



PAISAGENS ANCESTRAIS DO JURUENA





CAPTANIA

DO GRAM PAPA

CAPTANIA

DO MATO

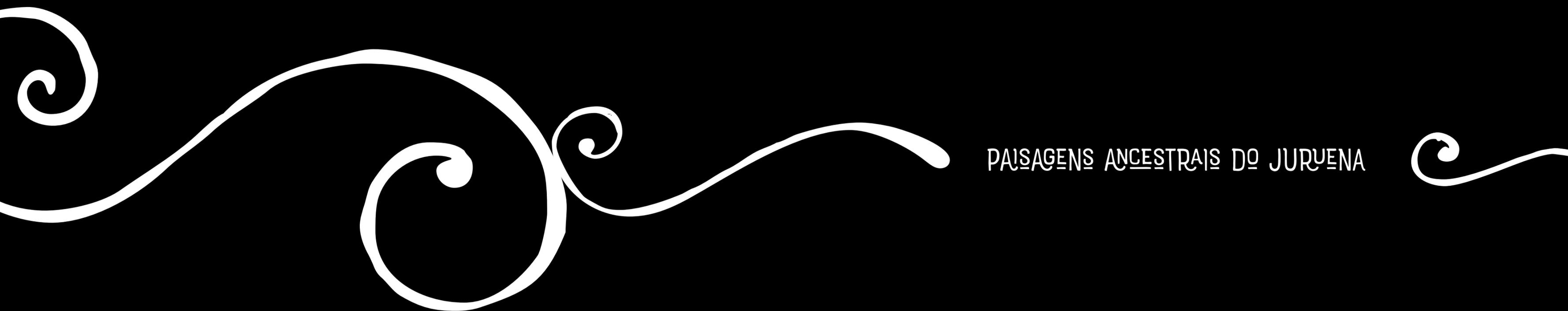
GROSSO

LONGITUDE DO MERIDIANO DA ILHA DO

Signal da divisa tração pelo tratado de 1750 a q's frouros de ...
 Signal q' designa o logar da guetã actual.
 AD o mappa e' assaz imperfeito.
 estrada de terra de Curitiba a ...
 mais tra quem aqui copia uma carta em ...

CARTA GEOGRA

Longitude Occidental do Meridiano de Lisboa



PAISAGENS ANCESTRAIS DO JURUENA

OPAN – Cuiabá, 2019

CONCEPÇÃO E TEXTO

Juliana de Almeida

SUPERVISÃO E REVISÃO TÉCNICA

Andreia Fanzeres

Artema Lima

PESQUISA E ASSESSORIA

Cambará LTDA:

Juliana de Almeida – antropologia

Edison Rodrigues de Souza – arqueologia

Luis Vinícius Sanches Alvarenga – arqueologia

APOIO INDIGENISTA

Fabiano Rodrigues da Matta

Michel Andrade

Ricardo da Costa Oliveira

Rodrigo Marcelino

REVISÃO DE TEXTO

Andreia Fanzeres

Bruno Villela

Ivar Busatto

TRADUÇÃO

Melissa Sabella Harkin

Thomas Martinell

ILUSTRAÇÕES

Denilson Baniwa

MAPAS

Marcelino Soyinka

FOTO DE CAPA

Adriano Gambarini

COORDENAÇÃO DE EDIÇÃO

Juliana de Almeida

DIAGRAMAÇÃO

Olivia Ferraz de Almeida

REALIZAÇÃO

Operação Amazônia Nativa

CONSELHO DIRETOR

Rinaldo Sergio Vieira Arruda

João Dal Poz Neto

Marcelo Moreira

COORDENAÇÃO EXECUTIVA

Ivar Luiz Vendruscolo Busatto

Vinícius Benites Alves

PROGRAMA MATO GROSSO

Projeto Irehi

Coordenação: Artema Lima

Coordenação de campo: Luciana Rebelatto

Fabiano Rodrigues da Matta

Rodrigo Ferreira

Catiúscia Custódio de Souza

Sandra Maia

Paulo Eberhardt

Giovanny Vera

PROGRAMA DE DIREITOS INDÍGENAS

Coordenação: Andreia Fanzeres

Ricardo da Costa Carvalho

Marcos Ramires de Miranda

Adrielle Fernanda Andrade Précoma



OPERAÇÃO AMAZÔNIA NATIVA - OPAN

Av. Ipiranga, nº 97 • Bairro Goiabeiras

Cuiabá/MT • CEP 78032-035 • (65) 3322-2980

comunicacao@amazonianativa.org.br • www.amazonianativa.org.br

Agência Brasileira do ISBN

ISBN 978-85-67133-21-8



9 788567 133218

Agradecimentos

Para a realização deste livro foi fundamental a participação e o apoio de inúmeras pessoas. Agradecemos os povos Haliti, Manoki, Kawaiwete e Apiaká, pelo engajamento e colaboração durante as etapas da pesquisa de campo. Às Associações Indígenas Waimaré, Watoholi e Kawaiwete, pela parceira no âmbito desta iniciativa. Às aldeias Ponte de Pedra, Sacre, Utiariti, Cravari, Treze de Maio, Tatuy, Mayrob e Nova Matrinxã, pela acolhida da equipe. Agradecemos à Superintendência do Iphan em Mato Grosso, pela interlocução, especialmente aos servidores Amélia Hirata e Francisco Forte Stuchi. Agradecemos toda a equipe que atuou nas etapas de campo: os arqueólogos Edison Rodrigues de Souza e Luis Vinícius Sanches Alvarenga; os indigenistas e técnicos da OPAN, Fabiano Rodrigues da Matta, Ricardo da Costa Carvalho, Rodrigo Marcelino e Michel Andrade; o fotógrafo Guilherme Ruffing; a antropóloga Juliana de Almeida, que coordenou a pesquisa de campo e a produção desta publicação; e as supervisoras técnicas deste trabalho, Artema Lima e Andreia Fanzeres.





.....
Salto Utiariti.
Antonio García

❖ O Juruena está vivo❖

Desde 1969, a Operação Amazônia Nativa (OPAN) dedica-se ao trabalho indigenista no Juruena, uma região situada no noroeste do estado de Mato Grosso, que abriga as nascentes da bacia do Tapajós, de excepcional beleza cênica, importância biológica e, sobretudo, de altíssima relevância do ponto de vista cultural para o Brasil. Ao longo desse tempo, e em contextos sociais e políticos sempre muito difíceis, foram construídas com os povos indígenas propostas para os vários desafios envolvendo a garantia do direito aos seus territórios ancestrais, às suas manifestações culturais, a seus modos de ver e estar no mundo, enfim, ao seu Bem-Viver.

Numa época em que inexistiam políticas públicas voltadas aos direitos indígenas, a OPAN buscou demonstrar ao Estado e à sociedade brasileira que os povos são os donos de seus caminhos, que o passado de esbulho de suas terras e as suas especificidades culturais justificavam a necessidade da construção participativa de estratégias diferenciadas na atenção à saúde, à educação, às alternativas econômicas e à garantia do direito territorial. E, junto com outros grupos sociais, viu formalizada na Constituição de 1988 boa parte desses avanços.

Entretanto, a imensa pressão a que os indígenas e seus territórios vêm sendo submetidos nas últimas décadas em função do avanço da fronteira agrícola, da contaminação das águas por agrotóxicos e dos multifacetados empreendimentos de infraestrutura representam ameaças reais ao patrimônio cultural e ambiental no Juruena. Sem saber da importância de locais e paisagens culturais, a sociedade brasileira perde a cada dia

a chance de conhecer um pedaço da história de seus povos originários.

Temos acompanhado com preocupação que as conquistas dos povos indígenas no texto constitucional vêm rapidamente sendo dilaceradas pela falta de implementação de políticas públicas inclusivas, pelo desmonte das estruturas estatais com orçamentos à míngua, sem condições de alcançar a missão institucional de garantir a proteção do meio ambiente e dos direitos dos povos indígenas e pela aprovação de medidas que flexibilizam a legislação ambiental – elevando, assim, o risco de desastres sociais e ambientais decorrentes de licenciamentos incapazes de atestar a viabilidade dos empreendimentos.

Além disso, movimentos sociais são criminalizados, estimula-se a impunidade e deturpa-se toda uma história de suor e lutas pelo reconhecimento desses direitos nos três poderes e nas três esferas de governo. Toda essa situação é agravada pela falta de visão de futuro, o que mantém incentivos ao desenvolvimento econômico antiquado, pautado em modelos predatórios, poluentes, injustos e alheios à realidade das mudanças climáticas em todos os aspectos.

Esses retrocessos ensejam esforços ainda maiores para mobilização social e formação qualificada da sociedade civil na busca por condições dignas de participação na construção das políticas que interferem no bem-estar e no futuro das próximas gerações. Nos últimos anos, a OPAN tem se engajado e apostado na importância da implementação da Política Nacional

de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas (PNGATI) para alcançar resultados positivos.

No Juruena, onde a OPAN tem atuação histórica, desde muito antes da publicação do Decreto 7747/2012, as contribuições à PNGATI se materializam através do apoio ao monitoramento territorial, do fortalecimento das organizações indígenas, formações temáticas diversas, notadamente na área de direitos e política indigenista, utilização de ferramentas metodológicas como diagnósticos, etnomapeamento e etnozonoamento dos territórios indígenas, suporte a iniciativas indígenas de manejo sustentável e geração de renda, articulação com agentes públicos e atores sociais estratégicos, publicação dos planos de gestão territoriais e ambientais indígenas, apoio à realização de encontros, assembleias, rituais e fomento a iniciativas que valorizem e registrem a cultura, a memória e a história dessas sociedades.

É justamente aí que se insere de modo extremamente importante todo o trabalho que culminou com a publicação de “Paisagens Ancestrais do Juruena”. Num esforço técnico, bibliográfico e logístico de fôlego, apresentamos esta inestimável contribuição ao conhecimento nacional e internacional sobre as narrativas indígenas no Juruena. Ainda que o livro represente uma abordagem limitada, considerando um universo muito mais amplo de histórias e paisagens míticas, ele supre uma lacuna relevante ao reunir referências da historiografia, da antropologia e da arqueologia para contar, através do relato contemporâneo e muito vivo dos povos indígenas, sua ligação imanente com a terra e com as águas do Juruena.

Dedicando-se a um mergulho mais profundo nas histórias sagradas e nas paisagens ancestrais relativas à Ponte de Pedra, ao Salto Utiariti, ao Salto das Mulheres, ao Salto Ytu’u e ao Salto Augusto, o livro discorre sobre uma complexidade cultural e social absolutamente ignorada quando da aprovação de estudos para implantação de empreendimentos de infraestrutura. Se muito, os projetos atêm-se a análises rasas sobre impactos ambientais.

Enquanto você lê este livro, avançam nos órgãos públicos mais de uma centena de projetos de hidrelétricos, entre os quais os que ameaçam diretamente esses cinco saltos tão especiais. Sem contar projetos de novas linhas de transmissão, estradas, ferrovias, hidrovias, empreendimentos agrícolas e de uso da água para irrigação, que fazem alguns dos territórios indígenas do Juruena figurarem na lista dos mais pressionados por infraestrutura na Amazônia Legal. Esperamos que você conheça e se encante com todo esse patrimônio, que é o Juruena. E perceba que ele também é seu.

Boa leitura!

Andreia Fanzeres
*Coordenadora do Programa de Direitos Indígenas,
Política Indigenista e Informação à Sociedade*

Artema Lima
Coordenadora do Programa Mato Grosso





.....
Salto Augusto.
Guilherme Ruffing/OPAN



.....
Afloramento rochoso
de uma de uma das
quedas do Ytu'u.
Guilherme Ruffing/OPAN

SUMÁRIO

—	16	<i>Convite a navegar</i>	—
—	30	PARTE I — <i>Nos sertões do poente</i>	
—	58	PARTE II — <i>A terra como testemunha</i>	
—	126	<i>Pra canoa não virar</i>	—



Convite a navegar



*No dia que não houver lugar para o índio no mundo,
não haverá lugar para mais ninguém*
(AILTON KRENAK)

A sub-bacia do Juruena é formada por rios de águas límpidas e ligeiras. Rios que brotam no Cerrado, o berço das águas, e deslizam rumo ao norte, por rochas e várzeas que os conduzem até a foz, já em meio à floresta amazônica. Os pequenos afluentes, vão, pouco a pouco, se somando ao curso principal do Juruena. As savanas e veredas vão ficando para trás, abrindo espaço para as altas castanheiras e sumaumeiras da mata densa. No seu findar, suas suntuosas águas se unem às do rio Teles Pires, definindo a divisa entre os estados de Mato Grosso, Amazonas e Pará e dando vida ao famoso rio Tapajós.

O Juruena é morada e também memória. Seus 190.931 km² de área constituem o lar de mais de uma dezena de povos indígenas, de etnias distintas e falantes de idiomas próprios: Apiaká, Bakairi, Enawene-Nawe (Salumã), Haliti (Paresi), Kawaiwete (Kayabi), Kajkwakratxi (Tapayuna), Kawahiva, Manoki (Irantxe), Myky, Munduruku e Rikbaktsa, além de grupos isolados. Para os povos indígenas desta região, a memória se materializa nas paisagens do Juruena. Trata-se dos seus locais sagrados, seus templos cravados nas matas, nas águas e nos acidentes geográficos. Cada um destes marcos constitui a evidência de um passado que interliga as pessoas aos seus territórios de origem.

O mundo, tal como é hoje, não pode ser desvinculado da ação interventora dos ancestrais. Os antepassados foram os responsáveis por moldar a paisagem, por definir fronteiras, por regulamentar as formas adequadas de ser e estar neste mundo, e de manejá-lo, de modo a garantir o Bem-Viver das gerações vindouras. A maneira própria dos povos indígenas habitarem este mundo segue tal caminho, trilhado há muitas gerações. E é por esse motivo que o comunicador indígena Anapuáká Tupinambá Hãe-hãe, alerta que o sagrado, do ponto de vista dos indígenas, deve ser compreendido a partir da noção de ancestralidade. Os povos indígenas do Juruena se consideram habitantes passageiros deste solo sagrado, deixado por aqueles que viveram antes deles.

O Juruena é vivo e gera a vida. Para os povos da região, cotidianamente o Juruena tem lhes garantindo as condições fundamentais para a manutenção do seu modo de vida. Ele é caminho para aqueles que se deslocam, é diversão para as crianças e adultos, é lugar de limpeza e cuidado com os corpos, é fonte de alimento para todos. O Juruena é um sujeito político que precisa emergir no cenário nacional, para que mais pessoas possam ouvir sua silenciada voz. Reivindicando a manu-



tenção do seu livre curso, hoje ameaçado pela instalação de barramentos cuja finalidade é a produção de energia para regiões distantes, o Juruena clama pela integridade das suas águas, que vem sendo contaminadas pelo agrotóxico derramado nas lavouras e pelo mercúrio que vaza dos garimpos.

Apesar de ter sido palco de importantes capítulos da história do país, o Juruena é, ainda hoje, um ilustre desconhecido de grande parte dos brasileiros. No passado, este rio foi uma das principais rotas entre as Capitânicas de São Paulo e do Grão-Pará, elo entre as regiões Centro-Oeste e Norte do país. Fora justamente a agitação de suas águas e a fama belicosa dos povos que o habitam, que mantiveram esta região livre da presença ostensiva das frentes colonizadoras até o século XVIII.

Infelizmente, a ânsia conquistadora dos invasores não tinha freio, e aos poucos a região foi sendo tomada. Num primeiro momento foram os bandeirantes paulistas em busca de minas e de indígenas para a escravização. Tempos depois, as empresas seringalistas passaram a ocupar o Juruena de forma silenciosa, explorando suas matas e suas populações locais. Mais recentemente, o modelo agropecuarista, capitaneado

pelo Estado brasileiro, sentenciou o esbulho dos grupos originários lá residentes.

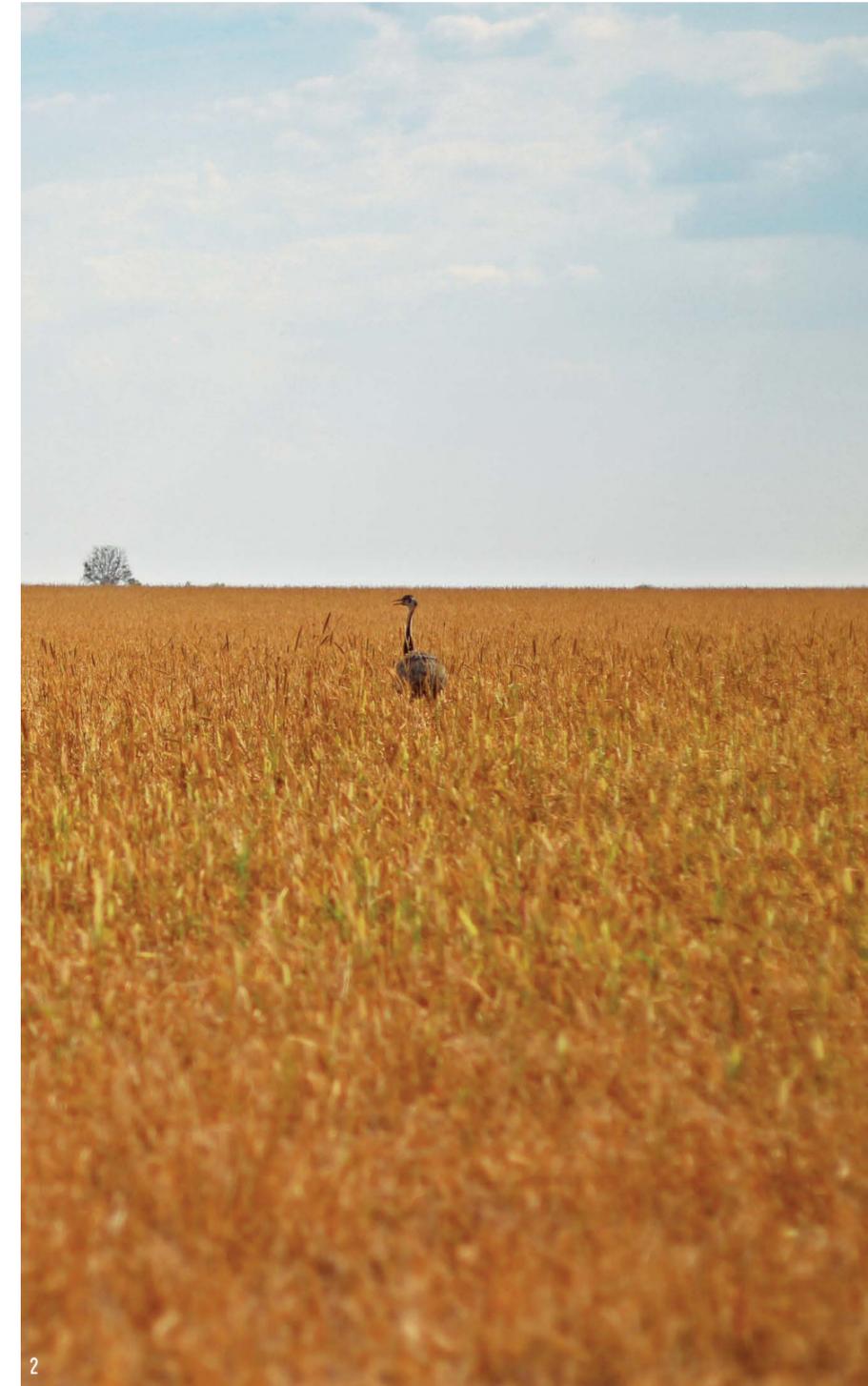
Muitos acreditavam que, dos sertões brasileiros, iriam brotar as riquezas que alçariam o país a um patamar superior de desenvolvimento. Um passo importante para a consolidação desta estratégia foi a criação do mito do *vazio demográfico*. A ocupação destes espaços seria, então, uma condição para a garantia da soberania nacional. Tal como a floresta e a savana, os indígenas foram apontados como um obstáculo a ser vencido para a efetivação deste plano e, como ocorreu no restante do país, a invasão colonialista no Juruena resultou em perdas populacionais e territoriais para estes grupos.

Nas últimas décadas, a mudança do modelo de uso do solo na região do Juruena tem acarretado a drástica alteração da paisagem, decorrente do desmatamento, da urbanização e do aplainamento de grandes áreas para o uso agrícola intensivo. A implantação de obras de infraestrutura energética e de transporte – cujo único objetivo é o fortalecimento do agronegócio, e não a melhoria da qualidade de vida das pessoas que ali residem – tem causado a fragmentação dos poucos remanescentes de áreas ainda conservadas. Com a instalação de mais de trinta hidrelétricas, o Juruena e seus afluentes têm sofrido com o barramento e a redução do seu fluxo hídrico, um cenário que poderá se agravar ainda mais, haja visto que estão previstas mais de cem usinas somente para esta sub-bacia.

Os desbravadores, heróis de outrora, se converteram nos vilões que estão transformando a maior área de terras planas agricultáveis do planeta, num imenso deserto de monoculturas. Sua ligação com a terra é orientada exclusivamente pelo lucro. Os limites impostos pela legislação ambiental são vistos como empecilhos à ampliação dos seus ganhos financeiros. Resulta disso o surgimento de um dos maiores problemas ecológicos do planeta, que é o desmatamento e a perda da biodiversidade no Cerrado e na Amazônia.

Em meio a este cenário, a governança dos indígenas sobre os seus territórios imemoriais vai sendo paulatinamente restringida. Sobreviventes de massacres perpetrados pelos colonizadores, estes grupos foram, em inúmeros casos, vítimas de deslocamento forçado e confinamento territorial. O próprio contexto de demarcação das Terras Indígenas do Juruena decorreu da necessidade imposta pelo Estado brasileiro, de se delimitar áreas para os grupos originários, liberando o restante para a colonização por frentes migrantes de outras regiões do país. Ao abarcar apenas parcelas dos territórios ancestrais, muitos dos lugares sagrados ficaram vulneráveis diante do avanço desenvolvimentista.

