,³⁵ contra a Funai, solicitando novamente, e por motivos semelhantes aos anteriores, a suspensão dos efeitos da Portaria Declaratória. Nesse sentido, o juiz Cesar Augusto Bearsi, da 3ª Vara Federal em Mato Grosso, deferiu, em agosto de 2004, liminar favorável, requerendo a imediata realização de prova pericial antropológica, nomeando o perito Eugênio Gervásio Wenzel. Juntamente com essa decisão, o juiz determinou que as partes envolvidas deveriam interromper qualquer tipo de atividade envolvendo desmatamento no interior da Terra Indígena enquanto durassem os efeitos da liminar.

Antagonismos históricos

Nesse ínterim, desde a nomeação do antropólogo, até a conclusão da perícia propriamente dita, os fazendeiros lançaram mão de artifícios mais agressivos, fora do campo judicial, para tentarem conseguir algum tipo de avanço numa suposta suspensão permanente ou cancelamento da Portaria Declaratória. Em abril de 2004, os Kaiabi foram recebidos pelo administrador da Brascan, conhecido como Léo, na sede da fazenda, para uma conversa a respeito do inte-

35 De acordo com a consulta ao site do Tribunal de Justiça de Mato Grosso, processo n. 2004.36.00.002130-5, os demais requerentes são: João dos Santos Lopes Carrasco, Celso Roberto Sella, Denival Jacó de Souza, Adilson Cardoso de Oliveira, Jeremias Prado dos Santos, Moisés Prado dos Santos e Maria Renilda Leal dos Santos.

resse que os donos de sua empresa possuíam em relação ao lado de Mato Grosso, ressaltando especialmente as jazidas de calcário ali existentes. A partir das instruções do presidente da Brascan, que tem escritório no Rio de Janeiro, foi proposto um acordo com a promessa de construção de um hospital com médico, escola equipada, asfaltamento da pista de pouso, fiscalização da reserva, um carro à disposição dos índios e aeronave para o transporte de doentes, além de uma oferta de US\$ 12 milhões, para os Kaiabi abdicarem do direito às terras de Mato Grosso. Em resposta a essa proposta, os índios declararam:

Você pode encher essa casa de ouro ou de notas de 100, para oferecer para nós, mas nós não vamos desistir da nossa terra. Porque o dinheiro se acaba e a terra não. Nós queremos a nossa terra do jeito que está delimitada, nem um palmo para lá e nem um palmo para cá. O que queremos é a terra e a nossa demarcação!

Após a primeira investida frustrada, o mesmo gerente Léo, agora utilizando as animosidades históricas entre os grupos indígenas, teria se aproximado de índios Apiaká e Kaiabi, residentes no município de Juara e os convencido, mediante compensação financeira, a declararem publicamente que os Kaiabi do Teles Pires não são originários dessa região e que os Apiaká, ocupantes legítimos, não necessitam de tanta terra para viver. A partir de um documento intitulado “Ata da reunião das comunidades Kaiabi, Munduruku e Apiaká”, com o subtítulo “Novo Mapa da TI Kayabi e TI Apiacás”, de 20 de maio de 2004 (Cuiabá), os índios afirmam que não querem que a Funai fique brigando com o município de Apiacás por causa deles, continuam dizendo que “é muita briga por uma terra que nunca ocupamos”, que a antropóloga Patrícia Rodrigues confundiu aldeias com antigos seringais. Os participantes comentam ainda que os 600 mil hectares de terra incidentes no estado de Mato Grosso é muita terra e que “nós achamos suficientes as terras do Pará [...] o dos outros é dos outros [...] manda levar lá pra prefeitura e pra Funai fazer outro mapa das nossas terras”. Assinam o documento seis índios Apiaká, dois Munduruku e um Kaiabi.

A respeito dessa parte da área, referente ao Pontal (encontro dos rios Juruena e Teles Pires), Fernando Paleci, Apiaká que vive entre os Kaiabi do Teles Pires, relatou-me que o vice-cacique do Mairob, aldeia Apiaká, próxima ao rio dos Peixes, tinha a pretensão de que a região do Pontal no Mato Grosso fosse reservada exclusivamente para os Apiaká, buscando reconhecimento como territó-

rio de sua etnia. Esse posicionamento, segundo Fernando é devido à relação que há muito tempo os Apiaká têm com os Kaiabi do rio dos Peixes, onde, segundo ele, os Kaiabi barram a maior parte dos projetos requeridos pelos Apiaká, de modo que ficam relegados a um segundo plano. Como medida preventiva, teriam se posicionado contra os Kaiabi do Teles Pires, no momento do início da demarcação da Terra Indígena Kayabi. Como consequência, a ata da referida reunião acabou sendo incorporada ao mandado de segurança impetrado pelos fazendeiros e contribui para a perda de credibilidade das reivindicações dos índios habitantes do Teles Pires.

Baseados nesse documento os fazendeiros envolvidos no conflito, juntamente com políticos do entorno, convocaram uma reunião em Alta Floresta buscando mobilizar o chamado “setor produtivo” para o reconhecimento de sua causa, afirmando que os próprios índios estavam abrindo mão da terra que antes reivindicavam. Ao tomarem conhecimento dessa reunião alguns Kaiabi que estavam na cidade também se fizeram presentes e só tiveram direito a falar quando o cacique Atú quebrou uma das mesas do palanque com um golpe de borduna. Conseguiram então se defender dizendo que os índios de outra região não podem falar por eles, acusando seus parentes de terem aceitado dinheiro para venderem suas próprias terras e afirmando que os Kaiabi habitantes do Teles Pires vêm sofrendo todo tipo de pressão de pessoas interessadas nas riquezas da floresta que querem proteger.³⁶

Operação Angelim

Entre o final de 2004 e meados de 2005, podemos dizer que o conflito, de modo geral passava por um segundo momento de latência, até que fossem divulgadas as conclusões do perito. Aproveitando-se das dificuldades de fiscalização e da fraca administração de áreas protegidas do governo brasileiro, os ocupantes não índios continuavam desmatando e retirando madeira ilegalmente. Além disso, a roça de Vitorino foi incendiada pelo grupo ocupante do lado do Pará, os

36 Os Kaiabi conseguiram ainda chamar a atenção da mídia nacional, quando apareceram num programa *Globo Repórter* comentando sobre as pressões que vinham sofrendo e apontando a violência como única saída possível para chamar a atenção do poder público.

Kaiabi iniciaram os primeiros desentendimentos com os beiradeiros que passaram a alugar suas casas para grupos de pescadores predatórios e o chefe de posto Clóvis Nunes denunciou, junto à Funai de Colíder, ter sofrido ameaça de morte.

Em setembro de 2005, o antropólogo Eugênio Wenzel confirmou a validade do estudo de Rodrigues, entregando seu laudo ao juiz, acrescentando dados obtidos em campo, a respeito do estilo de vida atual dos Kaiabi, de sua necessidade a respeito dessa terra e das pressões externas que vêm sofrendo. A pedido da Procuradoria da República de Mato Grosso, foi também apresentado outro laudo, pelo antropólogo Marco Paulo Fróes Schettino, analista pericial da Sexta Câmara, atacando a parcialidade do contralaudo obtido pelos fazendeiros e também ratificando a ocupação “tradicional” e pregressa dos Kaiabi referente ao lado de Mato Grosso.

Satisfeitos com o resultado dos laudos, porém inconformados com a pouca presteza da Justiça em se pronunciar favoravelmente à retomada da demarcação e vendo sua terra sendo cada vez mais invadida, os Kaiabi organizaram outro movimento, em dezembro de 2005, quando apreenderam uma balsa que realizava a travessia de caminhões carregados de madeira e fizeram 32 reféns, para chamar a atenção do governo federal.³⁷ Foi então realizada uma reunião na Câmara Municipal de Alta Floresta, com a presença de lideranças Kaiabi do Teles Pires e do Xingu, do Procurador Mário Lúcio, policiais federais, agentes do Ibama e representantes regionais da Funai para negociar a liberação das pessoas presas na aldeia. Após a mediação do procurador Mário Lúcio, garantindo aos Kaiabi que a liminar que suspendia a demarcação seria cancelada pelo juiz e atitudes seriam tomadas para punir os invasores, os reféns foram soltos.

Com a suspensão efetiva da liminar, os Kaiabi juntamente com o Ministério Público e o Ibama organizaram, em março de 2006, a Operação Angelim com o intuito de fazer um levantamento mais amplo e preciso dos desmatamentos, aplicando multas e já produzindo informações para uma futura operação da

37 Há de se registrar que entre um dos reféns estava um funcionário da extinta Fundação Estadual de Meio Ambiente de Mato Grosso (que foi posteriormente reestruturada em razão de escândalos de corrupção denunciados a partir da Operação Curupira), que estava realizando consultorias sobre projetos de exploração madeireira e agropecuária dentro da Terra Indígena.

Polícia Federal. Os funcionários do Ibama apresentaram a evolução da situação do desmatamento na terra indígena, constatado através de levantamento aéreo e de imagens de satélite, bem como as atividades garimpeiras realizadas abaixo da cachoeira Rasteira. A partir desse momento solicitaram o apoio dos Kaiabi para orientação na região e apresentação de denúncias. As lideranças apontaram o recente aumento do desmatamento, confirmando a movimentação de máquinas e atividade de derrubada já atingindo as proximidades da aldeia. Também foi informada a constância no trânsito de pequenos aviões na área, que de alguma forma estariam relacionados ao desmatamento. Foram ainda traçadas estratégias de proteção da Terra Indígena, com o objetivo de eliminar vazios de ocupação e a necessidade de capacitação dos índios para a gestão e defesa de seu território. Foi então sugerido que os Kaiabi passassem a habitar locais de antigas moradias tanto para consolidar sua presença de modo mais abrangente como para fiscalizarem os avanços no desmatamento. A partir daí tivemos a consolidação das aldeias Dinossauro, Ximari, São Benedito, novas roças, além da construção da escola do lado de Mato Grosso.