A afetação das áreas sagradas ou de referência histórica para as populações indígenas do Juruena extrapola a questão do direito ao território e à memória. A destruição destes locais tem gerado impactos diretos no bem-estar destes povos. Qualquer agressão aos lugares sagrados é imediatamente sentida pelos indígenas na forma de



.....
1. Castanhal derrubado para a implantação de pastagens.
Juliana Almeida

.....
2. Uma caminha em meio à plantação.
Juliana Almeida



doenças e uma série de outros infortúnios. Isso porque, os lugares sagrados não são espaços inertes, são dotados de subjetividades e da capacidade de agir sobre os humanos. As conexões estabelecidas entre os indígenas e os seus territórios não são apenas instrumentais, mas, sobretudo, sociais, pois estes são residência de espíritos e outros seres intangíveis com os quais tais povos mantêm relações diretas. Habitar este mundo requer a manutenção constante destas relações e disso depende a própria continuidade da vida, o que pode ser melhor compreendido a partir da fala do mestre de cantos do povo Enawene-Nawe, Kawali Aweresese: “Se vocês continuarem destruindo os rios e os peixes, os espíritos irão se vingar. Eles matarão a todos. Não sobrar nada, nem peixe, nem ritual. Todos morrerão! Não são apenas os Enawene-Nawe que serão aniquilados, os brancos também. A diferença é que nós sabemos disso, mas vocês não”.

Nesse sentido, o sucesso do projeto colonizador passa pelo rompimento do vínculo entre os indígenas e seus territórios. É necessário transformar território em terra, apagar qualquer vínculo cosmológico e adequá-lo à lógica da mercadoria. Seguindo no sentido contrário deste, a cosmopolítica indígena torna-se um empecilho ao avanço da dilapidação dos rios e florestas.

O Juruena resiste! Sendo ele a materialização da imemorialidade da ocupação humana nesta região, reconhecer sua história se torna passo fundamental para criar pontes e construir um melhor projeto para o seu futuro. Mas essa ponte para o futuro não é de concreto ou pedra – cujo paradigma predador, evolucionista e

desenvolvimentista são pilares da sociedade ocidental. Trata-se, como dizia Berta Ribeiro, das *civilizações de palha*, aquelas que dominam os ciclos da terra, e que, caminhando lado a lado com a natureza, são conscientes da imprevisibilidade, da impermanência e da transitoriedade que constituem a vida. Sendo assim como nas filosofias indígenas, essa ponte é uma cobra-canoa. Uma sucuri responsável por ligar patamares e camadas do cosmos, a qual, transmutada em arco-íris, conecta mundos possíveis, vividos e sonhados; articulando o tempo dos antepassados com o tempo atual.

Este livro, que trata de alguns dos lugares sagrados do Juruena, tomou forma a partir do diálogo, em campo, com representantes de diferentes povos indígenas que residem nesta região, especialmente os Haliti (Paresi), Manoki (Irantxe), Kawaiwete (Kaiabi), Apiaká e Rikbaktsa. Em inúmeras passagens do livro são recorrentes menções a outros povos, sobretudo os Enawene-Nawe, os subgrupos Nambikwara e os Kajkwakratxi (Tapayuna).¹ Ainda que tais grupos não tenham sido alvo da pesquisa que subsidiou esta publicação, figuram, nas páginas a seguir, reflexões oriundas de trabalhos anteriores e de leituras bibliográficas convergentes com a temática aqui discutida.

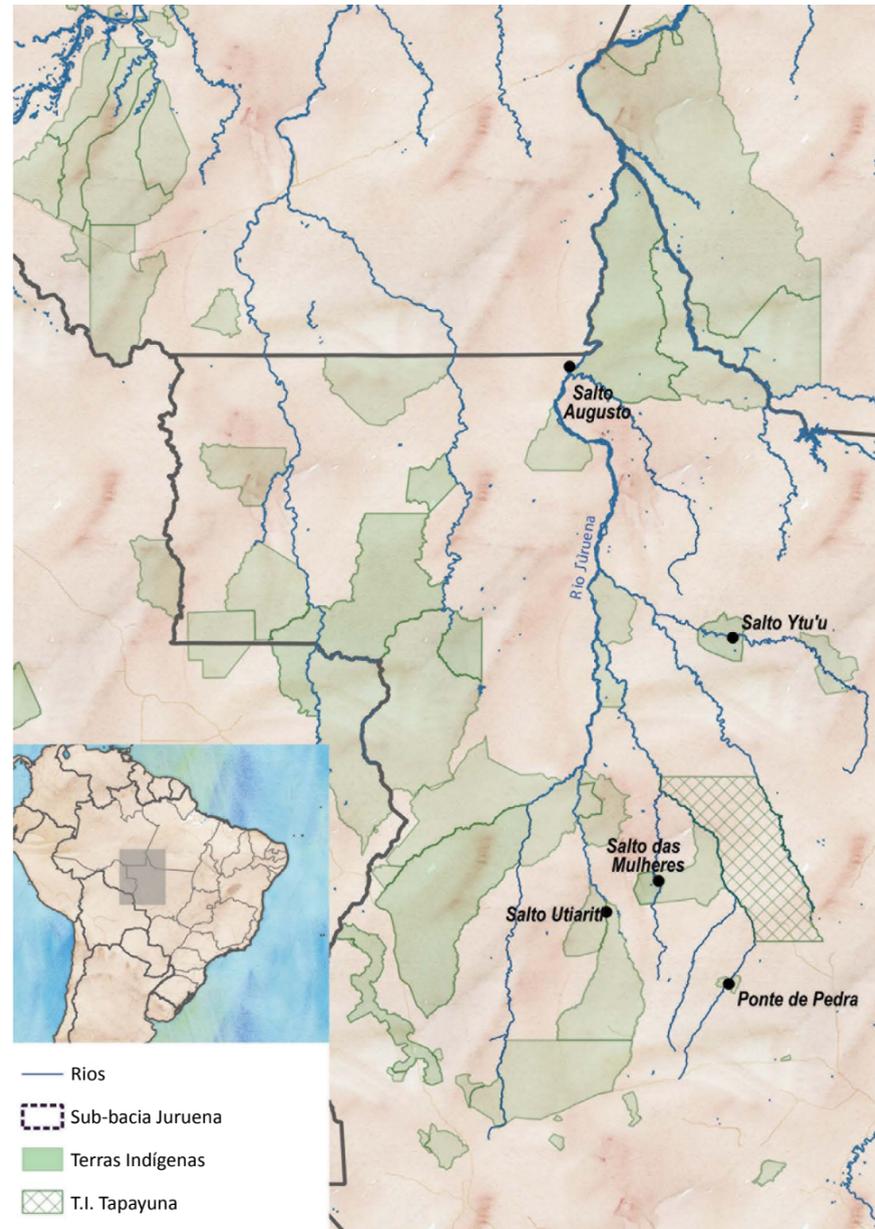
Busca-se fomentar um debate amplo acerca de um assunto bastante negligenciado por ocasião do avanço desenvolvimentista sobre os territórios indígenas, a saber, o reconhecimento e as garantias de salvaguarda das territorialidades próprias desses grupos, as quais orientam o seu modo de ser e estar no mundo. A socie-



¹ Embora o povo Kajkwakratxi atualmente resida no Parque Indígena do Xingu e nas Terras Indígenas Wawi e Capoto-Jarina, seu território tradicional localiza-se na micro-bacia do rio Arinos, afluente da margem direita do Juruena. Os Kajkwakratxi reivindicam a regularização fundiária desta área (incluindo a anulação do Decreto 77.790/1976, que extinguiu a Reserva Indígena Tapayuna) e a investigação sobre a presença de grupos isolados na região.

.....
Ganísio, ancião do povo Kawaiwete. Guilherme Ruffing/OPAN

LOCAIS SAGRADOS



dade brasileira carece de uma reflexão mais aprofundada acerca da valorização e salvaguarda do Patrimônio Cultural Indígena, bem como das suas Paisagens Culturais.

Inicialmente pensou-se em alguns critérios para abordar um tema tão amplo. Definiu-se como um primeiro recorte, o foco nos *saltos e cachoeiras*, elementos da paisagem com os quais os indígenas reservam relações particulares e perpassadas por inúmeros significados, associados as ideias de limites territoriais, de locais de aprendizado e conexão com espíritos e antepassados, ou de zonas de contato interétnico.

Dada a quantidade de lugares e povos, foi necessário reduzir ainda mais o escopo da pesquisa. Deste modo, concentrou-se os esforços em cinco conjuntos de saltos: Ponte de Pedra, no rio Sucuruiná; Utiariti, no rio Papagaio; Salto das Mulheres, no rio Cravari; Ytu'u, no rio dos Peixes; e Salto Augusto, no curso principal do Juruena. O que todos estes têm em comum? Todos são locais sagrados para os povos indígenas desta região e todos estão ameaçados pela construção de usinas hidrelétricas.

As formulações conceituais e poéticas dos povos indígenas, as quais costumeiramente são denominadas como mitos, são aqui entendidas como a via de acesso privilegiado às relações estabelecidas entre estes grupos e as paisagens. Todavia, um alerta se faz necessário: mito é uma palavra complicada, no português, quando muito, tem o sentido de um relato fantástico ou de uma meia verdade. Ocorre que a pós-modernidade impõe o desafio de lidar com a simultaneidade entre diferentes regimes de verdade, pois, não se vive mais – pelo menos não total-



Fragmento de floresta na margem direita do Rio Juruena. Guilherme Ruffing/OPAN

mente – a primazia do ocidente, que reivindica para si a posição de modelo universal, como bem descreve Renata Tupinambá:

Pesquisadores tentam decifrar ou achar respostas para muitas destas narrativas que consideram parte de um universo mágico, maravilhoso, imaginário, pois não são parte de seus mundos. Logo, são distantes do que acreditam que seja real. Verdade é uma questão de ponto de vista. Mentira é tudo que desconhecem. Mito é nome que dão a narrativa de povos que acham que não possuem ciência. [...] O que parece apenas poético para muitas pessoas é na verdade uma forte visão que temos em nossa ótica relacionada ao nosso lugar, relação com os elementos da natureza e origem. Nossos livros são orais e nosso diálogo ilimitado com todos os seres visíveis ou não. Enquanto metafóricos, são recursos discursivos utilizados pelos grandes pensadores da branquitude, enquanto que os nossos mais importantes pensadores indígenas passaram despercebidos ao longo dos séculos.²

Neste livro os leitores são convidados a compreenderem as histórias, memórias e teorizações indígenas enquanto filosofias, ou, melhor ainda, enquanto teorias críticas, uma vez que elas constituem análises conceituais que, simultaneamente, direcionam o modo de viver, interagir e transformar o mundo pelos indígenas. Há que se considerar que a valorização do Patrimônio

Cultural do Juruena não constitui apenas um confronto entre diferentes narrativas. Indígenas e brancos não estão apenas criando versões ou visões a respeito de um mesmo mundo. Os indígenas do Juruena pautam a existência de outros mundos, os quais precisam ser conhecidos, reconhecidos e respeitados.

Outro aspecto relevante diz respeito à polifonia que emana dos povos do Juruena. Muitos brasileiros apreendem os povos indígenas a partir da ideia de um bloco único e coeso. Possivelmente, esse é mais um efeito da visão colonialista tão impregnada no senso comum, fruto de desconhecimentos, preconceitos e da desqualificação do modo de vida destes grupos. Ao tratar de suas histórias e memórias indígenas, nota-se a existência de diferentes versões para uma mesma narrativa, apresentadas por diferentes povos e, dentro destes povos, versões destas versões, que podem mudar de acordo com o narrador. Antes de constituir um problema, essa variedade demonstra a complexidade destes sistemas filosóficos. Deve-se evitar o risco de cristalização destes conhecimentos e esquecer a improdutiva busca pela “versão verdadeira”. A multiplicidade de versões constitui o referencial de partida, pois todos os pontos de vista são igualmente importantes.

O texto que segue consiste numa cartografia das memórias, baseada na visão dos povos indígenas que imemorialmente residem no Juruena. Propõe-se uma análise das conceitualizações que estes povos desenvolveram e desenvolvem acerca da ocupação humana antiga e dos eventos que, materializados na geografia regional, relembram o tempo dos ancestrais. No caso



² “Filosofias invisíveis.” Disponível em: http://radioyande.com/default.php?pagina=blog.php&site_id=975&pagina_id=21862&tipo=post&post_id=739.

.....
Pajé Zeferino, durante ritual de batismo na Aldeia Sacre. Guilherme Ruffing/OPAN



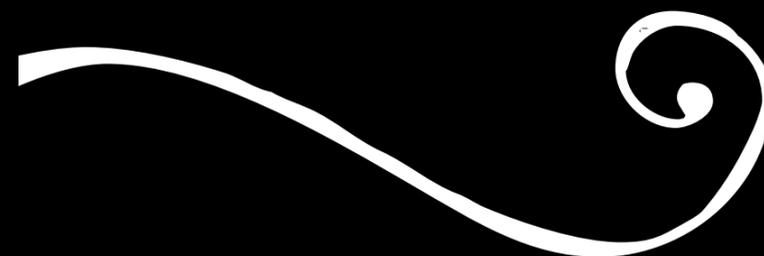
dos povos do Juruena, essa cartografia dialoga com uma lógica de enraizamento, ramificação e interconectividade. São como as raízes de uma árvore, como a rede de artérias que transportam e fazem circular o sangue, como os neurônios e nervos que interligam todos os membros do corpo, como as descargas elétricas de um raio que se espriam pelos céus a caminho da terra e, principalmente, como os riachos e rios dentro da malha hidrográfica, perfazendo seu contínuo caminho da nascente à foz. Um eterno princípio e fim, interligado e ininterrupto. Rotas que se interconectam num ir e vir permanente, transportando energia, matéria-prima, vitaminas... irrigando, umedecendo, gerando vida. São caminhos pelos quais apenas aqueles que se dedicam ao entendimento da memória profunda do seu povo podem navegar em segurança, sabendo de onde partir e como retornar, como afirma o jovem Haliti, Adylson Muzuywane: “As histórias estão todas relacionadas. É um fio que você desenrola e não tem fim. Tudo isso está guardado na memória dos nossos anciões”.

O livro está dividido em duas partes. Na primeira parte, *Nos sertões do poente*, é traçado um panorama desde as primeiras ocupações humanas, passando pelo avanço colonizador em suas distintas frentes. Busca-se um resgate histórico cuja relevância é proporcionar aos leitores uma compreensão mais ampla sobre o Juruena e sobre o processo genocida e etnocida de apagamento dos saberes e territorialidades indígenas nesta região. Já na segunda parte, *A terra como testemunha*, são apresentados os cinco locais sagrados destacados para esta publicação e algumas das narrativas e concepções a eles relacionadas. No final do livro, se discute, de forma propositiva, como esforços para a valorização, divulgação e salvaguarda dos Patrimônios Culturais Indígenas do Juruena pode se consolidar com uma estratégia de luta frente às ameaças decorrentes do avanço desenvolvimentista sobre esta região.

.....
Nambikwara tecendo cestaria
Guilherme Ruffing/OPAN



.....
Rebojo abaixo
do Salto Ytuu.
Guilherme Ruffing/OPAN



PARTE I

Nos sertões do poente

Os brancos desenham suas palavras, porque seu pensamento é cheio de esquecimento. Há muito tempo guardamos as palavras dos nossos antepassados dentro de nós, e as continuamos passando para nossos filhos.
(DAVI KOPENAWA)

A escrita dos índios

O escritor Ailton Krenak afirma que os indígenas são os únicos que podem contar a história profunda do Brasil. Aos brancos, lhes resta apenas pesquisar a respeito. No Juruena, tal desconhecimento revela o quão distante estão os colonizadores em relação a este território, que por eles é somente apreendido a partir da costa brasileira, e, por isso, definido como *sertão do poente*.

Para os povos indígenas ocorre o inverso. Ocupantes imemoriais deste território, os povos indígenas mantêm salvaguardados em suas narrativas, em seus cantos e em outras expressões da sua oralidade, inúmeros saberes sobre o passado remoto das Terras Baixas da América do Sul. Para os povos do Juruena, a memória profunda desta região está também inscrita na paisagem: nos morros, nas pedras, nas águas, nas árvores. Constitui uma biblioteca à céu aberto, testemunha desta história, se confundindo com as marcas do passado no tempo e no espaço. Cotidianamente acessada pelos indígenas, a paisagem é a materialização da vivência dos antepassados, os responsáveis pela transformação do mundo, tornando-o habitável, e assim definindo a forma correta de ocupação pelas gerações vindouras.

Os diferentes povos indígenas do Juruena estabelecem distintas hipóteses para a compreensão do processo de ocupação humana nesta região. Muitos destes compartilham a teoria de que, no passado, os humanos viviam no patamar subterrâneo, dentro de uma pedra localizada nas cabeceiras do rio Sucuruiná, afluente da margem direita do Juruena. Na terra viviam apenas as famílias dos espíritos denominados Enore (para os Haliti), Enoli (para os Enawene-Nawe), Inuli (para os Manoki). Certo dia, um pássaro conseguiu sair da pedra e ver o mundo de fora. Encantado pela beleza deste mundo, ele retorna e convence a todos a buscarem uma maneira de estabelecer uma nova vida neste lugar belo e, até então, desconhecido. Com a chegada dos humanos à terra, os espíritos que lá viviam decidem tornar-se seus protetores, partindo rumo ao céu, onde vivem até hoje.³

A ocupação humana na terra se dá com o rompimento da fronteira estabelecida entre esta e o patamar subterrâneo. É justamente no patamar intermediário da geografia do cosmos, entre as camadas celeste e subterrânea, que se estabelecem os humanos. A região do Juruena é entendida, pelos indígenas que a habitam, como uma dádiva dos deuses, cedida por estes para a sua ocupação. A abertura da pedra cria as condições necessárias para sua expansão por este novo espaço. Em meio a esta passagem do interior do mundo lítico para

³Outros povos da região noroeste de Mato Grosso, sobretudo grupos Tupi-Mondé que ocupam o interflúvio Juruena-Guaporé e o Alto Aripuanã, estabelecem hipóteses semelhantes, também relacionadas à ideia de uma vida pretérita intraterrena em abrigos rochosos ou morros da região. Igualmente para eles, a vida no patamar terrestre se dá a partir do rompimento destes espaços que encapsulavam os humanos. Na perspectiva dos subgrupos Nambikwara, a saída da pedra não foi uma escolha dos humanos, mas sim, o resultado da curiosidade de animais-pajés que residiam na terra. Estes, ao ouvirem sons desconhecidos que saíam de uma pedra preta, decidiram abri-la para ver o que havia dentro. Para tal, um pássaro-pajé utilizou sua espada. Com o impacto, algumas pessoas morreram. Os sobreviventes tornaram-se os ancestrais do povo Nambikwara.



Petroglifos na margem esquerda do Rio Juruena. Edison Rodrigues de Souza



a superfície terrestre, a morte se consolida como forma derradeira de transformação. Na terra, a perecibilidade é o contraponto da beleza. A vida no patamar terrestre é transitória, tudo é extingüível, inclusive os humanos, que, ao saírem da pedra, tornam-se também mortais. A única possibilidade de romper com esta condição é retornar para o subterrâneo ou elevar-se até o mundo celeste, onde residem os espíritos interventores, seus protetores.

As concepções indígenas acerca da antiguidade da ocupação humana no Juruena (e no mundo, de forma mais ampla) são bastante distantes dos conceitos científicos que defendem a simultaneidade evolutiva e interação entre distintas espécies, que culminou na espécie humana atual.⁴ Suas conceitualizações não definem o surgimento dos humanos, mas a alteração do seu local de ocupação, uma mudança de territorialidade decorrente

da descoberta de *outro* mundo. Não se trata da criação da humanidade, pois esta já existia (ainda que na forma de proto-humanos). Os primeiros humanos tinham rabo, membranas entre os dedos e pelos no corpo. As mulheres não tinham vagina. Os ancestrais foram sendo paulatinamente humanizados. Para tal, foram necessárias inúmeras modificações corporais até que os humanos tomassem a forma atual.

Mas a mudança de uma habitação subterrânea para a ocupação do patamar terrestre demanda tanto o desenvolvimento de habilidades corporais, quanto a transformação do próprio mundo em si. Os humanos ancestrais foram também os responsáveis pelas alterações e pela definição de determinada “ordem do mundo”, imprimindo, assim, permanentemente, as marcas de suas ações nas paisagens. Todas as intervenções promovidas pelos an-

cestrais podem ser compreendidas como uma forma de domesticação do espaço. São necessários esforços para controlar o calor do sol, tornando-o mais brando; para conquistar e dominar o fogo; para apreender as técnicas agrícolas. Essa gestão das paisagens possibilitou às novas gerações habitarem o mundo e promoverem a continuidade da existência humana no patamar terrestre.

Por outro lado, o mundo, tal como conhecemos hoje, enfrentou uma série de eventos críticos. A geografia foi também moldada por cataclismos: morros são deslocados e mudam de tamanho; lagoas surgem em lugares muito secos; grandes descampados são criados com a força dos ventos. Possivelmente, o mais relevante destes eventos foi o dilúvio que, nos tempos antigos, assolou a região. Trata-se de uma narrativa recorrente entre diversos povos, aqui apresentada por meio da versão do povo Haliti.

Segundo os Haliti, após a saída da pedra, a vida passa a ser caracterizada pelas tarefas cotidianas de produção de alimento, cuidados com o corpo e pela execução dos rituais dedicados aos espíritos. Mas houve um tempo no qual os membros do grupo estavam bastante desanimados. Havia pouca comida e muitos acreditavam que tinham sido abandonados pelos deuses e, por isso, deixaram de realizar as práticas de oferecimento, sobretudo aquelas cotidianas de dedicar comidas, bebidas e tabaco para a Flecha Sagrada responsável pela ligação entre os humanos e os espíritos celestes. Apenas uma jovem, a qual estava reclusa por causa da menarca – e por isso, aguardava o cerimonial para passagem à vida adulta – mantinha cotidianamente a prática de devoção.

Foi nesta época que ocorreu um grande dilúvio causado pelos Yakane, espíritos da água, residentes nos rios, cachoeiras, corredeiras e lagoas. Eles construíram uma enorme barragem no rio Juruena, utilizando sucurs enroladas e gerando uma enorme inundação na região. Para tentar se salvar, as pessoas fugiam para o topo dos morros. Conforme as águas subiam, os morros aumentavam de tamanho, na tentativa de ajudar os Haliti. Refugiados no alto dos morros, os Haliti lançavam garotas mens-

tuadas para serem devoradas pelos espíritos da água, de modo a aplacar sua fúria. Quando parecia ser o fim, eis que os homens sábios do povo Haliti decidiram utilizar a espada do espírito celeste, Enoharé. Com esta, eles enviaram um forte raio que desfez a barragem de serpentes, e, enfim, o volume das águas retrocedeu.

Proibida de sair de casa, a garota que estava no quarto de reclusão não pôde fugir. Mas como ela era a única a manter os oferecimentos e dádivas à Flecha Sagrada, o espírito sábio, Wakalamenaré, decidiu salvá-la. Para isso, ele abriu o esteio central da casa e pediu que ela o adentrasse, ficando ali abrigada até o final do dilúvio. Ao retornar para a aldeia, a família da garota reclusa chorava por sua morte. Mas não demorou para que seus familiares se espantassem ao notar que havia sinal de fumaça em sua casa. Chegando lá, encontraram a filha viva, e assim compreenderam a importância de cumprir com suas obrigações cerimoniais.

.....
Fragmentos cerâmicos encontrados no Sítio Samaúma, na margem direita do Rio Juruena. Juliana Almeida



⁴Para os Enawene-Nawe faz bastante sentido que os brancos considerem a hipótese de uma ancestralidade comum com os macacos, pois isso explicaria o motivo pelo qual eles são tão peludos.

.....
Pinturas rupestres em abrigos rochosos na margem direita do Rio Juruena. Luiz Vinicius Sanches Alvarenga

⁵Mas as paisagens não foram apenas moldadas pelos humanos. O Juruena e seus afluentes constituem, para os Manoki, o rastro deixado por uma imensa cobra que ao rastejar pela região, cavou o leito dos rios hoje conhecidos. Já para os Enawene-Nawe, os rios seriam o resultado da queda de uma gigantesca árvore, a qual, arrastada por seu principal ancestral, Wazari, gerou uma série de arranhões na terra. Tais marcas formaram o leito dos rios da sub-bacia do Juruena. Mas há ainda uma terceira concepção, descrita pelos Rikbaktsa. Para estes, uma anta foi a responsável pela formação do Juruena. Com sede, ela não conseguia encontrar água para beber, vagando sem sucesso pelas matas da região. Foi quando encontrou uma pequena poça. A anta começou a pisotear a poça. Quanto mais ela pisava, mais água brotava do chão, até que se formaram todos os rios.

⁶No primeiro caso, no sítio paleoarqueológico conhecido como Abrigo Santa Elina, as análises apontam para um cenário de pelo menos 27 mil anos de ocupação humana. Mais a oeste, no Abrigo do Sol, foram contabilizados até 10 mil anos de ocupação humana.

⁷Souza, J. G. et al (2018). Pre-Columbian earth-builders settled along the entire southern rim of the Amazon. Nature Communications.

Nessa narrativa, há uma dimensão da paisagem enquanto registro do acontecimento, mas também uma dimensão pedagógica, já que ela trata da importância das práticas rituais e religiosas. Dentro das filosofias indígenas, tudo aquilo que foi destruído é passível de ser recriado. E, dessa maneira, como na história do dilúvio, o mundo já se fez e se desfez inúmeras vezes. As marcas que permanecem na paisagem são o testemunho destas transformações. Os morros que abrigaram os atingidos pelo dilúvio ficaram maiores, desde então, constituindo um exemplo de evidências da história inscritas nas paisagens.⁵

A Arqueologia Amazônica vem também enfatizando a necessidade de descolonizarmos algumas concepções arraigadas acerca da ocupação antiga da Amazônia e do Cerrado. Para estes, as Terras Baixas da América do Sul foram fundadoras de outros modelos de urbanismo. Se existe algo que poderia ser qualificado enquanto ruína dos tempos antigos, este algo é a própria paisagem. A própria floresta ou a savana passam a ser entendidos como resultados da apreensão do espaço pelos grupos pré-cabralinos (e não mais como reduto intocado pela civilização). A paisagem passa a constituir a marca material que evidencia este modelo pretérito de ocupação humana e, neste aspecto, a arqueologia se aproxima das conceitualizações indígenas.

É importante frisar que os estudos arqueológicos carecem de uma compreensão mais aprofundada acerca da ocupação humana antiga no Juruena. Nesta região, a maior parte das pesquisas desenvolvidas se deu no âmbito da Arqueologia de Contrato, inseridas em processos de licenciamento ambiental. Por esta característica, é possível afirmar que se trata de análises menos exaustivas, cuja escolha dos locais para a prospecção está asso-

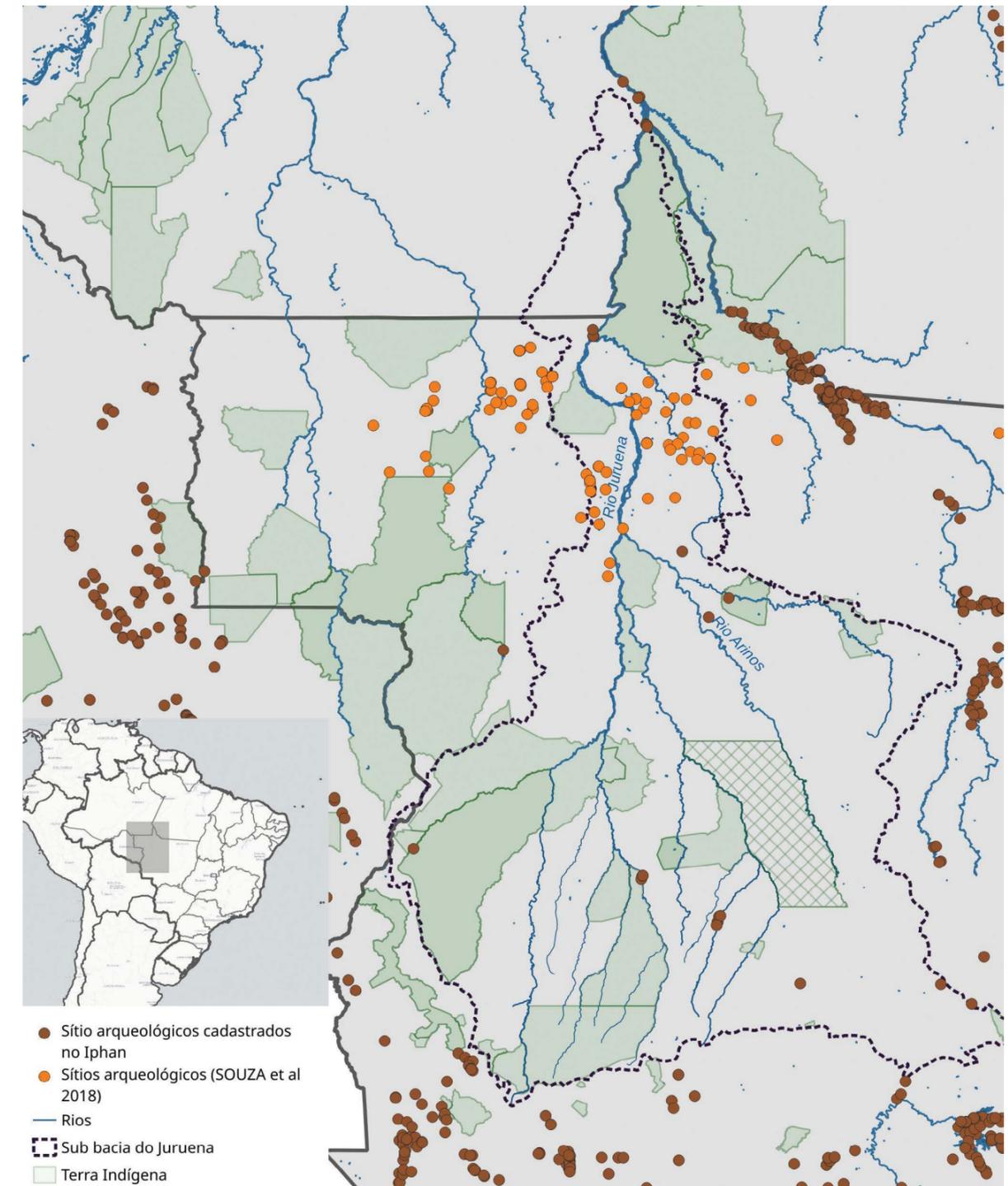
ciada à área de implementação dos empreendimentos. Desse modo, o que temos hoje são alguns indicativos apreendidos a partir de pesquisas realizadas em sítios localizados em regiões próximas, entre os quais se destacam as investigações desenvolvidas na Serra das Araras e no Vale do Rio Guaporé.⁶

Recentemente, uma pesquisa desenvolvida no Baixo Juruena⁷ revelou a existência de uma rede de aldeias fortificadas e interligadas por estradas. Estima-se que estas chegaram a acolher uma população entre quinhentas mil e um milhão de pessoas, com o auge populacional entre os anos de 1200 e 1500. Tal descoberta reforça a hipótese mais ampla de que a fronteira sul da Amazônia fora densamente povoada até meados do século XVI.

As populações indígenas contemporâneas são fruto de dezenas de milhares de anos de ocupação humana nas Américas. A compreensão da dinâmica antiga de ocupação desses lugares poderia avançar se, a respeito do que sugerem suas filosofias, os esforços se concentrassem no entendimento das profundas transformações das paisagens, as quais, se observadas do ponto de vista da história dos grupos autóctones, poderão revelar preciosas chaves de compreensão deste quebra-cabeças.

É evidente que o desconhecimento acerca da memória profunda do Juruena (como do restante do Brasil) é um dos rastros deixados pela hecatombe que atingiu as populações indígenas há cinco séculos, com a chegada dos colonizadores europeus – certamente uma das maiores catástrofes demográficas da história da humanidade. Na perspectiva dos povos indígenas, a invasão colonial se configura no retorno dos brancos, grupo violento, mesquinho e não sociável, e que não cumprem o pacto social estabelecido após a saída da pedra, que definia que cada povo teria o seu território próprio para viver.

SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS DA SUB-BACIA DO JURUENA





.....
Membro da Comissão
Rondon caminhando
sobre a Ponte de Pedra
Luiz Thomaz Reis

O retorno dos brancos

Lúmeros povos indígenas do Juruena concebem a gênese humana no patamar terrestre do cosmos como seu evento fundador. Outrora residentes no interior de uma pedra, é justamente a descoberta da existência de um mundo para além da dimensão intraterrena que possibilita a emergência dos humanos na terra.⁸ O Juruena é concebido como o epicentro da dispersão humana. De lá saem todos os diferentes povos, cada qual seguindo um caminho, cada qual guiado por um demiurgo ancestral, rumo ao local para eles designados como sua nova morada.

A diferenciação social entre os povos é reafirmada após o rompimento da pedra. Dizem os Manoki que, logo após a saída, cada povo se sentou para descansar debaixo de uma árvore específica: os Haliti se sentaram debaixo do pé de jatobá-do-mato; os Nambikwara, debaixo do jatobá-do-cerrado; os Kajkwakratxi, debaixo do pé de pindaíba-do-mato; os brancos se sentaram debaixo de uma árvore de pau-mole; já, eles próprios, se sentaram debaixo de um pé de cambará. De lá, cada grupo marchou até o seu território específico.

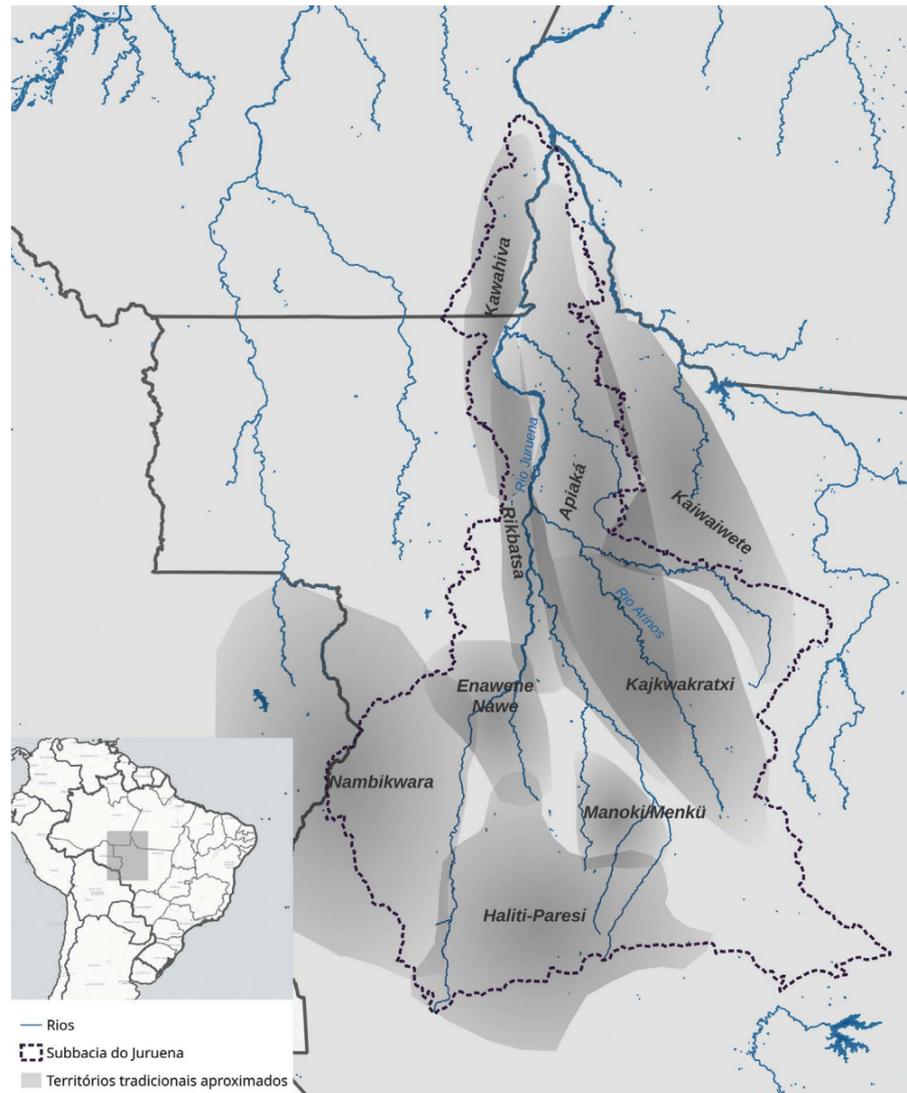
Para os Haliti, a diferença entre os povos é fundamentada pela separação entre os irmãos do demiurgo Wazare. Após a saída da pedra, cada um dos irmãos seguiu em uma direção distinta, guiando seu grupo até o território que lhes foi designado para que, ali, se estabelecessem de forma definitiva. Desse modo se formaram os subgrupos Waimare, Kaxiniti, Kozarene, Kawali e Warere. Os descendentes dos irmãos de Wazare são tidos como os humanos ideais.

Os demais povos que residem na terra descendem de outros demiurgos que também viviam na pedra. Os Manoki, descendentes de Nahi, seguiram para o norte, pelo leito do rio do Sangue, se tornando uma espécie de protetores do sítio sagrado da Ponte de Pedra (local onde ocorreu a gênese dos povos da região). Os brancos, guiados por seu demiurgo ancestral, Kuytioré., seguiram rumo ao leste, de onde retornariam, tempos depois.

Após saírem da pedra, os humanos precisaram tomar uma decisão importante: escolher entre as distintas tecnologias disponíveis. Especialmente, escolher se ficariam com o machado de pedra ou com o machado de ferro. O modelo de sociedade de cada povo, mais ou menos igualitário, mais ou menos coletivo, foi definido a partir desta escolha tecnológica. Foi justamente a opção pelos instrumentos de ferro que consolidou o modo de ser dos brancos enquanto pessoas truculentas, mesquinhas, egoístas e raivosas, incapazes de se tornarem sociáveis.

⁸ As cartografias indígenas expressam concepções diferenciadas sobre as unidades da paisagem, valorizando, em especial, os acidentes geográficos (morros, rios, cachoeiras, saltos, corredeiras, manchas de cerrado em áreas de mata alta, áreas com concentração de determinadas espécies vegetais, barrancos, barreiros, lagoas) e destacando a importância dos seus compartimentos internos (o oco das árvores, o interior dos morros, os buracos no leito dos rios), responsáveis pela interligação entre as distintas camadas do cosmos.

OCUPAÇÃO INDÍGENA NA SUB-BACIA DO JURUENA (SÉC. XVIII-XX)



Para os indígenas, os humanos do passado não eram, necessariamente, menos evoluídos do que os contemporâneos. As tecnologias não figuram como descobertas, mas, como escolhas. Tudo, todas as tecnologias já existiam desde o tempo das origens. O domínio do ferro não está relacionado a um nível superior de progresso, mas,

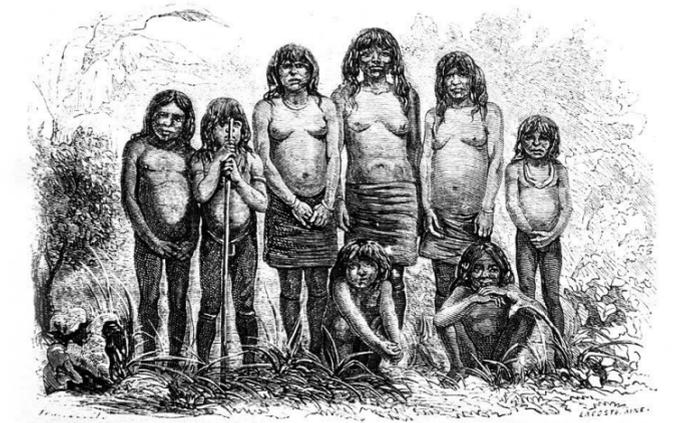
ao reconhecimento de que determinados objetos podem comprometer a construção cotidiana do convívio social. Isso porque, os objetos são dotados de capacidades agentivas, de subjetividade. Os humanos manipulam as ferramentas, mas estas igualmente manipulam os humanos. Sendo assim, o que alguns brancos entendem como superioridade intelectual ou evolutiva, os indígenas concebem como incapacidade social.

Como visto, o evento fundador da ocupação humana no patamar terrestre trata deste pacto social estabelecido entre os diferentes povos, os quais aceitam o território que lhes foi designado por seus ancestrais. É um pacto de convivialidade e respeito mútuo em atendimento a uma ordem que vem de muito tempo. Mas o problema é que os brancos não cumprem com este acordo, e, utilizando o mesmo caminho pelo qual seguiram rumo ao leste, retornam ao Juruena para tomarem os territórios dos seus pares. Ou seja, para os povos do Juruena, o surgimento das frentes colonizadoras é concebido como o *retorno dos brancos*. Evidentemente, essa perspectiva contraria a noção de contato, que orienta a visão dos colonizadores. Tratar-se-ia, em verdade, de um reencontro entre grupos dispersos no passado. E este retorno, para os indígenas, tem um fundamento central: a obsessão dos brancos pelos metais.

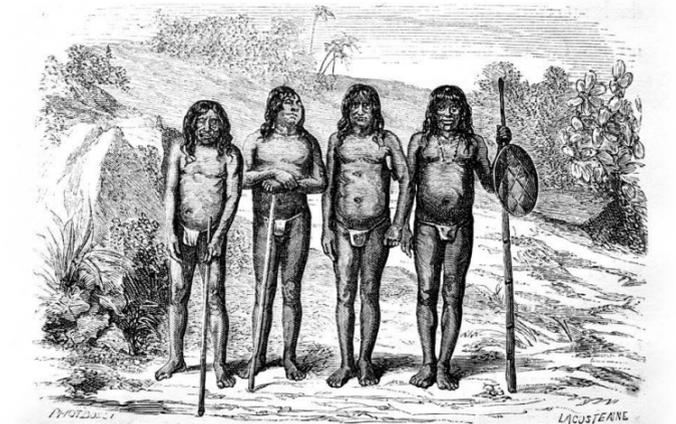
A busca por minas é o mote que estimula a saída de inúmeras bandeiras paulistas rumo às desconhecidas terras dos sertões do poente, onde abundam relatos sobre a hostilidade das matas e sobre a belicosidade dos seus moradores. A ânsia pelo metal move os invasores frente aos inúmeros perigos relatados, se convertendo na esperança de que os indígenas tivessem a chave de acesso ao sonhado *Eldorado*.

Antes mesmo dos primeiros portugueses arriscarem-se pelo Juruena, expedições espanholas, partindo do rio Guaporé (à oeste), possivelmente chegaram a alcançar a suas cabeceiras. Quando da criação da Capitania de Mato Grosso, pela Coroa Portuguesa, Juruania foi o termo dado à região localizada no Interflúvio entre o rio Juruena e o rio Guaporé, deixando a entender que esta era uma toponímia consolidada ao se tratar desta região. Segundo o Dicionário Geographico, Historico e Descriptivo do Imperio do Brazil – Volume I, de 1845, tratava-se das “Terras da antiga divisa da província de Mato-Grosso, que ficavão entre o rio Juruena, ao nascente, e o Madeira e o Guaporé, ao poente. Serão obras de 100 legoas, no norte ao sul, e muitas mais do nascente ao poente, são porém mui pouco conhecidas, se se exceptuão as margens do Guaporé”.

Do mesmo modo, não se sabe, ao certo como seu deus a escolha do termo Juruena para designar este rio. Pela documentação histórica é possível observar que esta era uma hidronímia consolidada pelo menos desde o início do século XVIII. O termo Juruena – associado tanto à família linguística arawak, quanto ao tronco tupi – seria a junção de dois termos: *juru* (ou *ajuru*), que significa papagaio; e *ena*, que tem o sentido de rio. Ou seja, rio do Papagaio. Coincidência ou não, este é o nome dado a um importante afluente da margem direita do Juruena. Por outro lado, o sufixo -ena remete aos sufixos -ina ou -wina, presentes nas línguas Haliti e Enawene-Nawe (ambas pertencentes à família arawak), utilizados para designação dos rios. Outra hipótese, menos popular, é de o nome Juruena derivaria do reconhecimento desta área como sendo de ocupação do povo indígena Ajuru, residente no interflúvio entre o Juruena e o Guaporé.



Grupo de Indias Paresis (pagina 114).



Grupo de Indias Paresis (pagina 114).

Nos registros historiográficos mais antigos, destaca-se a presença de grupos arawak (chamados Pareci, Parecisis, Paresi, Ariti) na região onde as cabeceiras das bacias hidrográficas Amazônica e Platina se encontram. Enfatiza-se também a presença de grupos tupi-guarani (chamados Apiacás, Apiassás, Apiacasses), espalhados ao longo do vale do rio Arinos, até o baixo curso do Juruena. Tais registros dão conta de uma densa ocupação indígena. Mesmo diante de uma reconhecida redução da população indígena durante os séculos XVIII e XIX, o médico francês Amédeé Moure estimou a população dos “Apia-

Um dos primeiros registros imagéticos do povo Paresi. Bartolomé Bossi

cá” em 35 mil pessoas e a população dos “Parsi” entre cinco e seis mil pessoas. A presença marcante destes grupos na região motivou a distinção entre o Alto e o Baixo Juruena enquanto *Reino dos Parecis* e *Reino dos Apiacás* (ou Baixo dos Apiacás).