Pelas informações prestadas pelo Ibama, ficou confirmado um avanço constante no desmatamento a partir de 1999, com o pico se evidenciando no ano de 2003. Até 2001, apenas cerca de 5 mil dos mais de um milhão de hectares da Terra Indígena tinham sido desmatados. De acordo com imagens de satélite, só entre 2002 e 2003, cerca de 15 mil hectares de floresta foram derrubados. Nos dois anos seguintes o desmatamento foi menor, mas ainda preocupante: 6,3 mil hectares. Portanto, em quatro anos foram constatados pelo menos 21 mil hectares de floresta derrubada dentro da área protegida. Várias estradas para retiradas de toras foram encontradas, identificados os principais responsáveis pelos desmates e aplicadas multas de acordo com a amplitude dos crimes ambientais. Através do cruzamento de diversas fontes foi gerada uma lista com mais de 50 nomes, verificando-se que grande parte dos envolvidos representavam contratados, parentes de vários graus, arrendatários ou simplesmente massa de manobra, que não se constituíam como promotores diretos do avanço do desmatamento e grilagem na região, ou que agiam em outras infrações não relacionadas à questão ambiental.

Operação Kayabi

A partir dos nomes revelados pelo Ibama e de investigações próprias, a Polícia Federal deflagrou, em novembro de 2006, a Operação Kayabi, resultando na prisão de mais de 70 suspeitos de crimes ambientais, incluindo políticos locais, empresários, funcionários da antiga Fundação Estadual do Meio Ambiente (Fema) de Mato Grosso e alguns dos ocupantes que já mencionamos na seção anterior. Em entrevista concedida ao *Diário de Cuiabá*, em 24 de novembro de 2006, o procurador Mário Lúcio Avelar afirma que o esquema já havia conseguido invadir, desmatar e explorar grandes extensões das terras indígenas. De acordo com o Ministério Público, os grileiros contavam com o “financiamento” de fazendeiros e madeireiros e, com isso, podiam contratar técnicos e consultores ambientais, e corromper funcionários do Ibama e da Fema para obter as licenças para desmate. Com ampla cobertura da imprensa regional – e até nacional –, a operação estendeu-se aos estados do Sudeste e Nordeste, onde se encontravam muitos dos acusados pelos avanços exploratórios na Terra Indígena Kayabi. Enquanto a Polícia Federal executava as prisões, o Ibama fazia a vistoria de pátios de madeiras localizadas nos municípios de Apiacás, Paranaíta e Alta Floresta, identificadas como receptoras de madeira na Operação Angelim. O total das multas chegou a R\$ 34 milhões. O Ibama acredita que o movimento das madeiras retiradas da Terra Indígena pode ter gerado mais de R\$ 150 milhões.³⁸

Inconformados com a situação, o Conselho para o Desenvolvimento da Amazônia Mato-Grossense (Codam) divulgou, em 30 de novembro de 2006, um “Manifesto de indignação”, em nome da população de Alta Floresta, Paranaíta, Apiacás e região, contra a Operação Kayabi. Acionando o argumento de que foram convidados pelo governo para ocupar e desenvolver a outrora inóspita região, seguindo o lema patriótico de “integrar para não entregar”, se diziam revoltados com o tratamento que passaram a receber como se fossem terroristas e bandidos de alta periculosidade. Comentam que muitas vidas foram sacrificadas gerando impostos e renda para a “nossa Pátria amada”, que antes eram reconhecidos como convidados especiais e agora são pisados ignorados e

38 A partir de notícia prestada pelo site *O Eco*, em 24 de novembro de 2006.

desrespeitados. Pedem ainda que os institutos como Inkra, o Intermat e o Interpa sejam respeitados em termos de regularização fundiária das terras devolutas. Por fim, ressaltam as mudanças na legislação ambiental e da política fundiária, que foram alteradas para atender aos interesses “alienígenas”, sem considerar as opiniões locais da sociedade civil. Além desses protestos, os advogados do “setor produtivo” agiram com rapidez, conseguindo reverter todas as prisões e, em menos de uma semana, todos os acusados já tinham conseguido a liberdade, apesar do processo criminal continuar em tramitação na justiça.

Efervescências locais

Com os ânimos exaltados e com os atores aguardando os desdobramentos mais efetivos da Operação Kayabi, os encontros, principalmente no interior da Terra Indígena, já davam um sinal que eventos mais violentos poderiam ocorrer a qualquer momento. Apesar de a Operação Kayabi ter prendido e indiciado muitos opositores dos índios, não foi capaz de agradar a nenhuma das partes envolvidas. Não foi recebida com a devida satisfação por aqueles que lutam pela demarcação integral, pois os principais acusados de crimes ambientais foram rapidamente liberados sem prestarem maiores esclarecimentos. Os que sofreram com os efeitos das prisões, passaram a desacreditar ainda mais na Polícia Federal e no Ibama e voltaram sua insatisfação para atitudes mais agressivas a fim de pressionar os índios tanto no interior da Terra Indígena, como na cidade de Alta Floresta.

No início de 2007, a casa de Evaldo Miranda, beiradeiro estabelecido exatamente no ponto conhecido como Porto do Meio, foi incendiada a mando do grupo de posseiros que vivem no lado do Pará. Com o movimento dos Kaiabi de ocuparem definitivamente aldeias e roças do lado de Mato Grosso e intensificarem a fiscalização da reserva, novas reações dos ocupantes não índios puderam ser verificadas. A Pousada Thaimaçu deixou de operar no rio Cururu-Açu devido ao aumento de pescadores predatórios e de ameaças que seus funcionários teriam sofrido dos posseiros do Pará, caso continuassem a levar turistas para pescar nesse rio. No momento em que eu estava presente na aldeia realizando a pesquisa de campo, em maio, tomamos conhecimento que a casa recém-construída por Mu-

rici, em frente à aldeia Coelho (MT) havia sido queimada por beiradeiros ligados à Norberta. Além disso, os índios chegaram a apreender dois barcos a motor, de pescadores que vinham atuando ilegalmente, no Teles Pires, pouco abaixo da foz do rio Apiacás. Em agosto, dois grupos de Kaiabi e Apiaká que fiscalizavam as invasões sofreram uma emboscada próximo ao rio São Benedito e por muito pouco não foram mortos. Com a construção da escola indígena do outro lado do rio, juntamente com novas aldeias e roças, a Brascan também ofereceu resistência e entrou com mandado de reintegração de posse, alegando que os Kaiabi estariam invadindo uma propriedade privada. Enquanto isso, na cidade de Alta Floresta, o gerente da empresa, conhecido como Xaveta, regularmente se dirigia até a casa da associação para informar aos Kaiabi que tomassem cuidado ao invadirem a fazenda, pois a escola poderia ser incendiada a qualquer momento.

Zoneamento socioeconômico-ecológico

Outro movimento que expõe claramente o descontentamento da população do chamado “Nortão” com as medidas tomadas pelo governo, a respeito da criação de parques e Terras Indígenas, vem acontecendo gradativamente durante todo o processo de zoneamento socioeconômico-ecológico do estado de Mato Grosso, iniciado em 2008. Fundado nas premissas do desenvolvimento sustentável e com ideias bem avançadas para coibir a ilegalidade, a proposta tem por finalidade ordenar a exploração produtiva do estado, de acordo com as “aptidões” de cada região, combinadas com as características ambientais. O problema maior é que não existem diretrizes bem definidas para as áreas indígenas e muitos menos para o seu entorno.

No caso da Terra Indígena Kayabi, já declarada, porém não homologada, o município de Apiacás, interessado em não perder suas receitas, vem frequentemente nas audiências públicas, excluindo estrategicamente a Terra Indígena dos mapas e colocando em seu lugar a referência de “região de consolidação de atividade agrícola e pecuária”. Já foi mencionado no capítulo anterior a maneira como os mapas vêm sendo utilizados para invisibilizar a presença dos índios e como o *frame* da terra enquanto objeto capaz de produzir rentabilidade econômica ainda é dominante. Contando com o apoio dos produtores locais, tais

pessoas alegam publicamente que o município e os fazendeiros não aceitarão a imposição unilateral do governo federal e estão dispostos a negociarem a consolidação da Terra Indígena, desde que os índios abrissem mão da área cujas fazendas já estão estabelecidas (em particular na parte sul do rio Santa Rosa em direção ao limite sul estabelecido para a Terra Indígena). A partir de um mútuo reconhecimento de interesses similares, os Kaiabi vêm contando com o apoio do ICV, particularmente através da produção de mapas regionais, incluindo a Terra Indígena, e constantemente chamando a atenção para o avanço das derrubadas na faixa de florestas conhecida como “Arco do Desmatamento”.³⁹

Idas e vindas na demarcação

No início de maio de 2008, quando eu ainda estava na aldeia Kururuzinho, realizando a terceira visita de campo, fomos informados que o processo de demarcação havia sido novamente liberado e que a empresa de agrimensura contratada estaria chegando a Alta Floresta, juntamente com integrantes da Funai de Brasília para começarem os trabalhos. Assim que a equipe chegou à cidade, a notícia se espalhou rapidamente e as ameaças à casa da associação indígena e ao celular do gerente da empresa foram constantes, afirmando que se entrassem nas propriedades particulares para fazerem a demarcação, os supostos donos agiriam com violência, pois estariam protegendo seu patrimônio. Sem conseguirem o apoio da Polícia Federal, o grupo resolveu iniciar os trabalhos, certos de que não entrariam em enfrentamento com fazendeiros ou posseiros, caso fossem confrontados. Foi então realizada uma reunião na aldeia, definindo os grupos de trabalho e determinando as etapas a serem seguidas, com uma previsão mínima para a concretização da demarcação de um mês.