Outros grupos, menos mencionados na documentação histórica, aparentemente optaram pela ocupação de zonas interfluviais com pouca penetração pelos colonizadores. O antropólogo Edison Rodrigues de Souza defende a hipótese de que, no caso dos Enawene-Nawe, isto compunha uma estratégia deliberada de distanciamento dos invasores. De fato, a margem esquerda do Juruena, sobretudo no seu Médio e Baixo curso, constituiu uma espécie de área de refúgio tardiamente alcançada pelas frentes colonizadoras, onde os primeiros contatos ocorreram somente na segunda metade do século XX.

Com o regresso dos brancos há intensas transformações para os povos do Juruena. Do seu ponto de vista, este retorno abrupto e violento reitera a sua inaptidão e

incapacidade em estabelecer alianças políticas. No século XVII, partiram, principalmente de São Paulo, as primeiras frentes bandeirantes em busca de escravos e de minérios na região centro-oeste da Colônia portuguesa. E foi São Paulo também o destino final de grande parte dos indígenas raptados por estas. As histórias sobre os aprisionamentos e a devastação das aldeias está, ainda hoje, presente na memória destes povos.

O indígena Maximiliano Enoré narrou à antropóloga Maria de Fátima Roberto Machado, detalhes repassados pelos mais velhos acerca da escravização do seu povo. Segundo ele, no passado, os Haliti eram muito numerosos e possuíam muitas aldeias. Foi quando os brancos se aproximaram em busca de ouro. No início, estabeleceu-se uma amizade com os forasteiros, mas após a revolta de alguns caciques, os brancos ordenaram a sua captura. Muitas pessoas foram levadas para Cáceres e São Paulo, afim de trabalhar como escravos na casa dos colonizadores. O Marechal Candido Rondon, que passou pela região no início do século XX, teria conhecido algumas pessoas que foram escravizadas, mas que conseguiram fugir e retornar para seu território ancestral.

A memória narrada por Enoré encontra ecos nas narrativas presentes em alguns cantos do povo Enawene-Nawe, os quais tratam da saga de Waitowa, um jovem que, no passado, foi levado pelos brancos. Após viver durante muitos anos em uma região distante da sua aldeia, ele consegue retornar, podendo contar aos demais aquilo que conheceu durante o período do cárcere.

Waitowa era um jovem, assim como tantos outros Enawene-Nawe, que viviam com suas famílias em aldeias localizadas no rio Arimena (Olowina, para este grupo), na margem esquerda do Médio curso do Juruena. Os Enawene-Nawe sabiam do retorno dos brancos e conheciam sua fama de ferocidade e violência. Todavia, no início, os brancos se apresentaram como amigos, oferecendo ferramentas de metal e ou-



tros presentes. Apesar do descontentamento dos mais velhos, os jovens se aproximavam dos forasteiros, interessados em adquirir as dádivas oferecidas. Mas isso não durou muito tempo, pois logo estes passaram a saquear as aldeias. E foi, portanto, somente após o rapto dos primeiros jovens, que eles se deram conta do extremo perigo que corriam.

Desde então os Enawene-Nawe passaram a lançar mão de diversas estratégias para resistir aos ataques. Quando os brancos chegavam às aldeias, as crianças, para não serem levadas, eram escondidas dentro de panelas. Contam sobre um jovem que conseguiu escapar ao ter sido escondido, por sua mãe, dentro de um grande cesto cargueiro. Temerosos, alguns grupos decidiram fundar novas aldeias, em regiões distantes.

Porém, certo dia, a aldeia onde Waitowa morava foi alcançada pelos brancos, que atacaram e levaram consigo vários jovens acorrentados. Waitowa, um dos jovens raptados, foi trazido para uma fazenda, onde o puseram para trabalhar de sol a sol. A comida dos brancos era ruim e escassa, e por isso Waitowa foi encarregado de caçar. Ele saía com uma espingarda, munido de apenas três balas. Caso ele errasse os tiros e não trouxesse nenhuma caça, era açoitado e não recebia nenhuma refeição.

O tempo passou e, quando ficou velho, Waitowa foi abandonado por aqueles que o escravizaram. Foi quando ele decidiu que tentaria retornar para sua aldeia e reencontrar os seus familiares. Waitowa caminhou durante muitos dias. Velho e debilitado, o percurso tornara-se ainda mais difícil e por pouco ele não morreu no caminho. Se alimentando apenas com água e mel, ele utilizou seus conhecimentos sobre a mata e conseguiu reencontrar sua antiga aldeia. Lá chegando, ele narrou aos demais sobre os castigos que havia sofrido. Contou também sobre coisas novas que conheceu, como os cavalos, os bois, as injeções e as armas de fogo.

Foram inúmeros os ataques sofridos pelos Enawene-Nawe e Waitowa não foi o único vitimado pela violência dos brancos. A memória dos sequestros inscreve outro grupo: as mulheres, que paulatinamente tornaram-se alvos preferenciais. Nas narrativas surgem menções à dificuldade de alguns homens em obter esposas, diante do aumento do número de sequestros. Na aldeia Kawekwalikwa, também localizada no rio Arimena, as esposas de dois grandes chefes, Daliyamase e Daleokoto, foram levadas pelos brancos. Isso os deixou profundamente tristes e abatidos. Era uma situação extrema, já que, além de ter perdido suas esposas, desconheciam o seu paradeiro. Descrentes da possibilidade de encontrá-las, lhes res-

.....
Grupo Apiacá.
Hércules Florence



.....
1. Índio Gabixi residente
no município de Diamantino.
Hércules Florence

.....
2. Índia Apiaká residente
no município de Diamantino.
Hércules Florence

tou apenas a opção de enfrentar o risco de ir em busca de novas esposas junto a outros povos da região.

Daliyamase e Daleokoto seguiram rumo à aldeia do povo Towalinere, ao norte, nas cabeceiras do rio Aripuanã. Lá chegando, notaram uma movimentação atípica. Todos os homens haviam saído, provavelmente para caçar. Estavam ali apenas as mulheres e as crianças. Eles então convenceram duas jovens a se tornarem suas esposas. Disseram-lhes que em sua aldeia a comida era boa e farta, e que lá não havia brigas nem desentendimentos. As mulheres aceitaram o convite e partiram com eles.

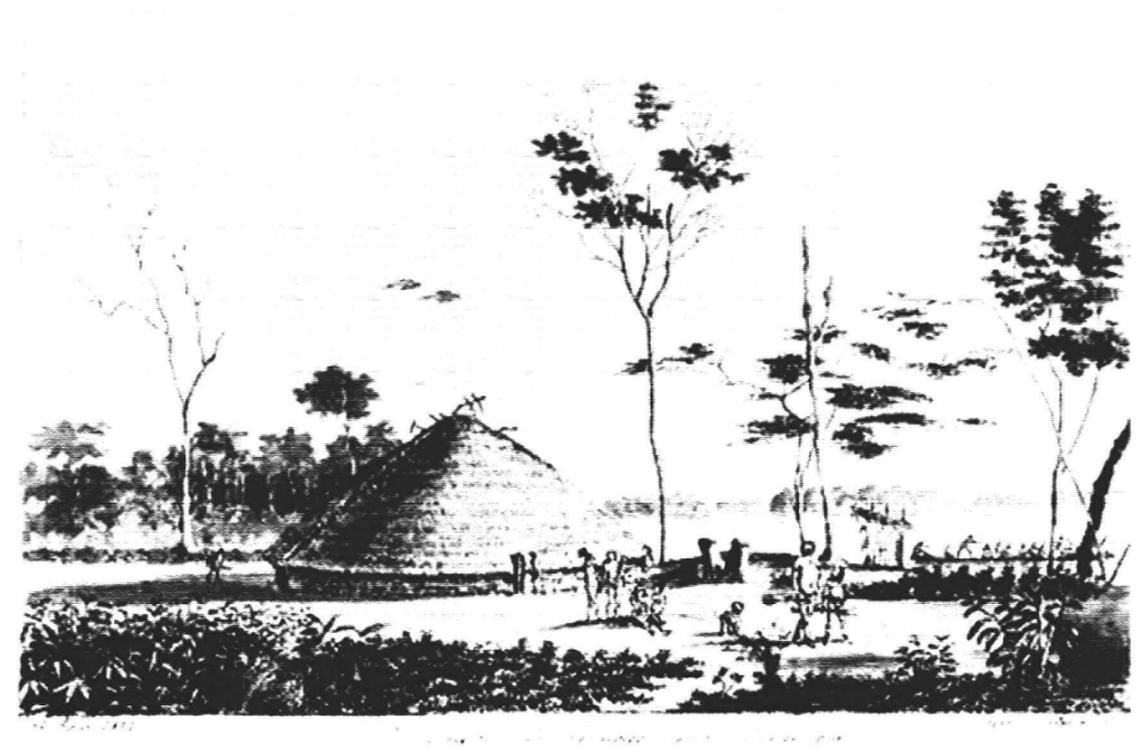
Quando os homens Towalinere retornaram da caçada, rapidamente notaram o sumiço das duas garotas. O pai destas se perguntava sobre quem as teria levado e para onde. Sem respostas, foi arrebatado por uma imensa tristeza, sentimento que o moveu a procurá-las. Logo considerou a possibilidade de que elas estivessem junto aos Enawene-Nawe. Armou-se com flechas e bordunas e, acompanhado por seus filhos, seguiu avidamente até Kawekwalikwa. Na aldeia, os demais Enawene-Nawe temiam a retaliação pelo rapto das garotas. Daliyamase argumentava que era uma situação extrema: “Já faz tempo que os brancos levaram minha esposa. Isso não foi correto. Foram embora por aqui, por este caminho. Levaram nossas duas esposas, a minha e a de Daleokoto. Por que os brancos querem nossas mulheres? Talvez eles atirem nelas. Por isso eu fui até esta aldeia, que fica muito longe. Fui procurar uma esposa”.

Passaram-se muitos dias até que os Towalinere conseguissem chegar na aldeia dos seus vizinhos Enawene-Nawe. Exaustos, fizeram uma aproximação pacífica, que logo foi respondida com hospitalidade. Daliyamase

prontamente providenciou um varal, solicitando que todos aldeões amarrassem presentes para o chefe Towalinere. Como as duas jovens estavam satisfeitas com a nova vida junto aos Enawene-Nawe, e considerando a hospitalidade dos vizinhos, o pai aceitou que suas filhas permanecessem por lá. Este primeiro encontro, de resultado amigável, decidiria o futuro desses povos. Tempos depois a aldeia dos Towalinere sucumbiu frente ao ataque de outro povo. Restaram poucas pessoas. Sem rumo, os sobreviventes decidiram se estabelecer em Kawekwalikwa e, até hoje, os seus descendentes vivem junto aos Enawene-Nawe.

Este é mais um dos inúmeros relatos sobre o rapto e a escravização de jovens indígenas, que demonstra a dor e o sofrimento enfrentado pelos Enawene-Nawe. Fica claro como esta situação determinou alterações nas dinâmicas interétnicas estabelecidas entre eles e outros povos indígenas desta região.

A escravização de indígenas no Juruena está também documentada em inúmeros registros históricos. Durante o século XVIII, enquanto os Paresi se tornam o principal alvo dos bandeirantes paulistas, os Apiaká são recrutados como guias das comitivas que cruzavam o Juruena, rumo ao Tapajós. Segundo a historiadora Loiva Canova, era difundida a ideia de que os Paresi eram exímios agricultores, além de seres considerados pessoas mansas e mais civilizadas, em comparação com os demais grupos da região. Os homens eram considerados trabalhadores e bons colaboradores, que desenvolviam com empenho as funções que lhes eram atribuídas. Por sua vez, tanto as mulheres Paresi, quanto as Apiaká, eram conhecidas por sua beleza e asseio,



esmerosas com a higiene e habilidosas nas práticas cotidianas. Consideradas mais brancas e menos bárbaras do que as demais indígenas, eram, por esse motivo, apontadas como ideais para os trabalhos domésticos nas residências dos colonizadores.

Diferentemente do que ocorreu com os Paresi, em relação aos Apiaká é estabelecida uma estratégia de aproximação que busca a participação destes como guias das expedições fluviais, visando também a identificação das melhores rotas de navegação entre as Capitânicas de Mato Grosso e do Grão-Pará. Almejavam-se superar os obstáculos naturais impostos pelas cachoeiras do Baixo Juruena, além da belicosidade dos povos indígenas que residiam ao longo deste trajeto (geralmente denominados Tapanhuna, Nambikwara ou Kawahiva), os quais promoviam sistemáticos ataques às embarcações.

Os registros documentais dão conta da redução demográfica causada pela ação dos bandeirantes. O saldo deste período foi a retração populacional dos indígenas do Juruena, especialmente daqueles povos

que foram ponta de lança nos primeiros contatos. Os grupos que colaboraram de forma mais acolhedora com os colonizadores foram aqueles que sofreram as primeiras mazelas do avanço predatório sobre seus corpos e territórios.

Progressistas da época defendiam que a aliança com os povos indígenas da região era estratégica para a defesa da fronteira oeste – limite entre a colonização portuguesa e espanhola, e por isso mesmo, alvo de disputa por ambas. Em 1732, o rei Dom João chegou a intervir junto ao governador da Capitania de São Paulo para que fossem suspensas as expedições de captura dos Paresi. No lugar da escravização, o rei sugeria a catequese como forma de garantir a aliança política com o grupo.

Entretanto, a hecatombe que recaiu sobre as populações desta região não parou por aí, já que o avanço colonial continua com outras frentes. Começava assim o ciclo da borracha. Os indígenas que resistiram às bandeiras, entravam combalidos numa nova luta, desta vez, contra hordas de seringueiros.

Índios bravos vestidos

Entre o final do século XIX e o início do século XX, com o advento da exploração da borracha, novas frentes populacionais passaram a atingir o Juruena. Em 1861, o geógrafo inglês William Chandless percorre a região, deixando o primeiro registro histórico acerca da presença de seringueiros. O avanço seringalista se dá em duas frentes: pelo norte, as frentes oriundas de Manaus avançavam pelos rios Madeira e Tapajós; e, pelo sul, o avanço se deu primeiramente pelo Guaporé, e, posteriormente, pelo Arinos.

Mas foi sobretudo no início do século XX que a atividade seringueira ganhou fôlego na região, inaugurando a uma nova etapa de colonização no Juruena. Se até então os brancos avançavam sobre a região para raptar pessoas, procurar minérios, ou descobrir novas rotas de deslocamento para o norte; a partir daí, pequenos grupos seringueiros passam a se estabelecer de modo contínuo na área, habitando os barracões de apoio à atividade extrativista. Esta ocupação mais permanente no Médio Juruena deu início ao que o missionário jesuíta João Dornstauder denominou como *Guerra do Juruena*, marcada por sangrentos conflitos entre indígenas e seringueiros.

Paulatinamente, os povos do Juruena vão percebendo que os brancos se tornaram um povo bastante numeroso. Nos sonhos dos pajés, multiplicavam-se os avisos sobre a chegada de um número cada vez maior de pessoas. Cidades vão surgindo e crescendo. Segundos os Kawaiwete, era urgente que os *tapyy piat* (índios bravos vestidos) fossem domesticados, caso contrário, sua incapacidade de estabelecer relações sociais culminaria no fim de todas as populações indígenas.

A seringa tem uma importância cosmológica para os povos indígenas. Em muitas narrativas, a seiva das árvores é associada ao leite materno. Para os povos do Alto Juruena, praticantes do *cabeçabol* – jogo de bola com cabeça⁹ –, a seiva de árvores como a seringueira e a mangabeira constituem a matéria-prima para a confecção do objeto principal na disputa. O *cabeçabol* remete aos tempos pretéritos, sendo um marco na expansão cosmo geográfica dos humanos pela terra. Segundo os Haliti, o jogo, que tem como fundamento o pleno desenvolvimento individual e social dos membros do grupo, foi uma espécie de dádiva deixada por seu demiurgo, Wazare, logo após a saída da pedra.

Os Haliti e os Enawene-Nawe também utilizam a seiva da seringa e da mangaba para a confecção de adornos corporais, especialmente dos aros que, tingidos de urucum vermelho, servem para decorar a panturrilha das mulheres.

A coleta da borracha, seja para a confecção das bolas ou dos adornos, envolve uma série de regras. Entre os Haliti, a seiva de mangaba utilizada na confecção da bola só pode ser coletada por



homens maduros. Já, entre os Enawene-Nawe, a seiva da seringueira utilizada na confecção dos adornos deve ser coletada por mulheres que já entraram na menopausa. Neste último caso, é feita uma incisão na árvore, por onde jorra a seiva que é posteriormente coletada com a boca. A técnica requer uma dieta prévia e póstuma, ao risco da árvore roubar as forças vitais da coletora.

Nas narrativas Enawene-Nawe, o látex é retratado também como um potente veneno. No passado, o leite materno da mulher-espírito Katotonero era, na realidade, composto por seiva de seringueira. Este, quando esguichado nos olhos de um inimigo, tinha um efeito devastador, causando a morte imediata daquele que fosse atingido.

A expansão da empresa seringalista pelo Juruena teve um efeito similar ao do leite de Katotonero. Para povos assolados e reduzidos pela ação dos bandeirantes, o avanço das frentes de exploração da borracha instala novas formas de escravização e violência. Os homens que nelas se engajam acabam, muitas vezes, retirados de seus territórios, inviabilizados de seguir com suas práticas culturais e religiosas, e aprisionados por dívidas. Já as mulheres sofrem a violência e exploração sexual por parte

dos trabalhadores engajados nas frentes extrativistas.

Nessa mesma época, avançam pela região novas frentes estatais e religiosas. Durante o Período Republicano, a instalação das Linhas Telegráficas, sob o comando do Marechal Cândido Rondon, se apresenta como um dos primeiros esforços de integração nacional promovidos pelo Estado brasileiro, constituindo um marco na vida dos povos do Juruena, especialmente daqueles residentes no seu Alto curso. A passagem de Rondon pela região demarca um novo tempo: o “descobrimto” do Juruena pela sociedade brasileira de forma mais ampla.

Rondon inaugura uma nova página da história dos povos indígenas do Juruena, suplantando as hidronímias e toponímias nativas e as substituindo por nomenclaturas em português, em referência a personagens da sociedade brasileira. Como argumenta a antropóloga Maria Fátima Roberto Machado, ao fazer isso, Rondon lança mão de uma forma similar à atuação desempenhada pelo ancestral Wazare. A nomeação dos lugares, por Wazare, foi uma das ações primordial para a ocupação humana pelos povos recém-emergentes no patamar terrestre. Ocorre uma

⁹Zikonahiti, para os Haliti;
Haira para os Enawene-Nawe.

.....
Padre João Dornstauder,
colono e indígenas
do povo Rikbaktsa.
Acervo MIA

adaptação simbólica entre estas duas figuras: Wazare define as territorialidades no mundo pós-pedra, já Rondon redefine estas territorialidades no tempo marcado pelo retorno dos brancos.

Suplantar as nomenclaturas, as fronteiras e as territorialidades indígenas era também uma forma de romper com o direito originário ao território, operando o apagamento das referências imemorais e dos termos que validam a ocupação indígena na região, pois, como afirma Ailton Krenak:

Cada igarapé tem um nome, e esse nome é invocação de outros seres, dos seus parentes, das narrativas mais antigas que chegam em nossa memória. Isso que dá sentido para chamar a terra de mãe, porque ela não é uma coisa; não é uma gleba, um lote, um terreno, uma fazenda. Por mais que eles tentem transformar em estoque fundiário, tirar o sentido de vida que a terra tem, essa gente que nasceu na terra, e tem a memória da terra não aceita isso. Esperneia, morre, continua reaparecendo em outros termos, mas continua lutando e berrando, dizendo que aquilo é a mãe terra.¹⁰

Os mapeamentos realizados pela Comissão das Linhas Telegráficas foram fundamentais para subsidiar a expansão da fronteira agrícola nesta região, décadas mais tarde. Os registros deixados por Rondon não deixam dúvidas de que a identificação de potenciais hidráulicos e minerários era uma das competências atribuídas a esta Comissão.

No Juruena, como no restante do Brasil, o retorno dos brancos é marcado pela chegada simultânea das frentes de exploração e de evangelização. Ambas se complementavam dentro do processo colonizador e de alienação dos territórios indígenas. Em seus sonhos, alguns pajés previram a chegada desses “outros brancos”, os quais iriam viver nas aldeias, aderindo ao modo de vida próprio dos grupos do Juruena. Essa assertiva é parte da paradoxal relação que os povos indígenas da região mantiveram com as frentes da Missão Anchieta (MIA), a última missão jesuíta instalada em terras brasileiras.

A Missão Anchieta era ligada à Prelazia de Diamantino, criada em 1930 para atender uma vasta área no noroeste de Mato Grosso e atual estado de Rondônia. Segundo o padre jesuíta José de Moura, a região onde se instalou esta Prelazia era uma área de antigo interesse por parte dos jesuítas. Antes da criação da Missão Anchieta, em 1935 foi criada a Missão de Santa Terezinha do Menino Jesus do rio Mangabal, a oeste do Juruena, próxima à aldeia de subgrupos do povo Nambikwara. Mas essa Missão teve vida curta, já que o clima junto aos Nambikwara não era favorável. Por outro lado, os padres encontravam dificuldades para estruturar a Missão na área escolhida, um local árido e de difícil acesso, com solos arenosos que dificultavam o desenvolvimento de práticas agrícolas. Uma epidemia de sarampo com efeitos devastadores sobre os Nambikwara foi o estopim que motivou a consolidação, em 1945, de uma antiga proposta de transferir a Missão para as imediações do Salto Utiariti, onde, algumas décadas antes, havia sido instalado um dos postos da Linha Telegráfica.

Funda-se, no coração do território Haliti, o internato religioso Utiariti. A antropóloga Joana Fernandes da Silva destaca que, neste internato, diferentemente do que em geral ocorria em outras reduções e aldeamentos jesuítas, optou-se por centrar o trabalho de evangelização nas crianças indígenas. Os missionários também acreditavam que as crianças seriam mais facilmente “catequizáveis”, quando comparadas aos adultos.

Muitas delas eram órfãs, cujas famílias haviam sido vítimas das epidemias e da violência das frentes colonizadoras. As crianças recebidas no internato de Utiariti eram, sobretudo, oriundas dos povos Haliti, Manoki, Nambikwara, Rikbaktsa e Kawaiwete. Impedidas de falar seus idiomas e de praticarem seus ritos, as crianças são submetidas a uma rotina de ensino religioso e laboral. Com ênfase no trabalho de catequização, a estratégia missionária acabara por deslocar socialmente estas crianças de seus povos.

Ainda que tenha apoiado estas populações de forma significativa, a atuação da MIA contribuiu para a expansão da empresa seringalista e das frentes agropecuárias. Paralelamente aos trabalhos missionários desenvolvidos no internato religioso, a MIA financiava a atuação de frentes de pacificação, cujo objetivo era estabelecer contato com os povos que, até então, não mantinham relações sistemáticas com os colonizadores. Partia-se do argumento de que diante da drástica redução populacional – decorrente dos enfrentamentos entre indígenas e frentes colonizadoras –, seria necessária uma intervenção, de modo a pacificar os conflitos. A MIA passava a atuar como um agente neutralizador dos embates decorrentes do



processo colonizador. Os principais alvos destas iniciativas foram os Kajkrakwatxi, Kawaiwete e Rikbaktsa, grupos de ethos guerreiro, que combateram firmemente o avanço colonial no Juruena, tendo, ao final, sucumbido como os demais povos.

A revisão do modelo de atuação culminou na desativação do internato Utiariti, a partir de 1961. Ainda que o internato tenha tido uma vida curta, para a antropóloga Machado, a experiência no internato religioso foi tão marcante que acabou por definir uma nova identidade regional: a dos “índios da missão”.

O fim do internato não significou o fim da Missão Anchieta. Esta, passa a adotar uma nova estratégia de atuação denominada de inculturação (ou encarnação), que tinha como base a convivência nas aldeias e adesão, dos missionários, ao modo de vida local. Antes de evangelizar os indígenas, eram os missio-

.....
Crianças indígenas
no internato Utiariti.
Acervo MIA

¹⁰ Potência do Sujeito Coletivo – Parte I, Revista Periferias. Disponível em : <http://imja.org.br/revista/materia/a-potencia-do-sujeito-coletivo-parte-i/>



nários que deveriam se indigenizar, a fim de realizar mediações sociais que fortalecessem os direitos destes grupos. A partir de então, a estratégia de apoio ao reconhecimento dos territórios dos povos autóctones passa a ser adotada com maior comprometimento. Com esta mudança de orientação, a Missão se torna um dos principais aliados destes povos na luta pela regularização fundiária de ao menos algumas parcelas do seu território tradicional.

Em verdade, como afirma o antropólogo Aloir Pacini, o contexto de regularização fundiária das terras indígenas do Juruena está intrinsecamente associado com barganhas que ocorreram durante o processo de

expansão da fronteira agrícola. As áreas indígenas não foram demarcadas para assegurar os direitos desses povos. Pelo contrário, atendiam à demanda pela definição de territórios mínimos para estas populações, de modo que todo o restante das terras pudesse ser disponibilizado para a colonização.

A história dos povos indígenas do Juruena foi marcada por perdas populacionais e territoriais em decorrência do avanço colonial em suas diferentes vertentes. Estimativas projetam uma taxa de mortalidade que oscila entre 75% e 95% da população, números que evidenciam o genocídio cometido contra estes povos. Os Kajkrakwatxi e Kawaiwete sofreram o seu

TRIBUNA LIBERAL

Diretor: AUGUSTO MARIO VIEIRA Redator-Chefe: GABRIEL PAPAIZIAN

ANO 4 — x — Cuiabá, 30 de Setembro de 1967 — x — Número 151

Índios antropófagos aceitam pela primeira vez encontro com homens civilizados

Conclusão, segunda-feira pp. Foi o resultado de um paciente e metódico trabalho que há muito vinha sendo feito pelo sr. Morim A. porquanto em suas viagens sempre que passava pela região dos Beíço-de-Pau deixava presentes e objetos de utilidades que despertavam a atenção dos índios. Para a CONOMALI, que forneceu-nos esta notícia

captada pelo seu serviço de rádio, esse primeiro contato pacífico entre civilizados e os índios Beíço-de-Pau, é motivo de justa satisfação pois abre a perspectiva de rápida integração desses selvagens na civilização, cessando assim as hostilidades que os pioneiros de Porto da Galchosa vinham sentindo há mais de doze anos.

deslocamento compulsório e, hoje em dia, lutam para retornar aos seus territórios tradicionais. Os Haliti e Rikbaktsa acumularam grandes perdas territoriais, tendo conseguido assegurar como Terras Indígenas regularizadas apenas uma pequena porção da área de ocupação imemorial. Os Apiaká foram expulsos do seu território e obrigados a se dispersar pela região, omitindo sua identidade étnica como estratégia para tentar sobreviver às perseguições sofridas. No caso dos Enawene-Nawe, Manoki, Myky e sub-grupos do povo Nambikwara, parcelas de importância inestimável dos seus territórios foram negligenciadas no âmbito dos processos demarcatórios.

A expansão da fronteira agrícola no Juruena ocorre num momento em que os povos indígenas desta região encontram-se fisicamente e socialmente fragilizados. Para além do decréscimo populacional, tais grupos foram submetidos à inúmeras estratégias de aculturação ou pacificação perpetradas pelas frentes estatais (Comissão das Linhas Telegráficas) e religiosas (Missão Anchieta e ISAMU – Inland South America Missionary Union). Opera-se um drástico processo de confinamento territorial, com o argumento de salvaguardar a população indígena frente aos efeitos danosos da expansão colonizadora, e, ao mesmo tempo, promover sua integração à sociedade nacional.

Celeiro do mundo ou berço das águas?

OJuruena foi alvo de inúmeros esforços governamentais para impulsionar a migração para o Centro-Oeste brasileiro, tais como o Programa de Integração Nacional (PIN), nos anos 1970; o Polonoroeste, nos anos 1980; e o Prodeagro, nos anos 1990. O fomento à ocupação da região tinha como argumento a baixa densidade populacional da região, não reconhecendo que este cenário foi resultado da forte depopulação enfrentada pelos povos indígenas, em um contexto decorrente da ação genocida das frentes colonizadoras entre o século XVII e meados do século XX.

A abertura das rodovias BR 364 (trecho de Cuiabá/MT a Porto Velho/RO) e BR 174 (trecho de Vilhena/RO a Aripuanã/MT), a partir dos anos 1960, consolida o processo de colonização desta região, caracterizado pelo assentamento de frentes migrantes originárias do Sul e Sudeste do país, as quais traziam consigo um novo modelo de desenvolvimento. Muitas famílias sonhavam em fazer fortuna nos rincões do Brasil. Neste período, os brancos são movidos por uma nova ânsia: o ouro verde. E assim, inúmeros castanhais, tucunzais, taquarais e buritizais passam a ser devastados para a exploração madeireira e a instalação de lavouras e de pasto em larga escala. Este processo acarretou diversas disputas territoriais entre as populações indígenas e as novas frentes do agronegócio, conflitos estes que perduram até a atualidade.

Trata-se de uma página muito recente da história desta região. Até 1979, a sub-bacia do rio Juruena era abrangida por apenas três municípios: Diamantino, Aripuanã e Porto dos Gaúchos. Todos os demais foram criados somente a partir dos anos 1980. Como afirmou Lolawenakwa'ene Kairoli, do povo Enawene-Nawe:

Os brancos não nasceram nessa terra. Foram os nossos avós que nasceram aqui. Onde nasceram os avós de vocês? Em São Paulo? Na Europa? Por isso os brancos não sabem nada sobre este lugar. Só pensam em bois. Não sabem que nosso território é antigo. Que ele nos foi dado pelos nossos ancestrais. Que muitos espíritos residem nele. Desde muito tempo é assim. Por que os brancos não sabem disso? Porque são forasteiros que vieram tomar a nossa terra.

Tal contexto tem constituído um complexo desafio para os povos indígenas do Juruena. Para além das perdas territoriais, o avanço das frentes agropecuárias trouxe uma série de ameaças aos locais que constituem as referências da sua memória: morros sagrados foram aplainados para a abertura de áreas agricultáveis ou para a retirada de cascalho; pontes para escoar madeira e grãos interromperam o curso de pequenos rios; antigos cemitérios foram revolvidos com tratores durante o preparo do solo. Os empreendimentos agrícolas têm promovido impactos deste tipo, para os quais não existe ainda um diagnóstico mais qualificado. Nas palavras de um indígena do povo Kawaiwete: “Estão matando as antas para colocar bois no lugar. Não é só o índio que está morrendo. Primeiro eles matam a terra, depois o índio morre também”.

O acesso dos indígenas ao seu território é cerceado a partir do momento em que alguns dos locais sagrados passam a ser abarcados por propriedades privadas, e não pelas Terras Indígenas. Os inúmeros pleitos pela regularização de parcelas do território tradicional não contemplado nos processos de demarcação, evidenciam essa situação: “Aquela terra era nossa, e ainda hoje existe lá caco de panela. Eu não presto para andar naquele lugar, porque eu fico triste, e até choro! Não sei se todo mundo é assim! A gente podia morar onde morreram os nossos mais



velhos”, afirmou o ancião Maurício Tupxi, do povo Manoki, em entrevista concedida ao padre Adalberto de Holanda Pereira.

O modelo científico-capitalista concebe os territórios, ambientes e paisagens como amorfos, constituindo unicamente a matéria-bruta à disposição dos humanos. Enquanto recursos, estes devem ser transformados e não salvaguardados. Ora, tal entendimento estabelece um contrassenso direto com o pensamento indígena, para o qual, a manutenção de um modelo adequado de vida é a única garantia da continuidade humana na terra.

Cercados pelo agronegócio, alguns povos passam a reconhecer na agricultura de larga escala uma possibilidade de geração de renda e da obtenção de maior respeito por parte dos não indígenas. Todavia, tais atividades são regradas pelo zoneamento sociocológico das áreas sagradas, tendo os pajés um papel protagonista na definição das áreas que podem ou não ser alvo destes esforços.

Com a consolidação dos novos núcleos urbanos e do modelo agroexportador – que é evocado pelos poderes público e privado como vocação do estado de

Mato Grosso -, ganha fôlego também demandas por melhorias na infraestrutura energética e de transporte, como estímulo à expansão da agroindústria e garantia na redução dos custos de produção deste setor. Acrescenta-se a recorrente especulação para que se articulem as obras de hidrelétricas com a instalação de hidrovias para o escoamento de *commodities* (grãos, algodão, carne e minérios). O cenário apresentado para o Juruena é ainda mais preocupante quando contabilizados os desdobramentos cumulativos dos empreendimentos de grande porte previstos para os rios Teles Pires e Tapajós.

Essas iniciativas possivelmente colaborarão com a expansão da fronteira agrícola, acentuando a pressão exercida sobre o Cerrado e a floresta amazônica. Soma-se ainda a estas ameaças a expansão da mineração, com destaque para as reservas de grande porte de ferro e calcário, identificadas no Médio e Baixo curso do Juruena. Não há como não evocar a tragédia de Mariana. A degradação do rio Doce, causada pelo maior desastre ambiental da história brasileira, é um sinal do contexto projetado para o futuro do Juruena, já tão assolado pelo avanço do desmatamento e do uso intensivo de agrotóxicos.

Nos primórdios, os humanos saíram do interior de uma pedra para moldar o patamar terrestre e garantir

a vida das gerações futuras. Mas os brancos não aceitaram este pacto de sociabilidade. Em seu retorno ao Juruena, estes deixam um rastro de violência e destruição. Orientados pelo mito do desenvolvimento, eles avançam sobre as populações indígenas, tomando os seus corpos, sua força de trabalho, sua língua, sua cultura, seus recursos naturais e, por fim, tentando tomar definitivamente os seus territórios. Devastando o solo sagrado de onde brotam as águas que irrigam boa parte da Amazônia brasileira, ignoram que a vocação das terras dos sertões do poente é salvaguardar uma das maiores sociobiodiversidades do planeta.

Após cinco séculos de enfrentamentos, os indígenas seguem na linha de frente da resistência ao avanço voraz da máquina estatal-capitalista, quimera dos brancos, promotora do feitiço das mercadorias, que, prometendo maravilhas, promove pobreza e destruição para muitos, em prol da riqueza financeira de poucos. Conscientes de que é preciso pisar com cuidado nesta terra, que é antiga e que há muitos anos tem garantido a sua plena existência, os indígenas seguem engajados nesta batalha que é física, mas também simbólica, resistindo e reexistindo diante do avanço colonial, reafirmando o seu modo de ver o mundo, os seus saberes milenares repassados de geração a geração e referendados pelas marcas da história na paisagem.





.....
Médio curso do
Rio dos Peixes.
Guilherme Ruffing/OPAN



Corredeiras no
Baixo Juruena.
Adriano Gambarini/OPAN

PARTE II

A terra como testemunha

Na terra dos povos indígenas existem muitos viventes diversos, com diferentes funções que equilibram e manejam um sistema de vida, incluindo humanos e animais. Muitos subsistemas macros e micros ajudam exemplificar claramente isso, por exemplo, uma serra, uma montanha, pedra, cachoeira, morro, lago e etc, são lugares de viventes responsáveis pela reprodução segundo as espécies de animais, peixes e outros seres fundamentais. Estes lugares têm conexões entre si, tem caminhos entre si, são mapeados e reconhecidos pelos povos indígenas, fazendo parte do seu sistema de manejo tradicional para sua segurança alimentar, mas que a religião, o capitalismo e o Estado Nacional irresponsavelmente detonaram – assim como os Americanos detonaram o Japão em Hiroshima e Nagasaki em 1945, na Segunda Guerra Mundial. Só que aqui no Brasil, isso ocorreu através de crenças impostas sobre os povos indígenas e agora, muitos lugares tornaram-se escassos, consequências do contato, prejuízo aos povos indígenas em suas terras. As terras indígenas não são aquelas que foram conquistadas através de guerras de dominação sobre os outros. As terras indígenas são aquelas que foram herdadas pelos povos indígenas, deixadas pelo ser criador do mundo e da terra.

(ANDRÉ BANIWA)

Além do que se vê

Para os povos indígenas, a terra é muito mais do que um recurso. Ela não garante apenas as condições necessárias para a sua subsistência, mas, principalmente, reserva os elementos primordiais que definem o seu modo de ser. As pessoas estão ligadas à terra, assim como a terra está ligada às pessoas. Na paisagem regional do Juruena, cada elemento relembra uma história, inserida numa rede de outras histórias rememoradas nas narrativas e em outras formas de expressão, como os cantos. São saberes repassados de geração a geração, que reafirmam a ligação dos indígenas com seus territórios.

Para os indígenas do Juruena, a paisagem regional não constitui a morada exclusiva dos humanos. Nela residem também inúmeros espíritos, que são considerados “donos” dos recursos – o que nada tem a ver com a noção de proprietário, aproximando-se muito mais da concepção de guardião. Por serem assim considerados, tais espíritos são determinantes na regulação das formas de gestão do território. Disso decorre a necessidade de os humanos estarem permanentemente atentos aos seus anseios, e de zelarem de forma adequada pelo manejo dos recursos, ao risco de enfrentarem a cólera desses seres. Muitos dos espíritos que, no presente, residem nos lugares sagrados, são pessoas que, no passado – seja por descuido; pelo descumprimento de regras sociais; para fugir de inimigos ou até mesmo por uma escolha própria – acabaram passando a ocupar tais espaços.

A título de exemplo, dizem os Rikbaktsa que, durante uma de suas diásporas, contaram com o apoio de um jacaré para atravessar um rio. A preguiça avisou a todos que, na travessia, quando sentissem o cheiro ruim do jacaré, eles deveriam suportar o fedor, sem cuspir na água. As pessoas atravessaram o rio em grupos. No primeiro grupo, estavam as mulheres feias. Elas suportaram o mau cheiro e chegaram até a outra margem do rio. Mas, na segunda travessia, o grupo composto somente pelas mulheres bonitas não foi capaz de suportar o odor exalado pelo jacaré, e foram lançadas no rio, passando, desde então, a viver no fundo das águas, onde se transformaram em peixes.

Para grande parte dos povos do Juruena, a constituição do mundo está relacionada com a presença de uma grande figueira localizada na abóbada celeste. Na perspectiva dos Haliti, esta árvore, que é responsável pela sustentação do patamar terrestre, é fonte de sabedoria e cura. Segundo o pajé Zeferino Koloizomae, o descuido dos humanos com as regras sociais e práticas

.....
 Por do sol na Terra
 Indígena Ponte de Pedra.
 Guilherme Ruffing/OPAN





de manejo do mundo tem causado a ira dos espíritos. Em represália, Wazare, demiurgo ancestral do seu povo, tem cortado parte das raízes da figueira sagrada. Com isso, consequências nefastas têm recaído sobre o mundo na forma de terremotos e outros eventos climáticos. São avisos de que as coisas não vão bem. Parte da terra, em regiões onde vivem muitos brancos, já está “solta”. Muitos destes não imaginam o risco que correm: estão literalmente por um fio.

Cada um dos povos indígenas do Juruena soube, ao seu modo, estabelecer um entendimento específico acerca das paisagens desta região, alguns deles convergentes, outros, totalmente distintos. Desse modo, para os Kajkwakratxi (Tapayuna), mais importante do que o surgimento do mundo, ou dos humanos, foi o evento que garantiu com que todos pudessem ser nomeados.

No início dos tempos, todos eram chamados pelo

mesmo nome. Nessa época, os Kajkwakratxi sofriam os ataques de um povo que morava dentro de buracos. Em represália, os Kajkwakratxi atacaram este grupo, tendo sobrevivido apenas um menino, que havia sido escondido por sua mãe dentro de uma panela. Após ser levado para a aldeia, foi ele quem atribuiu um nome distinto a cada um dos membros do povo Kajkwakratxi. Ter um nome próprio constitui uma ação fundamental para a humanização das pessoas e para a definição da identidade do grupo, já que, a partir desta nomeação, os Kajkwakratxi passam a ter uma língua e rituais próprios.

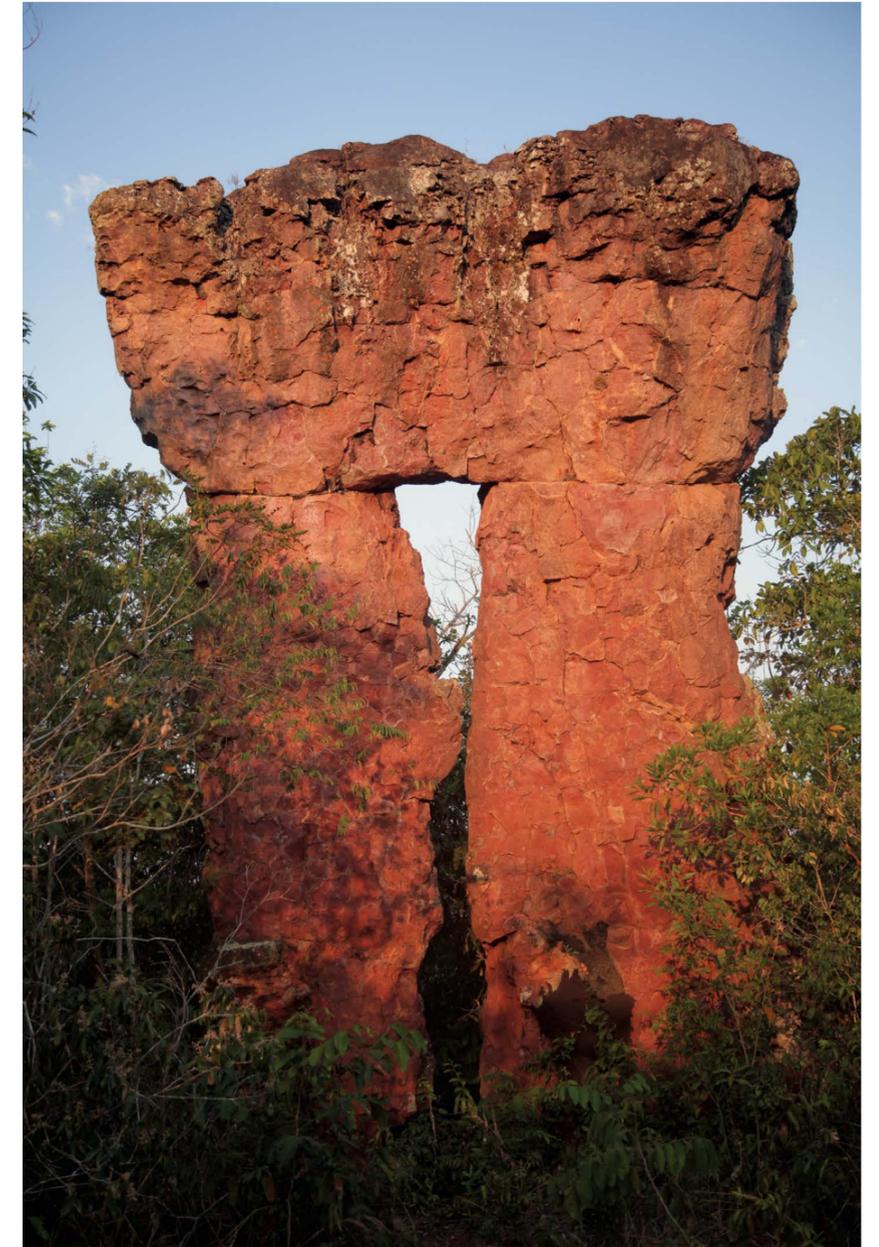
Por sua vez, grande parte dos povos do Alto Juruena acredita que os distintos locais sagrados estão interligados por meio de uma espécie de circuito, que se constitui como ramificações, tal como o formato da malha hídrica, das nervuras das folhas, do sistema circulatório sanguíneo, das descargas de raios. O que estes povos valoriz-

am, em primeira instância, é a capacidade de transitar por estes possíveis percursos, técnica geralmente dominada de forma plena, somente pelos pajés ou mestres de cantos. Existe uma ligação direta entre os humanos e as paisagens, e também destes com os demais seres não humanos: espíritos, plantas, animais. Todos estão inter-relacionados por meio destas rotas de deslocamento, que são também rotas de transformação. Sendo assim, narrar as histórias do tempo das origens se configura num modo de transitar pelo território, reafirmar estes percursos, relembrar o caminho percorrido pelos ancestrais.