De forma bastante similar do episódio de 2004, os advogados dos fazendeiros, aproveitando-se das falhas de comunicação entre as agências governamentais,

39 Com o apoio da rede de contatos do ICV, os Kaiabi conseguiram publicar, no site na instituição, um manifesto dando conta das pressões que vêm sofrendo e das dificuldades em conseguirem a demarcação. Os funcionários do ICV também já manifestaram interesse em realizar um trabalho de manejo florestal na Terra Indígena, contudo, ainda aguardam os desdobramentos da demarcação para buscarem algum tipo de acordo com os índios.

bem como das diversas brechas existentes na legislação sobre a regularização de terras indígenas, conseguiram um agravo de instrumento capaz de suspender novamente a demarcação. Pela determinação dos juízes de Cuiabá e Brasília, ficou decidido, em abril de 2009, que uma nova perícia deveria ser realizada, pedindo provas mais contundentes a respeito dos desmatamentos ocorridos a partir de 2002. Com essa medida, os fazendeiros vêm sendo capazes não apenas de ganhar mais tempo, mas também vêm minando a confiança dos Kaiabi de que em algum momento poderão contar com a demarcação integral da reserva. Mais recentemente, em reunião realizada na Funai de Brasília, em dezembro de 2009, os Kaiabi tomaram conhecimento de que os fazendeiros vêm se mobilizando com intenções mais ousadas de derrubarem a Portaria Declaratória de 2002.

Desdobramentos recentes

Em março de 2009, a Polícia Federal foi até a aldeia Kururuzinho cumprir um mandado do juiz da 3ª Vara de Cuiabá, concedendo à Brascan os direitos de reintegração de posse. Foi determinado que a escola deveria ser lacrada, as aldeias desocupadas e que os Kaiabi não mais poderiam pescar, caçar ou coletar materiais do lado de Mato Grosso, até que se configurasse a legitimidade das ocupações. Decepcionados não apenas com a decisão do juiz, mas principalmente com a pouca coordenação com a procuradoria jurídica da Funai em Cuiabá, os Kaiabi resolveram buscar a assistência do ISA, que já vinha auxiliando seus parentes no rio dos Peixes. A partir de um sobrevoo realizado em julho pelo procurador Mário Lúcio, o chefe de posto Clóvis e alguns Kaiabi, foram registrados os pontos mais recentes de desmatamentos e preparado um documento multimídia, com o apoio do ICV, a ser distribuído publicamente, demonstrando que os pastos continuam sendo formados. A partir dessas informações e já contando com o apoio do ISA, os Kaiabi conseguiram a liberação do juiz para o funcionamento da escola, com o compromisso de nada derrubarem do lado de Mato Grosso.

Na mesma época, vinham aumentando as investidas dos garimpeiros para subirem a cachoeira Rasteira. Os Kaiabi que possuem mais proximidade com os pousadeiros, passaram a receber fortes pressões dos Munduruku para que

os garimpeiros pudessem subir a Rasteira. Com isso os donos das pousadas se mostraram insatisfeitos, pois constantemente teriam de expor seus turistas às paisagens degradadas pelas dragas e balsas. Nesse sentindo, os Munduruku realizaram um movimento na Terra Indígena, ameaçando fechar a Pousada Santa Rosa e exigindo que também lhes compensasse financeiramente com R\$ 11 mil mensais caso continuassem a usufruir das rotas de pesca abaixo da Rasteira. Como resultado, a partir da mediação dos Kaiabi, os garimpeiros não subiram a Rasteira, mas os pousadeiros não puderam mais descer a cachoeira.

É de se destacar ainda que a partir de 2009, os Kaiabi foram informados que já vinham sendo realizados estudos nas imediações da Terra Indígena para a construção de três usinas hidrelétricas no rio Teles Pires ou em seus afluentes, com seus respectivos EIA/Rimas já elaborados, sem consulta prévia aos principais envolvidos, como já é de praxe. Tratam-se de políticas mais recentes do governo brasileiro, seguindo as diretrizes dos planos de aceleração do crescimento, com o propósito de expandir a matriz energética brasileira aproveitando o potencial hídrico do bioma amazônico. Embora nenhuma dessas estações hidrelétricas seja estabelecida no interior da Terra Indígena certamente irão produzir efeitos no fluxo e vazão do rio e por essa razão iniciou-se a partir de abril de 2009 uma série de reuniões, coordenadas pela Empresa de Pesquisa Energética (EPE), vinculada ao Ministério de Minas e Energia, para discutirem os impactos, opiniões e sugestões a respeito desses projetos. O que mais chama a atenção no posicionamento desse grupo em relação aos índios é que se aproximam fazendo questão de informá-los que as obras irão acontecer de qualquer maneira, que oferecer resistência somente complicaria o processo e dificultaria as análises dos impactos, resultando em danos maiores. Certamente esse é outro tema, um novo ator que vem ganhando corpo, tornando mais complexo o tema do conflito socioambiental. Gostaria apenas de indicar aqui a chegada de mais um grupo de interesse a colocar algum tipo de pressão e tentar impor sua territorialidade. Também reconheço que se trata de um projeto que mereceria uma atenção especial para a continuidade dessa pesquisa.

Entre o final de 2009 e o início de 2010, outras reuniões vêm sendo realizadas, em Brasília e Cuiabá, com a presença dos Kaiabi, do Ministério Público, da Funai e do Ibama. Os temas sempre recorrentes são novas invasões, ameaças

dentro e fora da Terra Indígena e a necessidade de se organizar novas operações para coibir crimes ambientais e retomar o processo de demarcação. Contudo, enquanto o novo laudo pericial não for entregue, informações mais recentes vêm sendo processadas tanto para acelerar a retomada da demarcação como para produzir dados para novas intervenções da Polícia Federal. A fim de obter uma visão geral da situação ambiental da Terra Indígena, uma equipe composta por funcionários do Ibama e da Funai realizaram, em abril, alguns sobrevoos e visitas aos ocupantes não índios. A situação encontrada não foi nada diferente de outras histórias: presença de dragas de garimpo e balsas de travessia, áreas desmatadas, localização de estradas madeireiras, presença de tratores, caminhões e barracões, indícios de exploração florestal, pousadas, áreas de garimpo, fazendas já consolidadas e com atividade pecuária.

Encaminhamentos do conflito

Espero ter sido capaz de apresentar e interpretar antropologicamente os acontecimentos oriundos da situação de conflito na Terra Indígena Kayabi, indo além de simples descrições normativas. Procurei abordar os eventos chave dentro da perspectiva mais ampla de um processo de interação dirigida, em que as atitudes e expectativas dos atores, por mais divergentes que possam parecer, estejam referidas ao cenário sicionatural em que se desenrolam, aos posicionamentos de seus concorrentes, bem como a uma dimensão linear específica. Uma vez deflagrado o processo interativo, em que os atores passam a reconhecer as capacidades mútuas de agência, em razão de experiências prévias, modelos de relacionamento e articulação são constituídos, baseados em seus respectivos *frames*. Por isso a importância de se encaixar cada movimento num eixo cronológico que possibilite a articulação entre fatores contingentes e estruturantes, propiciando a compreensão dos acontecimentos como formadores sucessivos de uma realidade social específica. Como consequência, o “campo do conflito” ganha contornos próprios e passa a desempenhar um movimento uniformizado, que além de não produzir maiores efeitos de ordem prática, tende a beneficiar aqueles grupos que lutam pelo *status quo*, ou pela proliferação de um cenário de confusão e desinformação.

Em termos do debate antropológico, esse trabalho se apresenta como possibilidade mais ampla de pensar as disputas territoriais em terras indígenas associando ecologia política, conflitos socioambientais e etnografia, a fim de proporcionar discussões num campo ainda pouco elaborado. Como a ênfase, desde o princípio, foi a de trabalhar a territorialidade Kaiabi, acredito ter sido capaz de mostrar que suas demandas territoriais, apesar de inúmeras transformações ao longo dos anos, partem de uma matriz interpretativa fundada nos movimentos que seus ancestrais constituíram com o ambiente do baixo Teles Pires. O fato de os Kaiabi terem aprendido a reorientar as formas de defesa de seu território não se deve à perda da relação emocional com a terra, mas justamente à compreensão de que necessitam se organizar politicamente, seguindo avanços mais recentes do enfraquecimento da tutela e das conquistas da sociedade civil organizada.