Esses caminhos, inscritos nas paisagens e nos cantos, compõem, igualmente, as práticas de cura. Percorrê-los é uma ação que possui capacidades terapêuticas. Do ponto de vista dos indígenas, as doenças são invariavelmente causadas por espíritos, que sequestram a força vital (alma) do doente. Desse modo, a cura passa pela retomada desta. Para isso, o pajé precisa circular pelos caminhos marcados no território, oferecendo dádivas e tentando localizar a alma do doente. É fundamental conhecer todas as rotas, não apenas para descobrir onde a força vital está escondida, mas, sobretudo, para percorrer o caminho de volta. Os sopros de benzimento proferidos pelos pajés se conectam com a paisagem e com as histórias da origem para purificar os corpos e garantir a plenitude física daquele a quem a prece é direcionada. Percorrendo os locais sagrados por meio dos cantos e rezas, o pajé garante a proteção necessária para afastar os perigos.

As histórias relatadas a seguir dizem respeito a alguns dos locais de importância sociocosmológica para os povos do Juruena. São uma pequena parcela da imensa riqueza de saberes e sentidos que se inscrevem na paisagem e estão salvaguardados pelas filosofias indígenas. Ameaçados pela construção de usinas hidrelétricas, os saltos Ponte de Pedra, Utiariti, das Mulheres, Ytu'u e Augusto despontam como linha de frente no debate acerca da importância do reconhecimento, da valorização e da proteção do Patrimônio Cultural do Juruena.

.....
Afloramentos rochosos chamados de Cidade de Pedra, localizados nas imediações da Ponte de Pedra.
Guilherme Ruffing/OPAN



.....
A beleza nos pequenos detalhes do Alto Juruena.
Guilherme Ruffing/OPAN



.....
Ponte de Pedra.
Antônio Garcia

Na origem, era a pedra

A Ponte de Pedra é, sem sombra de dúvidas, um dos lugares sagrados de maior importância para os povos indígenas do Alto Juruena. Palco do início da expansão humana pelo patamar terrestre, o sítio da Ponte de Pedra abrange uma cachoeira que deságua em dois fios d'água, que caminham rumo a um furo na pedra, por onde o rio segue seu curso. Rio acima, alguns poucos metros antes, quatro quedas d'água decoram a paisagem, tornando seu curso mais caudaloso. Não há como não se impressionar diante da beleza majestosa deste cenário.

No início dos tempos, a terra era diferente desta que se conhece hoje em dia. O mundo já existia, assim como os humanos também existiam. Naquele tempo, o patamar terrestre era ocupado somente por espíritos Enore. Por sua vez, os humanos residiam no interior de uma pedra, localizada nas cabeceiras do rio Sucuruiná, afluente da margem direita do Juruena. Os humanos desconheciam a existência de um mundo para além da pedra, assim como não sabiam a respeito da existência dos espíritos que viviam na terra. Por sua vez, os espíritos também desconheciam a existência dos humanos, e seu habitat subterrâneo.

Certo dia, o chefe dos espíritos estava sentado no córrego da Pedra da Cascavel. Melancólico e reflexivo, ele pensava se seria possível deixar outros descendentes na terra, além de Zokozokoiro e Mazaharé, seus filhos.¹¹ Estes haviam saído para coletar frutinhas do Cerrado: jabuticaba, goiabinha, jatobá. Quando retornam, vão até o porto do rio carregando cabaças, pretendendo buscar água. Mas chegando lá, ouvem um barulho desconhecido, que muito os amedronta. Segundo os Haliti, este barulho vinha do som dos instrumentos musicais que estavam sendo tocados pelos humanos, durante um ritual. Já para os Enawene-Nawe, o som teria sido provocado pelos gritos dos competidores que participavam de uma partida de *cabeçabol*, no interior da pedra.

Apavorados, os filhos do Enore correm até o seu pai para contar o que aconteceu. Mesmo diante do pavor manifestado por seus filhos, sua primeira reação é de duvidar da existência de outros seres. Ele chega a afirmar que isso não seria possível, afirmando não haver mais ninguém habitando a terra. Exaltado e pensando se tratar dos Yakane, espíritos da água que queriam dominar o patamar terrestre, o chefe Enore decide intervir a favor dos seus filhos, enviando, com uma borduna, um raio que atinge em cheio a pedra, gerando nesta uma fissura.



¹¹ Em algumas versões, um casal, em outras, duas meninas..

O impacto do raio fez com que todos que estavam dentro da pedra desmaiassem. Nesse instante, o Enore se deu conta de que no interior da rocha existiam pessoas boas, que faziam grandes festas e distribuía muita comida. Foi tomado de imenso pesar por ter causado o mal a essas pessoas, as quais não mereciam. Envergonhado pelo seu erro, reúne seus filhos e decide se mudar para o patamar celeste.

Dentro da pedra, aos poucos, as pessoas vão retomando os sentidos, mas seguem alheias ao motivo que lhes causou tal mal-estar. Apenas o urubuzinho notou uma rachadura na pedra e, curioso, se aproximou para verificar. Foi quando percebeu que era possível sair. Passou espremido pelo buraco, carregando seu cesto nas costas. Assim que saiu, sentou-se em cima da pedra e observou com admiração este mundo até então por ele desconhecido. Fora da pedra, ele voa bem alto, se sentando na copa de um pé-de-jatobá, de onde observa no horizonte a

imensidão daquele lugar. Antes de retornar para a pedra, ele ainda colhe algumas flores e as guarda em seu cesto, como prova da sua descoberta.

De volta à pedra, ele deita em sua rede, onde, no entanto, permanece em silêncio, inseguro de contar aos demais sobre tudo o que viu. Dentro da pedra, todos estão festejando, mas o urubuzinho já não vê sentido em viver ali, perdendo pouco a pouco a sua alegria. Percebendo a tristeza do urubuzinho, seu sobrinho, Wazare¹², lhe pergunta o motivo, desconfiado de que ele pudesse estar mexendo com veneno. O urubuzinho responde contando sobre sua peripécia e sobre a existência de um mundo belo, fora da pedra. Os demais não acreditam no que ele diz. Então, para provar que estava falando a verdade, o urubuzinho tira do seu cesto as inúmeras flores coletadas durante sua visita ao mundo exterior. As flores servem de prova incontestável da beleza deste mundo desconhecido. Encantados com o aroma das flores, os demais as esfregam no corpo.

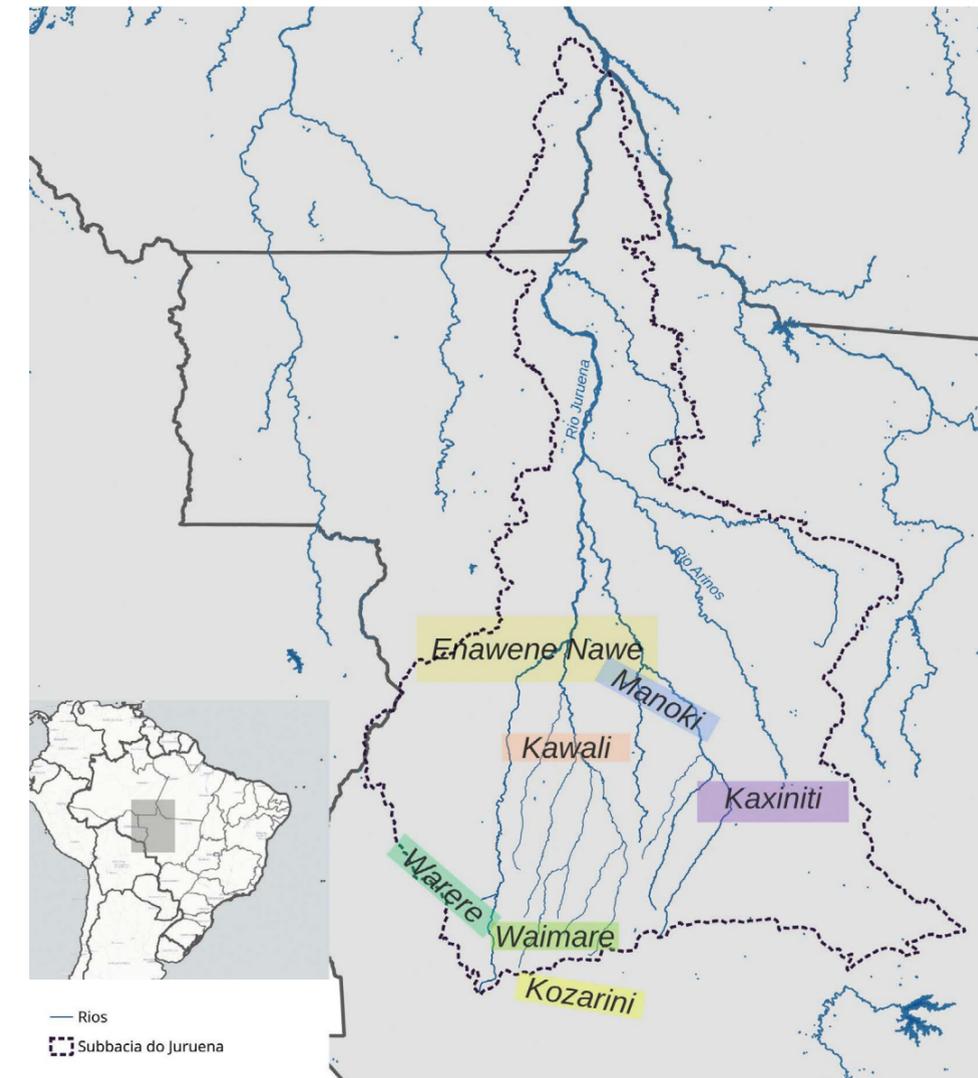
Imediatamente, todos são tomados pela curiosidade e interesse em conhecer este novo mundo. Porém, percebem que o buraco era muito estreito e só seria possível a saída aumentando o seu tamanho. O chefe Wazare convoca a todos para ajudar na abertura da pedra, prometendo que aqueles que colaborassem com a empreitada poderiam deixar seus descendentes nesta nova terra. Vários animais embarcaram na tarefa. Veio a cutia, mas tão logo começou a roer a rocha, o seu dente quebrou. Veio também o caxinguelê, que abriu um pouquinho mais, mas seu dente não suportou. A arara também tentou, mas foi a vez de seu bico também quebrar. Por último veio o pica-pau. Ele estava acostumado a bicar coisas muito duras, pois o seu bico era feito de machado de pedra. O pica-pau preparou-se, mas não precisou de muito esforço, já que o buraco já havia sido desgastado pelos seus antecessores. Além dos roedores e dos animais de bico, segundo os Manoki, a abertura da pedra também fora facilitada pelo marimbondo, que, com sua saliva, ajudou a amolecê-la. Com o apoio dos animais, a fenda já estava suficientemente grande para que todos pudessem sair. Todavia, a

¹² Chamado Wazare pelos Haliti; e Wadali pelos Enawene-Nawe.

Do alto dos afloramentos rochosos da Cidade de Pedra, o pajé Zeferino narra as histórias do povo Haliti. Guilherme Ruffing/OPAN



TERRITÓRIOS DESIGNADOS POR WAZARE



saída deveria ser rápida, pois tão logo o buraco já começaria a se fechar, dado o poder regenerativo da pedra.

Do ponto de vista de cada um dos distintos povos do Alto Juruena, algumas diferenças significativas permeiam as narrativas sobre a origem humana no patamar terrestre. Mas um ponto em comum é a representação do ciúme enquanto motor de conflitos e, consequentemente, do ordenamento social e territorial. Nas diferentes versões sobre a saída da pedra, temos presentes relatos

sobre episódios de ciúmes diretamente associados à ordem de saída (quem saiu primeiro) ou o modo de saída (quem saiu feliz). É também recomendado que o ciúme seja combatido, em detrimento da exaltação da benevolência nesta nova vida, estabelecida no patamar terrestre.

Para os Haliti, o ciúme se estabelece entre a turma de Wazare e a turma de Nahi. Wazare se entristece ao ver o pessoal de Nahi sair da pedra muito alegre, dançando de braços dados com as mulheres, tocando suas flautas de

pã. Ao suspirar enciumado, o chefe Wazare é advertido por Kamayhié sobre a necessidade de evitar a tristeza, ao risco do seu povo ficar igualmente triste. O ciúme, segundo ele, causa tristezas desnecessárias, impedindo, assim, a felicidade, que é o motor da vida social.

Já na perspectiva dos Enawene-Nawe, os homens ornamentados, tal como os espíritos, se ressentiram pelo fato das mulheres terem saído primeiro da pedra. Estas saíram cantando como no Kateokõ, ritual dedicado aos espíritos celestes. Isso aconteceu porque as mulheres não precisaram se arrumar tanto para os cerimoniais. Sua indumentária é mais simples, diferente dos homens, que, além de se vestir com fibras de buriti e outros adereços, também levaram muito tempo untando seus corpos com argila. Com ciúmes, os homens sopraram sementes de urucum, mandando um vento forte, na forma de redemoinho, tentando derrubá-las, mas sem sucesso.

Os Haliti apontam uma ordem hierárquica na saída da pedra. Um grupo de irmãos teriam sido os responsáveis por dar origem aos diferentes subgrupos do seu povo. Desse modo, o primeiro a sair foi Wazare, que não teve filhos e, após um tempo, retornou para dentro da pedra. Depois saíram seus irmãos, Zakálo e Zalóya, os quais se casaram com a mesma mulher, tendo como descendentes os membros do subgrupo Waimaré. Logo depois, saiu Kamazo, ancestral dos Kozarene. Na sequência saiu Zalore, que originou os Kaxiniti. Em seguida, saiu Kono, e deixou os Warere como descendentes. Logo após saiu Tahoe, o qual originou os Ka-

wali. Na sequência saiu Kamaihiye, que era um homem muito sábio e que, assim como Wazare, não teve filhos e voltou a morar dentro da pedra. Por último e, enfim, saiu Kuytihoré, ancestral dos brancos.

A ordem de saída define particularidades e projeta relações de alteridade marcadas pela dispersão territorial (cada subgrupo é detentor de um território específico) e pela endogamia. Tendo se dispersado por territórios distintos, cada um dos irmãos seguiu a recomendação de Wazare, que lhes orientou a gerar muitos filhos e povoar a região. A preocupação com a continuidade dos grupos figura como o motor que dá sentido à nova vida no pátamar terrestre, caracterizada também pela transitoriedade dos humanos, imposta pela morte.

Entre os Manoki está presente a ideia de que a saída da pedra representa a passagem de um modelo de socialidade virtuosa, mais igualitária e não conflituosa, para um modelo pautado pela desunião e pelo adoecimento. Esse novo mundo, apesar de belo, parece ser o mundo da imperfeição e da desordem. Isso decorre da maldição proferida por um velho feio, que ficou preso dentro da pedra. Ele chegou a sair, mas esqueceu seu pente. Ao retornar para pegar, o buraco se fechou e ele ficou preso.

Na versão dos Haliti e dos Enawene-Nawe, Wayhario também ficou dentro da pedra, pois, ao mesmo tempo em que tinha o dorso muito fino, tinha as pernas muito grossas. Permanecendo no interior da pedra, ela se transformou numa mulher-espírito. Ambos os povos também detalham as tentativas de deixar dentro da pe-



dra todos aqueles que poderiam repassar imperfeições ou maus hábitos aos descendentes que ocupariam o pátamar terrestre a partir de então. Sentimentos como o ciúme, a tristeza, a raiva, a preguiça, a inveja e a doença são considerados como perturbadores da ordem social e, portanto, devem ser eliminados. Tal evitação pontua a busca pelo rompimento da repetição de um padrão que não coaduna com o modelo ideal de sociedade almejado.

Os Manoki dizem ainda que, após a saída, cada grupo se sentou embaixo de determinada árvore. Eles próprios se sentaram debaixo do cambará-branco, já os Haliti se

sentaram debaixo do jatobá-do-mato, seguidos pelos Kawaiwete, que optaram pelo pé-de-carambola-do-mato. Os Nambikwara se sentaram debaixo do jatobá-do-cerrado e os Kajkwakratxi, debaixo do pé-de-pindaíba-do-mato. Por fim saíram os brancos, os quais se sentaram debaixo de uma árvore de pau-mole. Todas estas árvores estavam localizadas ao redor do cambará-branco, onde se sentaram os Manoki.

Por sua vez, os Haliti e os Enawene-Nawe destacam a ordem do chefe Wazare, que pede ao urubuzinho que ele colete o pó que cai com a abertura da pedra pelos ani-

mais. Esse pó, segundo ele, é veneno e serviria para fazer com que as pessoas tivessem respeito uma pelas outras, nessa nova vida, instaurando uma espécie de poder de polícia. O grande número de mortes que ocorreram com a chegada dos brancos ao Juruena seria uma prova de que estes teriam acatado a recomendação de Wazare, guardando consigo o pó da pedra, o qual, em seu retorno à região, utilizavam para atacar os indígenas.

Diferentemente dos Manoki, os Enawene-Nawe não acreditam que a pedra abrigava todos os povos que conhecemos na atualidade. Para eles, apenas os Haliti e os brancos congregariam desta mesma origem. Alguns povos, residentes mais ao norte, teriam se originado a partir de pedras localizadas no Alto Aripuanã. A gênese dos Nambikwara teria se dado a partir da mistura de cinzas com sangue, e a dos Rikbaktsa, a partir de pontas de flechas.¹³ Essa visão é semelhante à dos Haliti, os quais acreditam que os Bororo são originários das flechas e os Apiaká, do socador (mão-de-pilão).

O pajé Zeferino afirma que, após a saída, o povo de Wazare se sentou na laje da pedra, ao lado do buraco, onde ficaram por um tempo descansando e apreciando a paisagem. Era tudo novo e eles estavam atônitos diante da beleza e da novidade que era experimentar a vida em um lugar totalmente desconhecido.

A narrativa sobre a origem da ocupação humana na terra trata da apreensão do espaço enquanto território. Wazare é o personagem central no comando desta missão primordial, orientado por uma bola de pedra, a qual rola, indicando a direção dos territórios específicos que

devem ser disponibilizados para cada um dos subgrupos Haliti e para cada um dos demais povos do Alto Juruena. A consolidação da ocupação desses territórios se dá a partir da nomeação destes locais.

Desse modo, os distintos subgrupos do povo Haliti são acomodados nas cabeceiras localizadas na região que divide as bacias Amazônica e Platina. Os Manoki dizem que receberam como território a região nas imediações da Ponte de Pedra, ao longo do rio do Sangue. Próximo a eles, no Arinos, ficaram os Kajkwakratxi. Por sua vez, os Enawene-Nawe foram acomodados no delta do rio Papagaio, num território que se expandia desde o rio Olowina (Arimena), passando pelo Adowina (rio Preto) e alcançando o Tonowina (rio Juína-Mirim), se estendendo, a oeste, até as cabeceiras do rio Aripuanã. Na Cidade de Pedra, afloramento rochoso localizado nas proximidades da Ponte de Pedra, Wazare se reúne com Kuytihoré, encontro que definiu a separação entre os indígenas – que permanecem na região – e os brancos, que, munidos das ferramentas de metal, seguem em direção ao leste.

Com a definição das áreas de ocupação de cada povo do Alto Juruena, Wazare, consciente de ter completado sua tarefa, decide retornar para a pedra, onde vive até os dias de hoje. Entretanto, Wazare não descansa. Segundo o pajé Zeferino, todas as noites, ele realiza o concerto de partes danificadas da passagem de pedra.

Os registros históricos afirmam que a Ponte de Pedra era, no passado, composta por dois arcos. Todavia, um destes cedeu. Para Haliti, os arcos constituem a passagem de acesso dos humanos ao patamar terrestre, sendo



que um desses arcos servia para sair da pedra e o outro, para entrar. Desse modo, a queda de um dos arcos teria sido provocada por Wazare, como modo de impossibilitar o retorno dos humanos.¹⁴

Os próprios espíritos Enore também teriam uma gênese de ordem lítica. Mas, nesse caso, eles não ocupavam o interior de uma pedra. Surgiram a partir de uma pequena pedra utilizada para fazer fogo (faísca), chamada wailhasé. Por isso, eles são detentores da potência dos raios. O nome de um dos espíritos mais poderosos, Enohare, é traduzido por “raio”, e o local que antigamente foi habitado por este, localizado nas imediações da Ponte de Pedra, é hoje conhecido como Monte do Raio.

A relação estabelecida entre os humanos e os espíritos Enore são bastante especiais. A narrativa afirma que os Enore sabiam que em algum momento iriam ser os responsáveis por cuidar de um povo que ainda não existia. Uma das principais preocupações desses espí-

ritos era ocupar este belo mundo com seus descendentes, questão que os fazia refletir de modo melancólico, antes de saberem da existência dos humanos. Após acertar a pedra com um raio lançado por sua borduna, o Enore se entristece, pois percebe que afetou pessoas boas. É justamente esse sentimento de compaixão e reciprocidade que os espíritos projetam em relação aos humanos, pois já pressentiam o surgimento destes, assim como pressentiam que se tornariam os seus protetores. Como afirma o pajé Zeferino: “Os Enore são nossos avós, eles cuidam da gente”.

Para os povos do Alto Juruena, a saída da pedra representa, além de uma mudança de territorialidade, também um processo de ampliação das fronteiras e de suas redes de sociabilidade. Os humanos rompem com uma ordem anterior, para ocupar a intersecção do cosmos, justamente a camada intermediária entre as dimensões subterrânea e celeste. Nesta nova vida, o próprio pata-

¹³Do ponto de vista dos Enawene-Nawe, a gênese dos Nambikwara e dos Rikbaktsa está associada às peripécias de um grupo de irmãos órfãos, chamados Taxikiya-Nawe. Estes matam e decapitam os Xinikaloli – povo forte e guerreiro – como vingança pela morte do pai, assassinado por membros deste grupo. Da mistura do sangue dos Xinikaloli com as cinzas de uma fogueira é que surgem os Nambikwara. Depois de dizimar os Xinikaloli, orientados por sua avó, os Taxikiya-Nawe decidem fugir para o patamar celeste. Para isso, eles lançam flechas, as quais vão se unindo umas nas outras pelas pontas, compondo um arco que é utilizado pelos Taxikiya-Nawe em sua subida ao céu. Mas o irmão mais novo percebe que esqueceu um maço de pontas de flecha nas proximidades do Rio Preto. Ele ainda tenta retornar para pegá-las, mas já era tarde, pois elas já haviam se transformado nos Rikbaktsa.

¹⁴Até pouco tempo, a estrutura rochosa era utilizada, de fato, como ponte. Foi somente com a retomada do território, pelos Haliti, que se construiu uma barreira, evitando o tráfego de veículos pelo local. Em uma avaliação rápida, realizada pelo arqueólogo Edison Rodrigues de Souza, este constatou que a estrutura se encontra bastante danificada.

.....
Depredação nas lajes da Ponte de Pedra. Edison Rodrigues de Souza



mar terrestre é a ponte. Marcado pela transitoriedade – já que uma das consequências da ocupação na terra é a morte –, esta espacialidade se torna passagem entre diferentes mundos, uma espécie de entreposto que antecede o acesso dos humanos ao patamar celeste.

Uma característica fundamental do mundo terrestre é que nele tudo está sob o domínio de algum ser. Tudo tem dono, como afirma o pajé Zeferino. Esses donos são os espíritos, em relação aos quais os indígenas precisam estar permanentemente atentos, atendendo seus anseios, cumprindo com as obrigações rituais e com as formas corretas de manejo dos recursos, ao risco de padecerem em decorrência dos seus ataques.

Deste evento primordial segue uma série de transformações nos corpos humanos, dos animais e na própria geografia da região, consolidando marcas do passado na materialidade das pedras, na morfologia das espécies vegetais e na própria corporalidade humana. A partir dele são criadas todas as condições necessárias para a vida no patamar terrestre: a agricultura, o domínio do fogo, o domínio das técnicas de caça e pesca etc.

A memória das intervenções realizadas sob o comando de Wazare está, ainda hoje, presente na paisagem da região. Mas o local considerado palco da gênese humana no patamar terrestre abrange uma série de espacialidades, para além da Ponte de Pedra. Neste sítio existe uma variedade de outros elementos da paisagem, os quais juntos compõem o conjunto das narrativas sobre as experiências dos primeiros humanos. Uma fenda localizada no arco da Ponte de Pedra consiste no buraco por onde os humanos fizeram a travessia para a terra. Remetendo à imagem de uma vagina, esta reforça a ideia do *nascimento* dos povos do Juruena.

Ao lado desta fenda, uma marca na pedra evidencia o primeiro enterro realizado no patamar terrestre, após a morte de um homem chamado Zamakamaré. A partir deste evento, os Haliti tomam conhecimento dos procedimentos necessários para enterrar seus mortos, de modo a evitar que estes retornassem ao mundo subterrâneo. Rio acima, o Morro do Raio denota a antiga morada do espírito Enore, responsável pela abertura da pedra. Uma estrada, na margem direita do rio Sucuruiná, dá acesso ao pai das árvores, cujas filhas se tornaram esposas dos irmãos de Wazare. Distante do rio cerca de um ou dois quilômetros se destaca na paisagem o conjunto de arenitos chamado de Cidade de Pedra, rota de passagem de Wazare e do seu povo pela região e testemunha da decisão sobre a separação entre os indígenas e os brancos.

Rio acima, um conjunto de outros saltos e quedas d'água vão evidenciando o declive do terreno, acelerando as águas do rio Sucuruiná rumo à Ponte de Pedra. Do alto de uma das formações da Cidade de Pedra é possível visualizar que o vale deste rio forma uma espécie de cânion, tornando ainda mais bela esta paisagem.

No início do século XX, a Ponte de Pedra foi palco da instalação da primeira Estação da Linha Telegráfica e abrigou a primeira escola direcionada aos indígenas da região. Tal escola, implementada pela Comissão das Linhas Telegráficas, tinha como objetivo a formação dos telegrafistas do povo Haliti. Para este local estão também documentados alguns ataques perpetrados por grupos Kajkwakratxi, evidenciando a proximidade de sua área de ocupação em relação a este sítio.

Após a desativação da Estação Telegráfica, os indígenas que ali residiam migraram para alguns centros urbanos da região. A área foi então sendo paulatinamente

.....
Afloramentos rochosos chamados de Cidade de Pedra, localizados nas imediações da Ponte de Pedra.
Edison Rodrigues de Souza

ocupada por produtores rurais, ainda que, de tempos em tempos, os Haliti retornassem ao local. A área sagrada dos povos do Alto Juruena foi transformada num balneário visitado por muitos moradores da região nos finais de semana, contando, inclusive, com uma pista de motocross. A esses não interessava saber a respeito da memória daquela localidade, apenas utilizá-la para sua diversão, deixando um rastro de lixo e depredação da paisagem.

As reivindicações indígenas para o reconhecimento da área como parte do seu território tradicional se deram apenas nos anos 2000, em meio a uma mobilização política contrária à instalação de uma hidrelétrica próxima à Ponte de Pedra, como detalhado pela antropóloga Maria Fátima Machado. Na época da disputa, a área não estava sendo habitada por nenhum grupo Haliti e a construção deste empreendimento foi paralisada após pleito apresentado por indígenas residentes na periferia de Cuiabá, capital de Mato Grosso, demonstrando que, apesar do seu distanciamento geográfico, a ligação daquelas pessoas com seu território ancestral se mantém.

Em 2002 a Procuradoria Federal anulou a concessão para exploração dos recursos hidrelétricos e determinou que a Funai realizasse o processo demarcatório, o qual, ainda hoje, encontra-se inconcluso. Diante deste contexto, algumas famílias Haliti, descendentes de indígenas que atuaram de forma protagonista no apoio à operação das Linhas Telegráficas, decidiram ocupar de forma permanente a área.

A ocupação da Ponte de Pedra deve ser relativizada. Apesar de estar próxima à região designada para a moradia do subgrupo Kaxiniti e do povo Manoki, trata-se de uma área a ser protegida, mas não necessariamente, habitada de forma permanente pelos humanos. Sua dimensão sagrada impõe riscos e a necessidade de se

cumprir determinadas prerrogativas para permanecer de forma mais prolongada neste local. Mas ao contrário do que se possa imaginar, a Ponte de Pedra se configura como um lugar densamente povoado, haja visto que é morada de uma miríade de espíritos. Aliás, para os povos do Juruena, os saltos, cachoeiras, corredeiras e demais acidentes geográficos da malha hídrica são, invariavelmente, designados como morada destes seres. Os moradores do local relatam os inúmeros indícios desta ocupação, tais como mensagens enviadas por meio de sonhos, eventos climáticos atípicos e sons que podem ser ouvidos nas proximidades dos saltos.

O pajé Zeferino relata a incapacidade de muitas pessoas em reconhecer a existência de outros seres que convivem com humanos, assim como, sobre o desconhecimento do modo como essas relações devem se dar: “Lá no Itamarati, onde sobe a antiga BR 364, logo ali tem outro olho d’água. Quem é que conhece isso? Quem é que vai falar que não? Quem conhece isso sou eu. Nesse miolo que tem, corre água pra cá e corre água pra lá. Cada lugar tem uma coisa que Deus deixou para representar ele. Aonde não é pra mexer, aonde é pra mexer”.

Na atualidade, o contexto de ameaças à Ponte de Pedra vai além das tentativas de construção de uma hidrelétrica no local. Por meio da imagem de satélite é possível visualizar que o entorno da área está tomado por fazendas com atividades agrícolas de alto impacto ambiental. Ainda que a retomada da área pelos Haliti tenha possibilitado inibir a depredação decorrente das atividades turísticas, o território imemorial dos povos do Alto Juruena, marco inicial dos caminhos trilhados por seus ancestrais, está hoje brutalmente ameaçado pela expansão desenfreada do agronegócio.



.....
Ponte de Pedra,
no Rio Sucuruinã.
Antonio Garcia



.....
Salto Utiariti.
Antônio Garcia

Utya-haliti, um oásis no sertão



Em meio à aridez do Cerrado, uma área verde regada pela dispersão da umidade de um dos maiores e mais belos saltos do Juruena se consolida como o ponto de convergência e centro político do povo Haliti. Trata-se do Utiariti, queda d'água com aproximadamente 90 metros de altura, localizada entre as Terras Indígenas Utiariti e Tirecatinga.

No entorno da cachoeira estão localizadas as ruínas do internato religioso homônimo, ali instalado em meados do século XX, pela congregação jesuíta Missão Anchieta. Antes da instalação do internato, neste mesmo local funcionou uma das Estações das Linhas Telegráficas coordenadas pelo Marechal Candido Rondon, e que, na época, foi operada por funcionários indígenas contratados para esta finalidade.

Em sua passagem pela região, o ex-presidente dos Estados Unidos, Theodor Roosevelt afirmou que, com exceção do Niágara, não havia outro salto em terras norte americanas que se comparasse à beleza do Salto Utiariti. A passagem do político pela região, bem como a divulgação do filme “Os Sertões de Mato Grosso” – incluso na série “Para além de Rondônia”, de autoria do Major Luiz Thomaz Reis – foram responsáveis por tornar este Salto popularmente conhecido pela sociedade brasileira. Utiariti ganhou ainda mais

destaque como marco nacional ao perceber-se que a sua cavidade, quando vista do alto, remete ao formato do mapa do Brasil.

Na documentação histórica, consta que Rondon, em sua primeira passagem pela região, foi responsável por batizar o salto que, até então, do ponto de vista dos Haliti, era denominado como *Mayroheté*, devido à presença de um proeminente cajueiro (*mayro* significa *caju-do-mato*).¹⁵ Edgar Roquette-Pinto, também membro da Comissão das Linhas Telegráficas, esclarece que, em 1909, chegando neste salto, o grupo avistou um pássaro da espécie *Falco sparverius*. Imediatamente tentaram alvejá-lo, de modo a inseri-lo na catalogação de aves brasileiras do Museu Nacional. Mas, para surpresa de todos, o indígena Toloiri, que acompanhava a expedição, protestou veementemente contra o ataque ao pequeno gavião. Este alegava que seu povo, os Haliti, eram originários deste pássaro e que, portanto, a sua morte traria o agouro ao grupo. Utiariti era então o nome atribuído pelos Haliti a este pássaro, que hoje é popularmente conhecido como quiriquiri.

Rapidamente, Rondon e seu auxiliar, Roquette-Pinto, notaram que o termo Utiariti denotava uma pluralidade de sentidos, para além do nome atribuído ao gavião. Utiariti era também utilizado para designar os chefes espirituais, pajés, padres, médicos. Logo perceberam que para os Haliti, o quiriquiri é considerado um poderoso pajé, atuando em seu favor, em casos de adoecimentos. As figuras dos pajés, dos pássaros e dos espíritos curadores aparecem de forma embaralhada, meio que sobrepostas, aparentemente designando agências que caminham em paralelo.

Entre os Haliti, o processo de adoecimento consiste no rapto da alma do doente, o que geralmente é realizado também por um espírito na forma de pássaro. Para trazer a alma de volta, é preciso descobrir o seu paradeiro. Entoando os cantos que narram as histórias antigas do povo Haliti, os pajés conseguem percorrer o território tradicional e localizá-la. Em meio a esta tarefa, os gaviões quiriquiri auxiliam o pajé em sua busca.

A jovem liderança política, Adylson Muzuywane, afirma que Utiariti é, na verdade, uma simplificação do termo Utya-haliti. *Utya*, que quer dizer sábio; e *Haliti*, que significa povo, gente. Tratar-se-ia então dos guias espirituais do povo Haliti, grandes sábios que dominam o arcabouço de conhecimentos acerca dos cantos, sopros de cura, das memórias históricas, da geografia cósmica. Mas os resultados do avanço colonial foram desastrosos para o povo Haliti. Um dos efeitos mais danosos foi a interrupção do repasse dos seus saberes e, portanto, também a interrupção na sucessão dos antigos Utya-haliti. Hoje em dia, o povo Haliti possui seus pajés, mas estes não são assim denominados. Todavia, os Utya-haliti não desapareceram por completo, pois os espíritos assim designados seguem colaborando com os Haliti em casos de necessidade e, por isso, são alvo de devoção e de oferendas cotidianas deste povo.

No esteio central das *hati*, como são chamadas as casas tradicionais, acomoda-se uma flecha, responsável pela conexão entre os patamares terrestre e celestial. Este é o local onde devem ser deixadas, diariamente, as oferendas aos Utya-haliti, geralmente bebidas e cigarro. Hoje em dia, somente os pajés conseguem se comunicar com os Utya-haliti, o que se dá por meio dos cantos, rezas e também de sonhos.

Em tempos pretéritos, antes da baixa populacional e do confinamento territorial causados pelo processo colonial, os diferentes subgrupos do povo Haliti ocupavam territórios específicos, os quais foram determinados por Wazare, quando da saída da pedra. Os membros desses subgrupos somente se visitavam durante as festas e rituais. Mas, de tempos em tempos, os chefes de cada um deles, acompanhados por guerreiros responsáveis por sua defesa, se reuniam em Utiariti para tratar de aspectos mais amplos acerca do povo Haliti, estabelecendo acordo políticos, definindo o calendário e o local das festas e rituais (especialmente das grandes Festas de Chicha - Oloniti Kalore) e, sobretudo, renovando a aliança que os unia. Nas palavras da liderança Rony Walter Azoinayce Paresi, Utiariti era: “o local onde os grandes Sábios e

¹⁵ Após a saída da pedra, Wazare havia nomeado o rio, hoje conhecido como Papagaio, como *Tahyãtolezã*.

Mestres Haliti se reuniam, no passado, para fazerem as suas tomadas de decisões em relação ao destino da vida, com o objetivo de materializar a cosmologia do Povo”.

Alguns Haliti afirmam que os Utya-haliti eram seres que viviam dentro do Salto Utiariti. Estes seriam detentores da capacidade de prever o futuro e, por esse motivo, visitar o local, por um lado, os auxiliava na tomada de decisões difíceis, e, por outro, contribuía para a prevenção de eventuais problemas que seriam enfrentados por seu grupo. No passado, se tratava de um local de convergência do povo Haliti, que agregava os grandes chefes e sábios dos subgrupos Waimaré, Kaxiniti, Kozarene, Warere e Kawali. Portanto, até hoje, o Salto Utiariti consiste num importante centro cerimonial e de encontros.

Desde muito tempo, o povo Haliti segue uma regra cerimonial muito importante: durante suas festas, os homens dançam e tocam instrumentos musicais na praça central das aldeias, de feição circular. Dentro das casas comunais, as mulheres preparam as bebidas e comidas que serão oferecidas durante os festejos. A elas não é permitido o contato visual com os aerofones manuseados pelos homens durante as festas. As mulheres devem permanecer no interior das casas, impedidas de espiar o que se passa do lado de fora. Por sua vez, os homens não devem contar para as mulheres o que está acontecendo fora das casas, assim como estas não devem perguntar nada a respeito. Após o encerramento das celebrações, os instrumentos musicais são acomodados dentro de uma casa cerimonial, na qual somente os homens podem entrar. O descumprimento do tabu visual imposto às mulheres pode gerar a morte daquela que ousou romper com esta ordem estabelecida.

Contam os Haliti que, no passado, houve uma grande festa na aldeia da família de Yanaloré. Naquele tempo, existia um povo chamado Mâyhakanã, o qual residia no córrego do Catitu. Os Mâyhakanã eram um povo aguerrido e antropófago. Eles haviam devorado os tios de Yanaloré e tomando seus corpos, se infiltraram na aldeia dos Haliti durante uma grande Festa de Chicha.

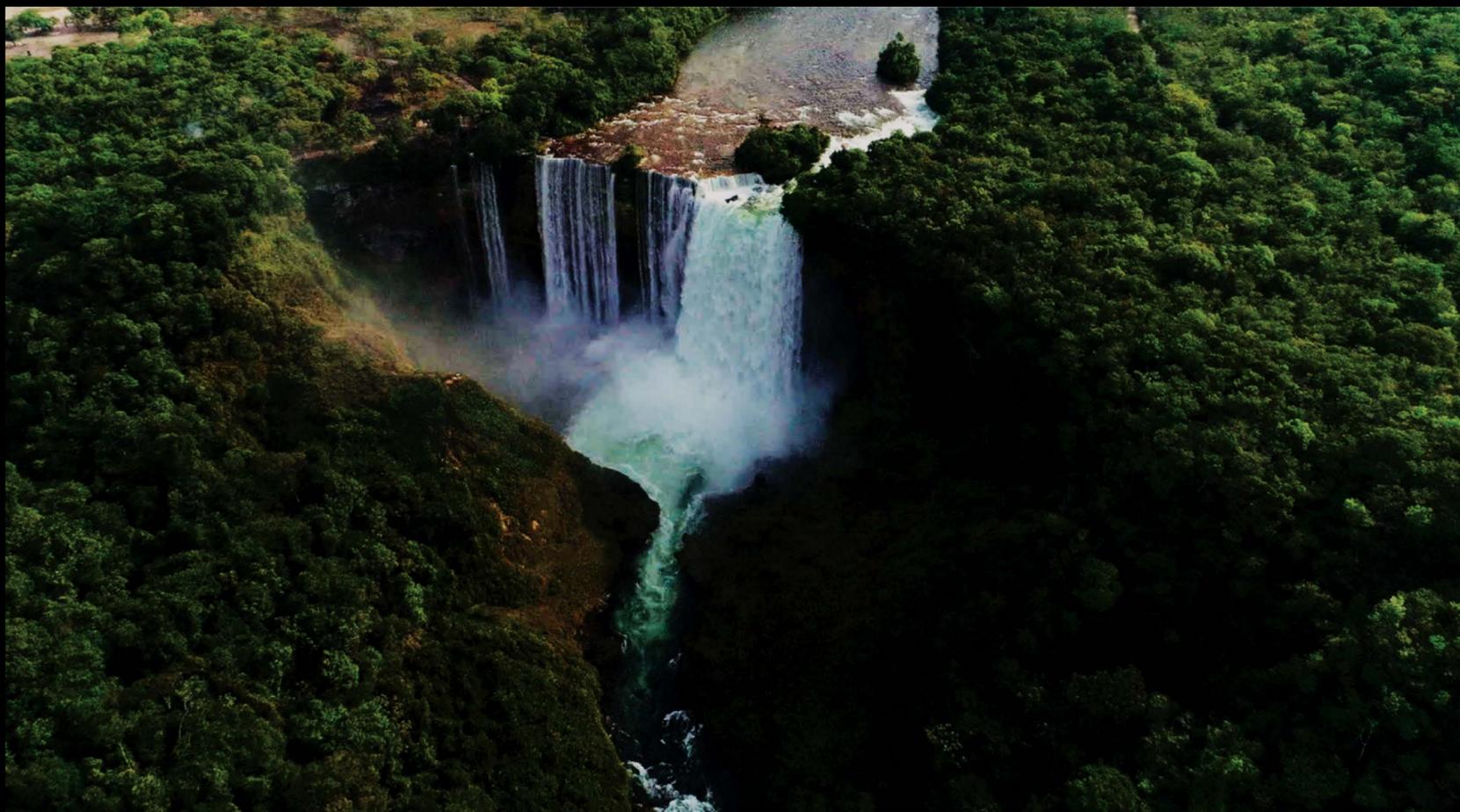
Descabido, o jovem Yanaloré entrou em sua casa e,

ao ser interpelado por sua mãe, deu detalhes sobre o andamento da cerimônia. Narrou detalhes acerca dos instrumentos musicais que estavam sendo tocados. Deitada em sua rede, dentro da casa, a cutia ouviu a conversa. Descontente com o fato de Yanaloré haver descumprido uma importante regra do grupo, dando detalhes da festa para sua mãe, imediatamente esta foi até a praça central da aldeia e contou aos demais homens sobre o que havia acontecido.

No dia seguinte, o pai de Yanaloré disse para a esposa que precisaria entregar o filho aos Mâyhakanã, os quais o devorariam. Caso não fizesse isso, toda a aldeia poderia ser aniquilada. A mãe de Yanaloré concordou com o marido, pedindo apenas que este guardasse a pulseira de rabo de tatu que seu filho carregava no braço. O pai de Yanaloré entregou uma gaiola aos Mâyhakanã e os orientou a acender uma fogueira dentro da casa cerimonial, onde os instrumentos de sopro são armazenados. Ele chamou seu filho, dizendo que iria catar piolhos nele. Triste por saber que Yanaloré seria morto e devorado, o pai chorou. Mas como não tinha escolha, levou seu filho até a casa cerimonial e o entregou aos Mâyhakanã, sem que o próprio Yanaloré soubesse do seu destino. Atendendo ao pedido da sua esposa, após seu filho ter sido morto na fogueira, ele levou para ela um pedaço do braço, no qual estava a pulseira de rabo de tatu, que foi guardado, por ela, no jirau da casa.

Os Yakane, espíritos da água, ficaram sabendo que Yanaloré havia sido morto. O irmão de Yanaloré, o espírito Kuymatiholo, se transformou em mulher e foi até a aldeia para conferir se era de fato verdade. Chegando lá, ele viu o cesto onde estava guardado o bracinho do seu irmão. Kuymatiholo pegou o cesto e levou até Kalaytewe, chefe dos espíritos da água, e pediu que este o ajudasse a vingar a morte de Yanaloré. No dia seguinte, após a morte de Yanaloré, todos os homens saíram da aldeia para uma caçada, na cabeceira do rio do Macaco. As mulheres e as crianças não os acompanharam, com exceção dos irmãos Zarero e Kyawre. Chegando ao seu destino, os Mâyhakanã construíram um acampamento e saíram para caçar,





.....
Morada de Kyawre, o formato
do vale do Salto Utiariti
remete ao mapa do Brasil
Antonio Garcia



.....
Morada de Zarero, ao
fundo nota-se a intervenção
causada pela PCH Sacre II.
Guilherme Ruffing/OPAN



mas as duas crianças permaneceram no acampamento. Lá eles ouviram um ronco estranho e ficaram desconfiados. Com medo, decidiram se esconder. Foi quando viram o chefe dos espíritos da água contando o número de redes que havia no acampamento, um modo de saber qual era o tamanho do grupo, para preparar seu ataque.

Quando os caçadores retornaram, as crianças relataram o que havia acontecido, dizendo que um homem muito feio, com um nariz muito comprido e vermelho havia passado pelo acampamento. Mas os caçadores não acreditaram. Vendo que seus filhos estavam apavorados, o pai de Zarero e Kyawre decidiu levá-los até a estrada, de onde poderiam retornar sozinhos para a aldeia. Enquanto isso, Kalaytewe reunia um número suficiente de espíritos da água para realizar o ataque.

Ao chegarem na estrada, Zarero, Kyawre e seu pai ouviram os gritos dos caçadores. Ainda assim, o pai das crianças não acreditou tratar-se de um ataque. Imaginou que seriam gritos de alegria dos caçadores, por estarem comendo os miúdos das caças que haviam capturado. Incrédulo, sem saber que todos os homens haviam sido mortos, deixou seus filhos na estrada e retornou ao acampamento.

Findado o ataque, seguindo o número de redes, os espíritos da água sabiam que ainda faltavam três pessoas.