Como procuramos evidenciar nas descrições dos *frames* dos atores, todos os casos incluem uma hostilidade geral em direção ao poder público, com cada um dos grupos caracterizando diferentemente essa hostilidade e se reconhecendo enquanto vítimas. Percebemos, pois, que os valores associados à terra e à relação que as pessoas constituem com a natureza, assim como as falhas no sistema brasileiro de regularização fundiária podem ser apontados com os fatores mais gerais que contribuem para a intratabilidade do conflito. Constantemente as agências governamentais entram em confronto porque cada uma promove os diferentes interesses de distintos segmentos da sociedade brasileira, com cotas de poder que oscilam ao longo dos anos em razão de momentos políticos, ambientais e econômicos. As ameaças às identidades críticas ancoradas no território, em regimes de propriedade particulares e com o envolvimento de vários grupos de interesse, tende a acirrar o conflito toda vez que um grupo ganha algum tipo de vantagem substancial. O “campo” social em que se desenvolve o conflito é claramente ambíguo, uma vez que nenhuma entidade governamental possui legitimidade suficiente para arbitrar adequadamente as disputas pela terra. A intratabilidade como definida nesse capítulo, é tanto um processo que orienta as diferentes percepções do conflito, como um direcionador dos caminhos pelos quais ele se desenvolve. O caso da Terra Indígena Kayabi evidenciou com propriedade mudanças cíclicas e dramáticas do plano local para o regional e nacional, e depois para o local novamente, mostrando que o conflito alcançou

certa regularidade em seu andamento, que somente poderia ser quebrada a partir de uma intervenção federal direta.

Um ponto que chama a atenção no processo de desenvolvimento do conflito é que todos os atores reconhecem, ainda que em última instância, a legitimidade das decisões jurídico-legais e direcionam suas estratégias visando, sobretudo, obter vantagens nessa esfera específica. Mesmo num contexto de violência e ameaças de morte que compõem o plano local do conflito, a todo instante os planos regionais e nacionais influenciam nos posicionamentos locais, uma vez que o conflito transcorre num marco mínimo de respeito à institucionalidade do Estado. Significa dizer que os movimentos ocorrem no sentido de buscarem aliados que possam proporcionar maiores níveis de poder àquela instituição governamental que mais favorece os interesses de um determinado grupo e tem capacidade de influenciar os juízes regionais ou federais. Por exemplo, os fazendeiros e posseiros visam fortalecer as determinações do Incra, do Intemar e do Iterpa, ao passo que os Kaiabi e seus aliados buscam dar maior legitimidade às decisões da Funai e do Ibama.

Esse aspecto explica em boa medida porque os Kaiabi vêm conseguindo manter vivas suas reivindicações e lutam em condições de relativa igualdade contra grupos fortalecidos política e economicamente. A partir das influências de seus parentes do Xingu, mais experimentados na arena política, as apropriações que vêm fazendo dos sistemas de normas (leis) e valores (símbolos) utilizados pelo Estado e por protagonistas hegemônicos, têm proporcionado redefinições em sua alteridade e territorialidade, de modo a conseguirem alguns posicionamentos mais privilegiados no “campo de poder”. Entendo que pelo momento global favorável às políticas públicas destinadas à conservação de áreas de florestas tropicais, pela capacidade de mobilização dos Kaiabi e também devido ao importante apoio que vêm recebendo do Ministério Público Federal e de ONGs de caráter socioambiental, informações relevantes vêm sendo geradas e alguns avanços rumo à demarcação integral de suas terras vêm sendo alcançados. Devemos também lembrar que os movimentos ambientalistas vêm reconhecendo que a demarcação das terras indígenas tem se constituído num dos mais relevantes marcos na conservação da biodiversidade nas últimas décadas (Santilli & Schwartzman, 1997). Contudo, cabe deixar claro que esse objetivo ainda está

longe de ser conseguido, devido às inúmeras territorialidades que se encontram inseridas num mesmo espaço geográfico e ainda porque os opositores dos Kaiaibi atuam agora no sentido de derrubarem a Portaria Declaratória de 2002.

Este capítulo, dedicado a produzir um conhecimento socioambiental do conflito, dando ênfase às disputas territoriais e políticas na Terra Indígena Kayabi, proporciona o fechamento de uma análise territorial mais ampla. O conflito ambiental, considerado pela perspectiva da intratabilidade, evidencia os distintos *frames* em torno do que vem a ser a natureza, colocando frente a frente projetos diversos de sociedade, que necessitam de um ambiente biofísico para se perpetuarem. Ao dar visibilidade a grupos marginalizados, envolvidos igualmente num conflito marginalizado, nossa intenção é de trazer à tona contradições e relações de poder circunscritas a uma região socioambiental do Brasil, que até então eram ignoradas e podem ser projetadas para produzir reflexões mais gerais sobre a crise ambiental e as disputas territoriais em terras indígenas.

Para solucionar um conflito como esse de forma definitiva, as múltiplas causas formadoras teriam de ser extintas e as divergências existentes entre as partes solucionadas de maneira pacífica, espontânea e consensual, o que raramente acontece na prática. Na situação em que apresentamos o conflito fica evidente que as demandas territoriais em jogo são consideravelmente intensas e a margem para as concessões bastante restrita. Nesse sentido, os atores parecem ter compreendido que o encaminhamento do conflito será alcançado de cima pra baixo, pelo viés judicial, e por essa razão vêm buscando trabalhar de forma mais eficiente os processos políticos que possam de alguma maneira ser revertidos em resultados práticos favoráveis. Contudo, nada indica que mesmo após a decisão final, as partes prejudicadas irão aceitar pacificamente as consequências. É difícil imaginar que os ocupantes não índios deixem a Terra Indígena sem receberem qualquer tipo de indenização, numa região de difícil acesso e onde a fiscalização é precária. Da mesma maneira, os Kaiabi continuarão utilizando os recursos do lado de Mato de Grosso, caso tenham de abrir mão dessa terra.

Afinal, as disputas que compõem o campo de ação política da Terra Indígena Kayabi em muito se assemelham à maioria das contendidas referentes a outras terras indígenas do Brasil. Podemos imaginar que a partir desses subsídios, apontando a legitimidade das territorialidades em jogo, os próprios atores possam

reconhecer de onde parte o ponto de vista de seus opositores e comecem a abrir novas possibilidades para um diálogo conciliatório, de preferência com uma mediação bem intencionada. Além disso, espera-se que as informações constantes neste estudo possam contribuir no processo judicial do conflito não como documento parcial objetivando defender os interesses dos Kaiabi, mas como um conjunto de dados sistematizados que nenhum dos atores envolvidos tem acesso, quiçá capaz de romper com o círculo vicioso de idas e vindas no processo de regularização fundiária. Portanto, entender a consolidação do paradigma ambiental, respeitando as territorialidades tradicionais e demandas locais parece ser o grande desafio para um gerenciamento mais tratável dos conflitos ambientais em terras indígenas.



Considerações finais

Procuirei apresentar ao longo deste estudo os diferentes tipos de relações que os Kaiabi vêm constituindo com a uma parcela específica do ambiente no qual vivem por pelo menos dois séculos. Tomamos como guia na elaboração dos capítulos as principais necessidades que o grupo manifestou para que este trabalho pudesse de alguma forma chamar a atenção para suas dificuldades e fosse ainda capaz de evidenciar suas principais demandas para que a demarcação integral da reserva fosse realizada. Os Kaiabi com quem tive a oportunidade de conviver são enfáticos ao afirmar que o Teles Pires é a única região que lhes resta, com uma extensão de terras e florestas ainda preservadas, do território de ocupação antiga de seu grupo. Após os contatos com diversas frentes da sociedade nacional, a afirmação da identidade e autonomia desse grupo passa diretamente pela garantia de direitos territoriais relativos à área que reivindicam, principalmente do lado do estado de Mato Grosso.

A retomada das relações e a troca de ideias vêm se fortalecendo cada vez mais entre os habitantes do Teles Pires, Xingu e rio dos Peixes. Após um período de quase três décadas em que ficaram separados fisicamente, sem terem notícias do paradeiro de seus parentes, as memórias a respeito das terras e do modo de vida que deixaram para trás nunca abandonaram os Kaiabi. É justamente articulando de forma emotiva a relação entre territorialidade e parentesco que os Kaiabi vêm se organizando politicamente, conseguindo aliados de distintas esferas, lutando pela afirmação territorial de lugares habitados antigamente e que desempenham importante papel na configuração de seu modo de vida. Há de se ressaltar que os Kaiabi do rio dos Peixes buscam retomar a área antiga do córrego Batelão, também associado à origem mítica do grupo, e hoje infelizmente quase totalmente convertida em fazendas. O mesmo ocorre com os Kaiabi do

Xingu, que demandam uma ampliação no parque para terem acesso às terras que margeiam o rio Arraias, que foi o ponto de entrada no Xingu e concentra alguns castanhais e áreas de terra preta, capazes de sustentarem suas exigentes culturas.

De fato, a estruturação deste trabalho – assim como a própria escrita da tese que o originou – seguiu os caminhos impostos pela própria pesquisa. Apesar de ter uma base conceitual territorial orientando meus questionamentos e olhares, em última instância, procurei guiar-me por aquilo que mais se mostrava evidente e que fosse passível de análise antropológica nas manifestações de ligação dos Kaiabi com o ambiente do Teles Pires. Por um lado, esse tipo de andamento da pesquisa me incomodava, pois não sabia ao certo se estava no controle dos resultados obtidos ou se estava passivamente participando da vida dos Kaiabi, o que no processo de sistematização de informações proporcionou um esforço acima do esperado. Por outro lado, imagino ter sido capaz de apresentar um conjunto singular de interpretações honesto com o modo de vida de um povo indígena do Brasil, com ênfase em suas concepções territoriais e que pode servir de inspiração para outros trabalhos envolvendo grupos indígenas ou “populações tradicionais” que lutam por sua afirmação territorial.

Ao utilizar matrizes interpretativas capazes de aproximar-nos da questão territorial a partir de distintas óticas, nosso objetivo foi de conjugar documentos oficiais, relatos míticos e históricos, pesquisa etnográfica em múltiplos níveis, com vertentes teóricas ainda pouco trabalhadas nos campos da antropologia territorial e ambiental que se encaixassem de modo mais adequado à situação dos Kaiabi. Embora todos os capítulos tenham certa autonomia em relação aos demais, a junção de diferentes abordagens etnográficas, guiadas por teorias com propósitos similares, porém não idênticos, proporciona ao leitor uma apreensão das relações territoriais dos Kaiabi de maneira abrangente e, ao mesmo tempo, aprofundada, de acordo com as situações que vêm experimentando ao longo dos anos. A etnografia, entendida menos como metodologia de coleta de dados para servir à análise antropológica, mas, sobretudo, como prática de descrição verbal e perceptiva foi trabalhada com o propósito de aproximar o pesquisador e o leitor de distintas realidades territoriais vivenciadas pelas pessoas no trato com o ambiente natural.

Apesar de os Kaiabi possuírem um intrincado sistema cosmológico, em que as condutas dos indivíduos encontram-se fundadas na orientação de seu cotidiano, não foi nossa proposta expor e interpretar uma etnologia detalhada de todos os aspectos de sua vida social. Em visita ao Parque do Xingu, tive a oportunidade de conhecer as narrativas dos mais velhos, o que me despertou o interesse de retornar a fim de trabalhar aspectos mais aprofundados da memória coletiva e do grande e complexo ritual *Jowosi*, que celebra a índole guerreira dos Kaiabi.

Procurei o suporte etnológico justamente no sentido de caracterizar os fundamentos míticos, históricos e organizacionais presentes na afirmação territorial dos Kaiabi em relação às terras que margeiam o rio Teles Pires. Foi através das interações frequentes com o ambiente em vivem, ressaltando especialmente a importância da alteridade nas longas jornadas empreendidas pelos caminhantes mais experientes ou pelos xamãs, que voltei a atenção para as formas com que os Kaiabi buscam o exterior a fim de retornarem com conhecimentos estrangeiros capazes de renovarem suas identidades pessoais e sua própria comunidade.

Para apresentar com alguma legitimidade o território atualmente elaborado pelos Kaiabi no Teles Pires, foi necessária uma incursão historicamente contextualizada nos processos de configuração territorial desse grupo, referente às transformações socioecológicas variáveis em número e intensidade, a partir de choques com outros tipos de territorialidades. Ao utilizar uma síntese entre ciências sociais e naturais, detectei as bases naturais dos comportamentos dos Kaiabi em relação ao Teles Pires, para somente então apontar as formas de constituição social e cultural do sentimento de pertencimento e habitação. Em última análise, procurei entender porque alguns Kaiabi se sentem à vontade quando vivem a paisagem do Teles Pires e nem tanto quando estão presentes em outra realidade biofísica, a exemplo daquela do Parque do Xingu. Com o aporte do mapeamento participativo, busquei expandir a noção de *dwelling*, introduzindo as linhas de movimentação atuais dos Kaiabi, que tanto remontam aos caminhos percorridos por seus antepassados, como proporcionam novos direcionamentos a partir de necessidades e ameaças advindas de situações do presente.

Finalmente, apresento uma etnografia do conflito socioambiental incorporando alguns dos princípios básicos da ecologia política. Dadas as constantes disputas territoriais vivenciada pelos Kaiabi e as estratégias que vêm acionando

para não perderem a parcela de terras fundamental para o seu modo de vida, este trabalho estaria incompleto se não apresentasse uma análise mais detalhada dos embates políticos que compõem a situação de conflito na Terra Indígena Kaiabi. A abordagem da ecologia política voltada para os conflitos socioambientais e sustentada pela etnografia teve propósito de produzir um conhecimento próximo das realidades vividas pelos atores (não apenas os Kaiabi), realçando as legitimidades de suas demandas e de suas vinculações territoriais específicas. Em suma, consideramos que as formas de tratamento da natureza encontram-se intimamente conectadas às questões políticas.

Em suma, uma abordagem ainda pouco difundida na antropologia que contempla a territorialidade de maneira renovada, considerando, sobretudo, seu papel fundamental na constituição de todos os grupos humanos. Ao invés de pensar o território como base física para o desenvolvimento de significações a respeito da vida, entendo que esse elemento por si mesmo oferece significados que são trabalhados pelos grupos de acordo com as capacidades (*affordances*) de cada ambiente e a partir das maneiras como os indivíduos as “incorporam” (no sentido de *embodiment*) em suas atividades diárias. No caso dos Kaiabi habitantes do rio Teles Pires, esse relacionamento não pode ser desconectado da forma como o grupo se define para si e os demais.



Bibliografia

- ABU-LUGHOD, L. *Veiled sentiments: Honor and poetry in a Bedouin society*, Berkeley, University of California Press, 1986.
- AB'SÁBER, Aziz. *Os domínios de natureza no Brasil: Potencialidades paisagísticas*, São Paulo, Ateliê Editorial, 2003.
- ACSELRAD, Henry (org). *Conflitos ambientais no Brasil*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 2004.
- ALBERT, Bruce. "Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira", in Carlos Alberto Ricardo (org), *Povos indígenas do Brasil. 1996-2000*, São Paulo, Instituto Socioambiental (ISA), 2000.
- ALBERT, Bruce & Alcida Ramos (orgs), *Pacificando o branco: Cosmologias do contato no norte-amazônico*, São Paulo, Editora Unesp, 2002.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. *Carajás: A Guerra dos Mapas*, Belém, Falangola Editora, 1994.
- APPADURAI, Arjun. "Introduction: Place and voice in anthropological theory". *Cultural Anthropology*, 3(1), 1988.
- ARHEM, Kaj. "The cosmic food web", in Philippe Descola & Gílsi Pálsson (eds), *Nature and society. Anthropological perspectives*, Londres/Nova York, Routledge: 1996.
- ARNAULD, Expedito. "Os índios Munduruku e o Serviço de Proteção aos Índios", *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Nova Série: Antropologia, n. 54, Belém, 1974.
- ARDREY, Robert. *The territorial imperative: A personal inquiry into the animal origins of property and nations*, Nova York, Atheneum, 1966.
- AUSTIN, J. L. *How to do things with words*, Cambridge/Massachusetts, Harvard University Press, 1962.
- BALÉE, W. "Historical ecology: Premises and postulates", W. Balée (ed), *Advances in historical ecology*, Nova York: Columbia University Press, 1998.
- BARBANTI JR., Olympio. "Conflitos socioambientais: Teorias e práticas". I Encontro Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ambiente e Sociedade, Indaiatuba, 2002. Disponível em <www.anppas.org.br>.

- BARBOSA DE OLIVEIRA, Frederico C. "O projeto das antropologias mundiais diante do desafio da alteridade no mundo globalizado", *Revista Antropológicas*, 18(1), 2007.
- BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*, Rio de Janeiro, Contra Capa, 2000.
- BARUZZI, Roberto G. & Carmen Junqueira (orgs). *Parque Indígena do Xingu: Saúde, cultura e história*, São Paulo, Terra Virgem, 2005.
- BASSO, Keith. "Wisdon sits in places: Notes on a western Apalache landsacape", in Keith Basso & Steven Feld (orgs), *Senses of place*, Santa Fe (Novo México), University of Washington Press, 1996.
- BATES, Henry Walter. *Um naturalista do rio Amazonas*, Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1979.
- BATESON, Gregory. *Mind and nature: A necessary unity*, New Jersey, Hampton Press, 2002.
- BECKER, Berta K. *Geopolítica da Amazônia: A nova fronteira de recursos*, Rio de Janeiro, Zahar, 1982.
- BONNEMAISON, J. & L. Cambrezy. "Le lien territorial entre frontières et identités", *Géographie et Culture*, "Le territoire", Paris, n. 20, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*, Rio de Janeiro, Difel, 1989.
- . *Economia das trocas simbólicas*, São Paulo, Perspectiva, 2001.
- BROOKFIELD, H. C. "On the environment as perceived", *Progress in Geography*, n. 1, 1969.
- BUENO, E. *Brasil: Uma história – A incrível saga de um país*, São Paulo, Ática, 2002.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *A sociologia do Brasil Indígena*, Brasília, Tempo Brasileiro, 1978.
- . *O índio e o mundo dos brancos*, Campinas, Editora da Unicamp, 1996.
- CARNEIRO DA CUNHA. *Antropologia do Brasil: Mito, história e etnicidade*, São Paulo, Brasiliense, 1986.
- CARRASCO, Lorenzo. *Máfia verde: O ambientalismo a serviço do governo mundial*. São Paulo, EIR, 2001.
- CASTELNAU, Francis de. *Expedição às regiões centrais da América do Sul*, Tomo II, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1949.
- CHAPIN, Mac *et alii*. "Mapping indigenous lands", *Annu. Rev. Anthropol.*, n. 34, 2005.
- CHAPMAN, M. D. "Environmental influences on the development of traditional conservation in the South Pacific region", *Environmental Conservation*, 12(3), 1985.

- CHRISMAN, Nicholas R. "Design of geographic information systems based on social and cultural goals", *Photogrammetric Engineering and Remote Sensing*, Vol. 53, n.10, 1987.
- CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal. O profetismo tupi-guarani*, São Paulo, Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: Pesquisas de antropologia política*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1988..
- CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: Antropologia e literatura no século XX*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1998.
- COHEN, Abner. *Urban Ethnicity*, Londres, Routledge, 1974
- CONKLIN, Beth A. & Laura R. Graham. "The shifting middle ground: Amazonian Indians and eco-politics", *American Anthropologist*, 97(4), 1995.
- CORRÊA FILHO, V. *As raias de Mato Grosso*, Volume 1, "Fronteira Septentrional", São Paulo, Secção de Obras d'O Estado de São Paulo, 1924.
- CORREIA, Cloude de Souza. "Etnozoneamento, etnomapeamento, e diagnóstico etnoambiental: Representações cartográficas e gestão territorial em terras indígenas no estado do Acre", Brasília, UnB, 2007, tese de doutorado em antropologia social.
- COUDREAU, Henri. *Viagem ao Tapajós*, Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1977 [1897].
- DA MATTA, Roberto. "O ofício do etnólogo ou como ter *anthropological blues*", *Boletim do Museu Nacional*, n. 27, Rio de Janeiro, 1978.
- DAVIS, William Morris. "The geographical cycle", *Geographical Journal*, Vol. 14, 1899.
- DE CERTEAU, Michel. *The practice of everyday life*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 1984.
- DELEUZE, Gilles & Félix Guatarri. *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia*, Vol. 3, Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.
- DEMARQUET, Sônia de Almeida. "A terra indígena Kayabi (Mato Grosso)", laudo antropológico. Consta no processo n. 297-4/80, Volume I, referente a uma ação cível originária no Supremo Tribunal Federal, 1983.
- DESCOLA, Phillipe. *In the society of nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994 [1986].
- DEWAR, Elaine. *Bones: Discovering the first Americans*, Nova York, Carol & Graff Publishers, 2004..
- DIEGUES, Antônio C. *Etnoconservação. Novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*, São Paulo, Hucitec, 2003.
- EISENBERG, L. "The human nature of human nature", *Science*, n. 176, 1972.

- ERICKSON, C. L. "Amazonia: The historical ecology of a domesticated landscape", in H. Silverman & W. Isbell (eds), *Handbook of South American Archaeology*, Nova York, Springer, 2008.
- ESCOBAR, Arturo. *Encountering development: The making and unmaking of the Third World*, Princeton, Princeton University Press, 1995.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer: Uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*, São Paulo, Perspectiva, 1999.
- FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: Os povos indígenas no rio Branco e a colonização*, Rio de Janeiro, Paz e Terra/Anpocs, 1991.
- FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*, São Paulo, Pioneira, 1970 [1954].
- FORTES, Meyer. *The web of kinship among the Tallensi*, Oxford, Oxford University Press, 1959.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro, LTC, 1989.
- GELLNER, E. "Relativism and universals", in M. Hollsand S. Lukes (eds.), *Rationality and relativism*, Oxford, Basil Blackwell, 1982.
- GIBSON, James J. *The ecological approach to visual perception*, Boston, Houghton Mifflin, 1979.
- GLISSANT, Édouard. *Poética da diversidade*, Juiz de Fora, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2005 [1981].
- GLUCKMAN, Max. *Custom and conflict in Africa*, Nova York, Barnes & Noble 1967 [1957].
- GOODENOUGH, Ward H. "Componential analysis", in Morton H. Fried (org), *Readings in Anthropology*, Vol. 2, 1967.
- GOTTMANN, Jean. "Acerca do método de análise na geografia humana", *Boletim Geográfico*, Vol. 7, n. 74, 1949.
- GOW, P. "Land, people and paper in Western Amazônia", in E. Hirsh & M. O'Hanlon (eds), *The anthropology of landscape: Perspectives on place and space*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- GRUNBERG, G. "Beitrag zur Ethnographie der Kayabi Zentral Brasiliens", tradução de Eugênio G. Wenzel, "Contribuições para a Etnografia dos Kayabi do Brasil Central", Universidade de Viena, 1970, tese de doutorado.
- . *Os Kaiabi do Brasil Central*, Brasília, Instituto Socioambiental, 2004.
- GUIMARÃES NETO, Regina B. G. "A lenda do Ouro Verde", Campinas, Unicamp, 1986, dissertação de mestrado em história.
- HARDIN, G. "The tragedy of the commons", *Science*, n. 162, 1968.

- HANNERZ, Ulf. “Fluxos, fronteiras, híbridos: Palavras chave da antropologia transnacional”, *Mana*, Vol. 3, n. 1, 1997.
- HARLEY, J. B. “Silences and secrecy: The hidden agenda of cartography in early Modern Europe”, *Imago Mundi*, Vol. 40, 1988.
- . “Mapas, saber e poder”, in *Confinns [Online]*, n. 5, 2009, posto online em 24 abril. URL: <http://confinns.revues.org/index5724.html>.
- HARRIS, Marvin. *Cultural materialism: The struggle for a science of culture*, Nova York, Crowell, 1979.
- HAWLEY, Amos H. *Human ecology: A theory of community structure*, Nova York, Ronald, 1950.
- HECKENBERGER, M. J., J. C. Russel, J. R. Toney & M. J. Schmidt. “The legacy of cultural landscapes in the Brazilian Amazon: implications for biodiversity”, *Phil. Trans. R. Soc. B*, n. 362, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. “Building, dwelling, living”, in A. Hofstadter, *Poetry, language, thought*, Nova York, Harper and Row, 1971.
- HOLLING, C. & Lance H. Gunderson. *Panarchy: Understanding transformations in human and natural systems*, Washington, Island Press, 2002.
- HORNBERG, Alf. “Ecology as semiotics: Outlines of a contextualist paradigm for human ecology”, in P. Descola & G. Pálsson (eds), *Nature and society: Anthropological perspectives*, Londres/Nova York, Routledge, 1996.
- HVALKOF, S. & Arturo Escobar. “Nature, political ecology, and social practice: Toward an academic and political agenda”, in A. Goodman & T. Leatherman (orgs), *Building a new biocultural synthesis*, Ann Arbor, Univ. of Michigan Press, 1998.
- IBGE. *Classificação da vegetação brasileira adaptada a um sistema universal*, Rio de Janeiro, IBGE, 1991.
- INGOLD, Tim. “The social and ecological relations of culture-bearing organisms: An essay in evolutionary dynamics”, in R. Ellen & P. Burnham (eds) *Social and ecological systems*, Londres, Academic Press, 1979.
- . *Evolution and social life*. Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- . “Culture and the perception of the environment”, in E. Croll & D. Parkin (eds), *Bush base: Forest farm. Culture, environment and development*, Londres/Nova York, Routledge, 1992.
- . “The art of translation in a continuous world”, in G. Pálsson (ed), *Beyond boundaries: Understanding, translation and anthropological discourse*, Oxford, Berg Publishers, 1993.
- . “Humanidade e animalidade”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 28, 1995.

- . *The perception of the environment: Essays in livelihood, dwelling and skill*, Londres, Routledge, 2000.
- . “Evolução da sociedade”, in A. C. Fabian (org), *Evolução – Sociedade ciência e universo*, Bauru, Edusc, 2003.
- . “‘Up, across and along’, place and location”, *Studies in Environmental Aesthetics and Semiotics*, n. 5, 2006b.
- . *Lines: a brief history*, Londres, Routledge, 2007a.
- . “Anthropology is not ethnography”, *Proceedings of the British Academy*, n. 154, 2007b.
- INGOLD, Tim & J. Lee. “Fieldwork on foot: Perceiving, routing, socializing”, in S. Coleman & P. Collins (eds), *Locating the field: Space, place and context in anthropology*. Oxford, Berd, 2006a.
- JAKOBSON, Roman. *Selected writings*, Paris, Mouton, 1971.
- JOHNSTON, B. R. *Life and death matters: Human rights and the environment at the end of the millennium*, Walnut Creek, CA: Altamira Press, 1997.
- KAY, Paul & Willett Kempton. “What is the Sapir-Whorf Hypothesis?” *American Anthropologist, New Series*, Vol. 86, n. 1, 1984.
- KNUDSEN, Are J. “Beyond cultural relativism? Tim Ingold’s ‘ontology of dwelling’”, *Chr. Michelsen Institute Development Studies and Human Rights*, n. 7, 1998.
- KROTZ, Esteban. “Anthropologies of the South: Their rise, their silencing, their characteristics”, *Critique of Anthropology*, 17(3), 1997.
- LACOSTE, Yves. *A geografia – Isso serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra*, Campinas, Papirus, 2001.
- LARAIA, Roque de Barros. *Índios e castanheiros*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.
- . *Tupi: Índios do Brasil atual*, São Paulo, USP-FFLCH, 1986.
- LAS-CASAS, Roberto Décio de. “Índios e brasileiros no vale do rio Tapajós”, *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Nova Série. Antropologia, n. 23, Belém, 1964.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: Ensaio de antropologia simétrica*, Rio de Janeiro, Editora 34, 1994.
- LAVE, Jean. *Cognition in practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- LEACH, Edmund R. “The frontiers of ‘Burma’”, *Comparative Studies in Society and History*, n. 3, 1960.
- . *Sistemas políticos da Alta Birmânia: Um estudo da estrutura social kachin*, São Paulo, USP, 1996.
- LEWICKI, Roy, Barbara Gray & Michael Elliott. *Making sense of intractable environmental conflicts*, Washington/Covelo/Londres, Island Press, 2003.

- LIMA, Tânia S. “O dois e seu múltiplo”, *Mana*, Vol. 2, n. 2, 1996.
- LITTLE, Paul E. “Superimposed cosmographies on regional Amazonian frontiers”, *Série Antropologia*, n. 219, Brasília, 1997.
- . *Amazonia: Territorial struggles on perennial frontiers*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2001a.
- . “Os conflitos socioambientais: Um campo de estudo e de ação política”, in Marcel Bursztyrn (org), *A difícil sustentabilidade: Política energética e conflitos ambientais*, Rio de Janeiro, Garamond, 2001b.
- . “Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade”, *Série Antropologia*, n. 322, Brasília, 2002.
- . “Ecologia política como etnografia: Um guia teórico e metodológico”, *Horizontes Antropológicos*, Ano 12, n. 25, 2006.
- LUTZ, C. A. *Unnatural emotions: Everyday sentiments on a Micronesian atoll and their challenge to western theory*, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1988.
- LYON, M. “The limitations of cultural constructivism in the study of emotion”. In: G. Bendelow and S.J. Williams (eds.) *Emotions in social life: critical themes and contemporary issues*. London and New York: Routledge, 1998.
- MALMBERG, Torsten. *Human territoriality: Survey of behavioral territories in man with preliminary analysis and discussion of meaning*, Haia, Mouton, 1980.
- MARCUS, George & Michael Fischer. *Anthropology as cultural critique: An experimental moment in the human sciences*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.
- MARTINS, José de Souza. “Tempo da fronteira: Retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira”, in *Fronteira: A degradação do Outro nos confins do humano*, São Paulo, Hucitec, 1997.
- . “A vida privada nas áreas de expansão da sociedade brasileira”, in F. Novais (org) *História da vida privada no Brasil. Contrastes da intimidade contemporânea*, São Paulo, Cia das Letras, 1998.
- MCANDREW, F. *Environmental psychology*, California, Brooks/Cole, 1993.
- MEGGERS, B. *Amazonia. Man and culture in a counterfeit paradise*, Chicago, Aldine, 1971.
- MEIRELLES FILHO, João. *O livro de ouro da Amazônia: Mitos e verdades sobre a região mais cobiçada do planeta*, Rio de Janeiro, Ediouro, 2004.
- MELATTI, Júlio C. *Índios da América do Sul – Áreas Etnográficas*, 2002, in <http://www.geocities.com/RainForest/Jungle/6885/ias.htm>.
- MELIÁ, Pe. Bartolomé. “Os Caiabis não-xinguanos”, in Vera Penteadó Coelho (org), *Karl Von den Steinen: Um século de antropologia no Xingu*, São Paulo, Edusp/Fapesp, 1993.

- MENEZES, Maria Lúcia P. *Parque Indígena do Xingu: A construção de um território estatal*, Campinas, Editora da Unicamp, 2000.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of perception*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1962.
- MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos Tupi-Guaranis*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1950.
- MILTON, Kay. *Loving nature: Towards an ecology of emotion*, Nova York/Londres, Routledge, 2002.
- MILTON, Kay & Maruska Svacek (eds). *Mixed emotions: Anthropological studies of feeling*, Oxford/Nova York, Berg, 2005.
- MIRANDA, O. “Resumo da conferencia feita pelo Sr. Capitão... sôbre o rio Paranatinga ou S. Manoel”, *Revista da Sociedade de Geographia do Rio de Janeiro*, Vol. 6, 1890.
- MORAES, Antônio Carlos R. *Ideologias geográficas*, São Paulo, Hucitec, 1988.
- MORENO, Gislaene. *Terra e poder em Mato Grosso. Política e mecanismos de burla: 1891-1992*, Cuiabá, Entrelinhas/EdUFMT, 2007.
- MURPHY, Robert F. *Headhunter's heritage: Social and economic change among the Mundurucú indians*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1960.
- NEVES, Eduardo. G. *Arqueologia da Floresta Amazônica*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2006.
- NIMUENDAJÚ, Curt. “The Cayabí, Tapanyuna, Apiacá”, *HSAI*, n. 3, 1948.
- NOELLI, Francisco Silva. “As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi”, *Revista de Antropologia*, Vol. 39, n. 2, 1996.
- NUGENT, David. “Two, three, many barbarisms? the Chihuahuan frontier in transition from society to politics”, in Donna Guy & Thomas Sheridan (eds), *Contested ground: Comparative frontiers on the northern and southern edges of the Spanish empire*, Tucson, University of Arizona Press, 1998.
- OAKDALE, Suzanne. *I foresee my life: The ritual performance of autobiography in an Amazonian community*, Lincoln/Londres, University of Nebraska Press, 2005.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. “O nosso governo’: Os Ticuna e o regime tutelar”. São Paulo, Marco Zero, 1988.
- . *Ensaio em antropologia histórica*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1999.
- PÁDUA, José A. “Arrastados por uma cega avareza: As origens da crítica à destruição dos recursos naturais amazônicos”, *Ciência & Ambiente*, Vol. 31, Santa Maria, 2005.
- PETERSON, G. “Political ecology and ecological resilience: An integration of human and ecological dynamics”, *Ecological Economics*, n. 35, 2000.

- PIMENTA, José V. “Desenvolvimento sustentável e povos indígenas: Os paradoxos de um exemplo Amazônico”, *Anuário Antropológico 2002/2003*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2004.
- PROJETO RADAMBRASIL. *Geologia, geomorfologia, pedologia*. Fls. SC22 – Juruena, Vol. 22, Rio de Janeiro, 1981.
- PYRINEUS DE SOUZA, Antônio. “Exploração do rio Paranatinga e seu levantamento topográfico bem como o dos rios S. Manoel e Telles Pires”, relatório apresentado ao chefe da Comissão, coronel Candido Mariano da Silva Rondon, in *Comissão de Linhas Telegraphicas Estratégicas de Matto-Grosso ao Amazonas*, Rio de Janeiro, Publicação n. 34, 1916.
- RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*, São Paulo, Ática, 1993.
- RAMOS, Alcida Rita. *Indigenism. Ethnic politics in Brazil*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1998.
- RIBEIRO, Darcy. “Culturas e línguas indígenas no Brasil”, *Educação e Ciências Sociais*, Ano II, n. 6, Rio de Janeiro, 1957.
- RIBEIRO, Berta. “Desenhos semânticos e identidade étnica: O caso Kayabí”, *Suma Etnológica Brasileira*, Vol. 3, “Arte Índia”, Petrópolis, Vozes, 1987.
- RIBEIRO, Gustavo Lins & Arturo Escobar. “World anthropologies: Disciplinary transformations within systems of power”, in Gustavo Ribeiro e Arturo Escobar (eds), *World anthropologies: Disciplinary transformations within systems of power*, Oxford, Berg, 2006.
- RODRIGUES, Patrícia M. “Laudo antropológico”, Referência: processo n. 1137/93, 1994.
- ROOSEVELT, Anna. “The rise and fall of the Amazon chiefdoms”, *L’Homme: La remontée de l’Amazonie, L’Homme Special Issue*, n. 33, 1993.
- SACK, Robert David. *Human territoriality: Its theory and history*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- SAHLINS, Marshall. *Historical metaphors and mythical realities*, Michigan, Michigan University Press, 1981.
- SANTILLI, Márcio & Steve Schwartzman. “Indigenous reserves and land use change in the Brazilian Amazon”, Brasília, 1997, mimeo.
- SANTOS, Milton. *Por uma geografia nova*, São Paulo, Edusp, 1978.
- SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guaraní*, São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.
- SEEGER, Anthony, Roberto Da Matta & Eduardo B. Viveiros De Castro. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”, *Boletim do Museu Nacional*, n. 32, 1979.

- SELUCHINESK, Rosane D. “A constituição da escola como um espaço de formação do colono junto aos projetos de colonização do norte mato-grossense: Alta Floresta – 1976 a 1996”, Curitiba, Universidade Federal do Paraná, 1999, dissertação de mestrado em educação.
- SENRA, K. V, G. M. Silva & S. F. Athayde. “Posfácio: Os Kaiabi hoje: Aspectos culturais e ambientais”, in G. Grunberg, *Os Kaiabi do Brasil Central – História e Etnografia*, São Paulo, Instituto Socioambiental, 2004.
- SERRES, Michel. *O contrato natural*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1990.
- SCHMIDT, Max. “Los Kayabís en Matto-Grosso (Brasil)”, *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, Tomo V, n, 6, Assunción, 1942.
- SCHMINCK, Marianne & Charles H. Wood. *Contested frontiers in Amazonia*, Nova York, Columbia University Press, 1992.
- SILVA, G. M. *et alii*. “Relatório técnico da viagem histórica do povo Kaiabi ao seu território ancestral no rio dos Peixes, MT”, São Paulo, ISA/Atix, 2000.
- SILVA, Geraldo. M. “Agricultura Kaiabi e Yudja na paisagem norte do Parque Indígena do Xingu”, in “Relatório técnico”, São Paulo, Instituto Socioambiental/The Norwegian Rainforest Foundation, 1999.
- SMITH, Richard Chase *et alii*. “Mapping the past and the future: Geomatics and indigenous territories in the Peruvian Amazon”, *Human Organization*, 2003.
- SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. “Um grande cerco de paz. Poder tutelar e indianidade no Brasil”, Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ, 1992, tese de doutorado.
- STAHL, P. W. “The contributions of zooarchaeology to historical ecology in the neotropics”, *Quaternary International*, n. 180, 2008.
- STEWART, J. “Cultural areas of the tropical forest”, in J. Stewart (ed), *Handbook of South American Indian*, Vol. 3, “The tropical forest tribes”, Washington DC, Smithsonian Institution, 1955.
- STRATHERN, Marilyn. *The gender of the gift: Problems with women and problems with society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press, 1988.
- STUCHI, Francisco F. “A ocupação da Terra Indígena Kaiabi (MT/PA). História indígena e etnoarqueologia”, São Paulo, USP, 2010, dissertação de mestrado em etnoarqueologia.
- TAMBIAH, Stanley J. *Culture thought and social action. An anthropological perspective*, Cambridge, Massachusetts/Londres, Harvard University Press, 1985.
- TEMPESTA, Giovana A. “Travessia de banheiros. Historicidade e organização sociopolítica apiaká”, Brasília, UnB, 2009, tese de doutorado em antropologia social.
- TIBIRIÇÁ, Luis Caldas. *Dicionário Tupi-português*, Rio de Janeiro, Traço Editora, 1984.

- TOBBY, J & L. Cosmides. "The past explains the present: emotional adaptation and the structure of ancestral environment", *Ethology and Sociobiology*, n. 11, 1990.
- TRAVASSOS, Elizabeth. "A tradição guerreira nas narrativas e nos cantos Caiabis", in Vera Penteadó Coelho (org), *Karl Von den Steinen: Um século de antropologia no Xingu*, São Paulo, Edusp, 1993.
- TUAN, Yi-fu. *Space and place: The perspective of experience*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1977.
- TURNER, Victor W. *Schism and continuity in an african society*, Manchester, Manchester University Press, 1957.
- TURNER, Terence. "Representing, resisting, rethinking. Historical transformations of Kayapó culture and anthropological consciousness", in G. Stocking (org), *Post-colonial situations. Essays in the contextualization of ethnographic knowledge, History of Anthropology*, n. 7, Madison, University of Wisconsin Press, 1991.
- VELHO, Otávio. "De Bateson a Ingold: Passos na constituição de um paradigma ecológico", *Mana*, n. 7 (2), 2001.
- VILLAS-BOAS, Cláudio & Orlando Villas-Boas. *Os Kayabi do rio São Manoel*, São Paulo, Kuarup, 1989.
- . *A Marcha para o Oeste: A epopéia da expedição Roncador-Xingu*, São Paulo, Editora Globo, 1994.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté, os deuses canibais*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1986.
- . *From the enemy's point of view. Humanity and divinity in an Amazonian society*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 1992.
- . "Os pronomes cosmológicos perspectivismo ameríndio", *Mana*, Vol. 2, n. 2, 1996.
- WILSON, Edward O. *Sociobiology: The new synthesis*, Cambridge, Harvard University Press, 1975.
- ZHOURI, Andréa, Klemens Laschfski & Doralice B. Pereira. *A insustentável leveza da política ambiental*, Belo Horizonte, Autêntica, 2005.



Agradecimentos

Agradeço aos Kaiabi, que me acolheram no seio de sua comunidade e sempre se mostraram solícitos em compartilharem histórias e a convivência de seu dia a dia. Infelizmente não tenho condições de citar o nome de todos. Os companheiros de pesquisa que se tornaram amigos Atú, José, João, Josiane, Timajuvi, Taravy, Myau e Machado, entre os habitantes do Teles Pires, certamente foram decisivos para os resultados desse trabalho. O falecido seu André, também proporcionou boas histórias que me auxiliaram na compreensão da importância dessa região para os Kaiabi. No Xingu, onde também fui muito bem recebido, Siranho, Tamanaú, Chico, Uararu, Mairawê, Aturi e Makupá estão entre aqueles que participaram ativamente do processo.

Meu orientador Paul Little, através de seu exemplo e de boas conversas, mostrou o caminho para se trabalhar de forma sempre ética os relacionamentos entre pessoas e o ambiente em que vivem. Com leituras atenciosas e sugestões pertinentes, acredito termos estabelecido uma parceria bem sucedida durante os anos da pesquisa.

Ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, pelo processo de seleção que privilegia, sobretudo, o potencial acadêmico do candidato, além de dar todas as condições para o seu desenvolvimento intelectual. Agradeço a todos os professores com quem tive a oportunidade de conviver, em particular Mariza Peirano, Lia Zanotta, Stephen Baines e Wilson Trajano que me proporcionaram ao longo do mestrado e doutorado as bases para se pensar e agir seguindo os princípios da antropologia. Aos professores Henyo Trindade e José Pimenta, que fizeram sugestões importantes em meu projeto de tese.

À Rosa, Adriana e Paulo, sempre competentes em suas atribuições e que nos dão muito mais do que somos capazes de retribuir.

À Funai de Brasília, especialmente na figura de Marco Antônio, que me concedeu a autorização de ingresso em Terras Indígenas e possibilitou a realização do trabalho de campo. À regional de Colíder, na pessoa de Megaron Txucarramãe. Também ao chefe de posto Clóvis Nunes, em Alta Floresta, que intermediou meus contatos iniciais com os Kaiabi e possibilitou a minha inserção nas aldeias do Teles Pires.

Ao amigo José Alesando, com quem tive e ainda tenho ótimas reflexões sobre questões ambientais e existenciais. Sem o seu auxílio “logístico”, boa parte dos contatos e aproximações em Alta Floresta não teriam ocorrido.

Também agradeço ao Instituto Centro de Vida pelas informações prestadas e pelo auxílio que vêm proporcionando aos Kaiabi em sua luta.

À tia Rosa, com quem passei esses anos em Brasília, pela preocupação, pela acolhida agradável, pela comidinha caseira e pelos sábios conselhos.

Da minha família agradeço minha mãe Raquel por ter compreendido minha escolha pela antropologia. À Fabiana, minha irmã, que também esteve junto comigo, procurando saber sobre meu trabalho. À Sabrina, minha irmã mais nova, por ter me acompanhado em minha chegada à Brasília e por estar junto em todos os momentos.

À minha esposa e companheira Vanessa pelo apoio incondicional e pela compreensão em meus momentos de ausência, que acredito estarem diminuindo.

Aos companheiros com quem tive a oportunidade de partilhar bons momentos na Universidade da Flórida. Marianne Schmink foi uma orientadora atenta e cuidadosa, apesar de suas inúmeras atribuições. Bob Buschbacher e Jon Dain com quem tive a oportunidade de participar de suas aulas, me ensinaram muito sobre conservação ambiental e o gerenciamento de conflitos. Ao Programa ACLI gerenciado por Bob, que me concedeu uma bolsa para completar os estudos na Flórida. À Simone, pelas trocas de informações, pelas possibilidades de trabalharmos juntos e pelas esperanças compartilhadas em relação aos Kaiabi. Também a Ricardo, Raissa, Léo, Amy e Wendy.

Aos colegas da minha turma de doutorado com quem tive a oportunidade de ter convívio salutar e produtivo. Em especial à amiga Laura, agora quase mineirinha, com quem pude conviver e aprender durante todo o processo.

Ao IEB, por ter me concedido uma bolsa, por intermédio do Programa Beca, para realizar o trabalho de campo mais intenso e dispendioso. Agradeço particularmente Henyo Trindade e Janilda Ferreira, que foram os competentes mediadores.

Por fim, porém não menos importante, agradeço ao sistema de educação superior brasileiro que me permitiu cursar o doutorado com verbas públicas. Ao CNPq por ter me concedido a bolsa de estudos para a dedicação exclusiva à pesquisa durante esses quatro anos. À Capes, pela bolsa de doutorado sanduíche no exterior.



Siglas

- AIKK – Associação Indígena Kawaip Kayabi.
Atix – Associação Terra Indígena Xingu.
APP – área de preservação permanente.
BAI – Base Avançada de Itaituba.
Becas – Bolsa de Estudo para Conservação da Amazônia.
Codam – Conselho para o Desenvolvimento da Amazônia Mato-Grossense.
CNPJ – Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica.
DAF – Diretoria de Assuntos Fundiários (Funai).
EIA/Rima – Estudo e relatório de impacto ambiental.
EPE – Empresa de Pesquisa Energética.
Erion – Empresa Rio Novo Ltda.
FAB – Força Aérea Brasileira.
FBC – Fundação Brasil Central.
Fema – Fundação Estadual do Meio Ambiente (MT).
Funai – Fundação Nacional do Índio.
Funasa – Fundação Nacional de Saúde.
Ibama – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis.
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.
ICV – Instituto Centro de Vida.
IEB – Instituto Internacional de Educação do Brasil.
ICV – Instituto Centro de Vida.
Inazon – Instituto do Homem e Meio Ambiente da Amazônia.
Inera – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.
Indeco – Integração, Desenvolvimento e Colonização.
Inpe – Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais.

Intermat – Instituto de Terras de Mato Grosso.

Interpa – Instituto de Terras do Pará.

ISA – Instituto Socioambiental.

ONG – Organização não governamental.

Oscip – Organização da Sociedade Civil de Interesse Público.

PNDPA – Programa Nacional de Desenvolvimento da Pesca Amadora.

SIG – Sistema de Informação Geográfica.

SIL – Summer Institute of Linguistics.

SPI – Serviço de Proteção aos Índios.

STJ – Superior Tribunal de Justiça.

TI – Terra Indígena.

Unemat – Universidade Estadual de Mato Grosso.

ZEE – Zoneamento Ecológico Econômico.