O pai de Zarero e Kyawre foi morto, tão logo retornou ao acampamento. O chefe dos espíritos da água alcançou as crianças ainda na estrada. Apavoradas, elas saíram correndo. A jovem Zarero ficou logo cansada, e decidiu entrar no Salto Belo, no rio Sacre. O garoto Kyawre conseguiu correr um pouco mais, mas logo se cansou também, ficando no Salto Utiariti, no rio Papagaio.

Os espíritos da água ainda se transformaram nos caçadores e retornaram para a aldeia, onde pretendiam matar as esposas destes. Prepararam um ataque feroz, mas duas mulheres conseguiram escapar. Elas fugiram desesperadas, até encontrarem um poderoso espírito celeste, um Enore chamado Enoharé. Imploraram para que ele as salvasse. Quando os espíritos da água estavam bem próximos, Enoharé bateu sua borduna e lançou uma rajada de raios que imediatamente os matou. Os pedaços dos seus corpos se espalharam pelo campo, se transformando em assombrações.

Desde então, Zarero e Kyawre moram, respectivamente, no Salto Belo e no Salto Utiariti, tendo se transformado em protetores do lugar. Ainda que ocupando lugares distintos, os irmãos seguem unidos, pois pouco abaixo desses saltos os dois rios se unem, formando um só. A confluência entre os rios Papagaio e Sacre é a imagem acionada para tratar do reencontro dos irmãos, dentro desse seu novo modo de existência, marcado pela ocupação de dois importantes acidentes geográficos, situados numa área central do território do povo Haliti. O interflúvio passa, a partir de então, a constituir uma espécie de territorialidade irmanada.

O jovem Adylson relata que, antigamente, durante uma festa realizada numa aldeia nos arredores do Salto Utiariti, surgiu um jovem muito forte, branquinho, que, muito animado, conduziu a dança e os cantos durante toda a madrugada, trazendo para o ritual um grande conjunto de canções que até então era desconhecido aos demais Haliti. Na manhã seguinte, todos se perguntavam sobre quem seria aquele rapaz que lhes ensinou tantas músicas, pois o mesmo havia desaparecido. Trabalhava-se de Kyawre.

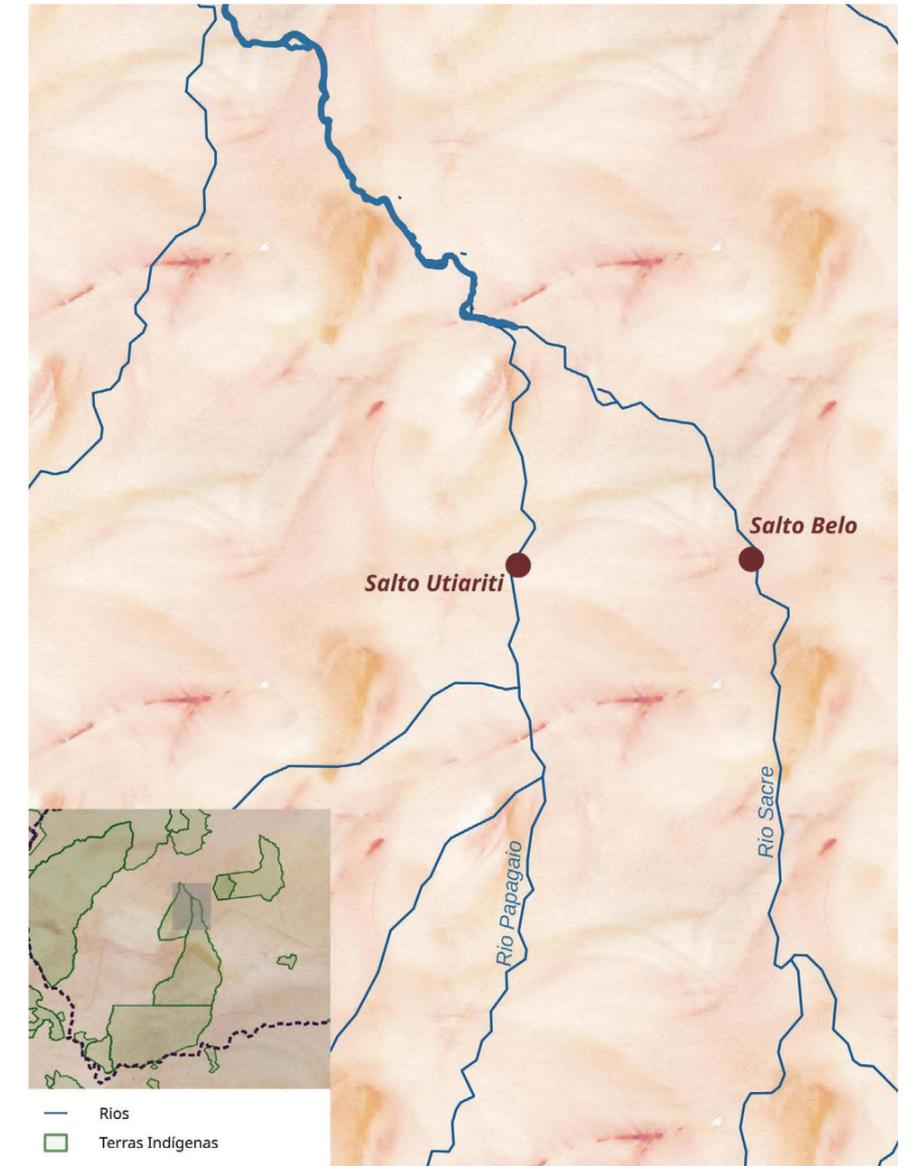
Recentemente, a morada de Zarero foi impactada pela construção de uma Pequena Central Hidrelétrica, a PCH Sacre II. Agora, é a morada de Kyawre que está ameaçada, como afirma o pajé Zeferino Koloizomae:

A mulher que mora lá falou: “Por que vocês autorizaram para destruir a minha casa? Se vocês continuarem a autorizar a destruição da minha casa, ninguém sabe o que vai acontecer com vocês”. Eu tenho muito conhecimento das cachoeiras. Como chama essa mulher que mora lá? Zarero. O irmão dela mora no Salto do Utiariti. Esse também está em projeto. Agora, eu peço para vocês, que mexem com empreendimentos, para não fazerem mais uma coisa dessas porque vocês não sabem o que vai acontecer. Quem entende disso sou eu. Na reza a gente conversa com essas pessoas. Quase caiu a porta da casa dela [Zarero].

Os saltos e demais acidentes geográficos constituem, na perspectiva dos Haliti, as evidências materiais da densidade de ocupação desta região, não apenas pelos humanos, mas também por seres intangíveis (espíritos). O pajé Zeferino alerta que os saltos não são necessariamente a morada de Zarero e Kyawre, mas que constituem portas (portais) de entrada para a dimensão por estes ocupada. Kyawre, segundo ele, reside atualmente a mais ou menos quatrocentos metros de distância do Salto Utiariti, no “seco”, num local acessado através de uma abertura localizada num platô na margem esquerda, rio acima.

As marcas na paisagem tratam de memórias, mas também de relações contemporâneas. Ainda que, na atualidade, a comunicação com os espíritos, que já foi possível a todos, esteja restrita aos pajés, os demais Haliti seguem mantendo sua tradição de ir até o Salto Utiariti em busca de respostas para situações difíceis, já que neste local eles encontram o apoio dos seus ancestrais e a convicção do direcionamento correto a seguir.

A UNIÃO DOS IRMÃOS, NA CONFLUÊNCIA DOS RIOS PAPAGAIO E SACRE



.....
Salto Utiariti, local de encontro dos sábios.
Juliana Almeida



.....
As águas cristalinas
do Rio Cravari.
Flávio Souza/OPAN

Mulheres, construtoras de corpos e de paisagens

nas narrativas dos povos do Juruena é recorrente a ideia de que as mulheres são efetivas construtoras da paisagem. A forma do mundo, tal qual se conhece hoje, é também fruto da sua intervenção. Detentoras da capacidade de gerar a vida, as mulheres são promotoras da transformação dos corpos: corpos dos humanos e corpos do mundo.

No rio Cravari, um conjunto de dois saltos é denominado pelo povo Manoki como Saltos das Mulheres. O lugar é considerado morada de duas irmãs: Marikiyalu e Jurulu (ou Yonulu). Foram elas que, durante uma revolta, guiaram as demais mulheres do seu povo, após estas terem assassinado todos os homens da aldeia (seus maridos), em vingança pela morte de um dos seus filhos. Nesta região, o curso do rio Cravari é caracterizado pelas águas claras e pelo trecho bastante encachoeirado. As águas deslizam com rapidez em meio a um leito com desnível acentuado, que se divide em dois filios, que constituem a morada de Marikiyalu e Jurulu.

Conta a história que, há muito tempo, o chefe de uma aldeia reuniu todos os homens num mutirão para preparar os roçados. Para fazer este serviço, eles chamaram também os espíritos, os quais os Manoki denominam como “vizinhos”. Após uma manhã de intenso trabalho, todos estavam cansados e com sede. Então, por volta do meio dia, o chefe pediu ao seu filho que fosse até a aldeia buscar bebidas para oferecer aos colaboradores e aos vizinhos. Antes que o menino saísse, o pai o alertou que ele não deveria dizer nada à sua mãe a respeito do trabalho que vinha sendo desempenhado pelos homens. Ele deveria apenas pegar as bebidas e retornar.

Atento à orientação do seu pai, o menino rumou em direção à aldeia. Mas seu pai, desconfiado de que o filho não seguiria as recomendações, decidiu segui-lo. Chegando em casa, o garoto perguntou para a mãe sobre as bebidas, mas acabou lhe contando que estas seriam ofertadas aos vizinhos. Do lado de fora da casa, o pai ouviu tudo. Entrou na casa com raiva esbarrando no filho e o levou de volta para o roçado. Chegando lá, ele comunicou a todos que o seu filho havia cometido um erro muito grave, pois havia contado a sua mãe sobre os vizinhos. Por isso, ele decidiu que entregaria o garoto para ser devorado pelos espíritos.

Do mesmo modo como os Manoki fazem para assar os animais caçados, os vizinhos prepararam uma grande fogueira e confeccionaram uma forquilha para prender o garoto. Ao ver a fogueira, o garoto quis saber para que seria, e seu pai lhe respondeu que os homens haviam caçado cutias e iriam assá-las. O pai pediu para o filho sentar-se perto dele e começou a catar piolhos – mesma burla usada contra Yanaloré, narrativa do povo Haliti, relatada acima. Quando o menino estava





bem distraído, o pai o empurrou na fogueira, e foi embora, pois não queria ver o filho morrendo.

Os vizinhos devoraram o garoto e dividiram o restante que sobrou. O pai recebeu um bracinho, o colocou num cesto e voltou para casa. Lá chegando, ele entregou o bracinho para a esposa, afirmando se tratar de um pedaço de cutia. Mas a mulher logo desconfiou, pois o filho não havia retornado com o pai. Quando ela pegou o pedaço de carne, rapidamente percebeu que se tratava do braço do seu filho, pois neste havia uma pulseira que ela havia feito para ele.

Tomada de raiva, em vingança pela morte do filho, a mãe convocou todas as mulheres da aldeia para aniquilar os homens – uma vez que todos haviam acatado a decisão do pai em punir o filho pelo descumprimento de suas orientações. Armadas de arco e flecha, elas os dizimaram poupando somente os meninos que ainda não eram batizados.

Depois disso, as mulheres decidiram se mudar para outro lugar, distante desta aldeia. Munidas dos instrumentos musicais e dos apetrechos de cozinha, foram embora, montando acampamentos e se espalhando pela região. Chegando ao rio Cravari, elas decidiram ficar naquele lugar de forma definitiva. Marikiyalu e Jurulu construíram duas casas numa parte em que o rio abre em dois braços, margeando uma ilha. A primeira casa não ficou muito boa, de modo que a sua cumeeira caiu, e, por isso, esse salto é menor. Tornou-se morada de Jurulu. A segunda casa foi feita de forma mais adequada. Trata-se do salto maior, morada de Marikiyalu.

Em cada rio por onde elas pararam, as folhas de guariroba utilizadas nos acampamentos, se transformavam em corredeiras – consideradas pelos Manoki como as casas das mulheres. As folhas de guariroba são o recurso, por excelência, para a construção das casas tradicionais dos Manoki. Nos acampamentos das mulheres, as folhas

transformaram-se em marcas permanentes na paisagem. Marcas da história deste povo.

A capacidade transformativa da guariroba detalha o modo como a ocupação humana pretérita moldou a paisagem. É a prova de que aquele território é antigo e de que os Manoki estão a ele ligados por um profundo laço de ancestralidade. Protegidos pelas duas irmãs, os Manoki lutam pela retomada do seu território ancestral, que é também uma luta pela garantia da sua continuidade enquanto povo.

A memória da vingança das mulheres, pela morte do filho de uma delas, está cravada nas paredes do lajeado por onde despencam as caudalosas e prateadas águas do rio Cravari. A presença contemporânea destas mulheres é observada por meio dos fios dos seus cabelos, que despencam desde o alto do paredão. Para alguns desavisados, esses fios poderiam ser identificados como espécies vegetais típicas de locais com bastante umidade, mas, para os Manoki, trata-se da corporalidade de Marikiyalu e Jurulu, que se confunde com a paisagem.

A liderança Manoel Kanunxi avisa que é preciso ter muito respeito para caminhar em segurança por esta região. Cobras e morcegos que habitam os saltos são a evidência da presença dos seres que, tal como Marikiyalu e Jurulu, protegem o local. Os Manoki evitam andar sozinhos nesta área. Lourenço Janaxi diz que ver cobras naquele local não é bom sinal. Sempre que isso acontece é melhor voltar para casa e “dar um tempo”. Lucibete Jursi, que morou em uma aldeia próxima aos saltos, conta que frequentemente se ouve as duas mulheres conversando. Kanunxi atenta para o fato de o salto ficar silencioso quando da ausência de pessoas no local: “Sem pessoas por perto, elas permanecem tranquilas”.

A alegria e descontração nas brincadeiras aquática das crianças e jovens, os quais têm como uma das diversões favoritas os banhos no sopé destes saltos, demonstra

.....
Jovens Manoki em visita
aos saltos sagrados.
Guilherme Ruffing/OPAN



que é preciso ter cuidado e atenção, mas também é fundamental confiar na proteção dos seres intangíveis. Banhando nas águas do Cravari, eles aprendem a entender os sinais dos espíritos, a confiar em suas designações e a respeitar seus anseios.

As concepções do povo Manoki a respeito dos saltos do rio Cravari são bastante interessantes por abordar, para além das relações entre humanos e espíritos, também questões associadas ao gênero e à agência feminina. Essa narrativa elimina qualquer dúvida a respeito do que poderia ser analisado como controle masculino sobre as mulheres. A aparente passividade destas diante do seu interdito aos aerofones é colocada em xeque neste evento, o qual demonstra a sua capacidade de forma coletiva e colaborativa. Essa potência que emana da coletividade feminina constitui, portanto, uma ameaça constante aos homens. As mulheres e seus filhos sempre poderão refundar sua sociedade, enquanto aos homens, resta a guerra para o estabelecimento de novas relações matrimoniais. Agindo em grupo, elas reafirmam os laços de solidariedade e cooperação entre irmãs, sistema que rege o cotidiano em sociedade uxorilocais.

Do ponto de vista dos povos indígenas, o controle das forças deletérias que ameaçam seu grupo está diretamente relacionado à distribuição dos alimentos. A comida detém um potencial domesticador, mas, para isso, deve ser abundante e repartida entre todos. As mulheres são responsáveis pela alimentação dos aldeões e dos espíritos. Por suas mãos os alimentos são processados e distribuídos.

É interessante o fato de a narrativa tratar de uma revolta, não de uma revolução. As mulheres aniquilam os homens e fogem para habitar outras regiões, mas não rompem com a ordem estrutural que direciona o modo de vida do seu povo. Os meninos não iniciados são poupados. Junto das mulheres, eles ajudam a reconstruir o povo Manoki. O interdito aos instrumentos cerimoniais de sopro é mantido, evidenciado como proteção, e não como concentração de poder masculino. Na lógica das mulheres, são os homens que atuam para elas, e não o contrário, uma vez que cabe a eles o trabalho mais perigoso, que é o de manejar as relações com os espíritos.

Mas, a escolha pela revolta opera também como um aviso: as mulheres detêm o poder de alterar a ordem das coisas e, cabe aos homens evitar que sua ira seja novamente levantada.

Para além desses dois saltos do rio Cravari, os Manoki entendem que todos os demais acidentes geográficos fluviais são evidências da itinerância das mulheres durante sua fuga em busca de local para recomeçar. Na atualidade, este povo vivencia o mesmo sentido de recomeço, almejando, por meio da regularização do seu território tradicional, uma maneira de reconstituir sua sociedade, após um passado recente marcado pelo genocídio.

O contexto de ameaças que recaem sobre os saltos do rio Cravari estabelece um paralelo direto com a luta mais ampla do povo Manoki pela retomada do seu território. Na margem esquerda, onde os Manoki residem hoje em dia, a mata ciliar está salvaguardada pela Terra Indígena Irantxe. Todavia, na margem direita, as atividades agro-



pecuárias avançam até o rio. Os Manoki reivindicam a finalização do processo de regularização da área e a retirada dos atuais ocupantes, de modo a garantir que seus locais sagrados sejam protegidos e que suas antigas aldeias e cemitérios – que vêm sendo revolvidos pelos maquinários agrícolas – sejam igualmente salvaguardados.

Nos anos 1990, Maurício Tupxi decidiu abrir uma aldeia às margens do rio Cravari, bem ao lado dos saltos. O Sítio Paraíso, como era por ele chamado, ficava próximo das aldeias antigas localizadas na outra margem do rio Cravari: “Hoje eu estou aqui com meus filhos, mas um dia eu vou voltar para o lugar onde morreu minha mãe. Quero morrer e ser enterrado naquele lugar”, afirmou seu Maurício, em entrevista ao padre Adalberto de Holanda Pereira.

Infelizmente, seu Maurício Tupxi faleceu em 2013, sem ter realizado o sonho de ver seu povo retomar seu território ancestral. Da margem esquerda do rio Cravari, seus filhos, netos e bisnetos mantêm a batalha defendida por Tupxi e por todos os demais Manoki. Eles afirmam que não desistirão de lutar pela regularização fundiária do seu território, que representa, igualmente, a defesa da memória do seu povo. Isso inclui sua contrariedade em relação à construção de uma Pequena Central Hidrelétrica sobre as moradas de Marikiyalu e Jurulu. Desalojados da sua terra natal, os Manoki resistem e encontram forças para defender as mulheres-espírito, suas protetoras, para que elas não sejam também expulsas de suas casas, tal como eles foram.

.....
Nas águas do Rio Cravari, os jovens Manoki cantam e se divertem, enquanto pedem proteção às mulheres que residem nos saltos sagrados. Guilherme Ruffing/OPAN



.....
Uma das quedas
do Salto Yt'u.
Guilherme Ruffing/OPAN

Nossa terra é onde estão enterrados nossos pajés

O que define a “sua terra”? É o local onde você nasceu? Onde você mora? Talvez onde viveram seus avós? Para o povo indígena Kawaiwete (Kayabi), sua terra é onde estão enterrados seus pajés. O fato é que, em verdade, os pajés nunca morrem. Permanecem no local do seu sepultamento como guardiões do território e do povo Kawaiwete como um todo. A morte consiste num processo de transformação, geralmente, em algum ser que passará, a partir de então, a compor a paisagem, alguns na forma de cobra; outros, de pedra; outros, de ariranhas; e por assim vai.

Na Terra Indígena Apiaká-Kayabi, onde reside parte da população do povo Kawaiwete¹⁶, a morte de um pajé conferiu ainda mais importância a um conjunto de saltos localizados no rio dos Peixes, também denominado Tatu (Tatuê). Ytu’u (cachoeira grande), local sagrado para o povo Kawaiwete, é um marco espacial, divisor de territórios indígenas, palco do avanço colonial sobre a região e local de disputa por grupos interessados na construção de uma usina hidrelétrica.

Localizado no Médio rio dos Peixes, Ytu’u não era considerado um local de habitação, mas um importante sítio de ocupação sazonal dos Kawaiwete. A região desse conjunto de saltos era um ponto de perambulação, onde são acessados diversos recursos. Sobretudo na cachoeira mais a jusante, o rio forma um rebojo onde desemboca o córrego Jaú. Trata-se de uma região bastante especial para os Kawaiwete, onde a mata apresenta uma mancha de Cerrado, cujo solo é constituído por uma areia fina e branca. Nessa região se encontram recursos estimados pelo povo: taquaras para confecção de flechas, palha para confecção de cestaria, remédios fitoterápicos etc.

Historicamente, Ytu’u constituía uma barreira de relações societárias, especialmente com os demais povos do Baixo Arinos e da margem direita do Juruena. Para os grupos que navegavam pelo rio dos Peixes, superar a sequência de quedas d’água era o maior desafio para atingir o Alto curso deste rio. Ytu’u é regionalmente chamado de Salto Kayabi, mesmo nome pelo qual o povo Kawaiwete é popularmente conhecido. Trata-se da toponímia oficial consagrando a imemorialidade da ocupação da região por este povo.

O rio dos Peixes é um afluente do rio Arinos, um dos mais importantes da margem direita do Juruena. E o Alto rio dos Peixes se conecta com afluentes da margem esquerda do Teles Pires, de modo que historicamente os Kawaiwete se estabeleceram entre estas duas bacias hidrográficas. Na região existem inúmeros varadouros pelos quais os Kawaiwete se deslocavam entre as aldeias do Juruena e as aldeias do Teles Pires. À primeira vista foi justamente por ocuparem esta



¹⁶ Além da Terra Indígena Apiaká-Kayabi, na atualidade, parte do povo Kawaiwete reside na TI Kayabi e no Parque Indígena do Xingu, para onde parte do grupo foi removido nos anos 1960. Reivindicam ainda que sejam demarcadas a TI Arrais – anexa ao PI Xingu – e a TI Batelão, localizada no Alto rio dos Peixes.

área interfluvial que os Kawaiwete apareceriam mais tardiamente nos registros documentais sobre a presença indígena nesta região.

A dinâmica social dos grupos Kawaiwete residentes no rio dos Peixes se configurava dessa forma: ali residiam, tendo sob sua proteção uma das mais cobiçadas jazidas minerais para machados da região (localizada no córrego Ytajy), e eventualmente se deslocavam, rio abaixo, para áreas de ocupação sazonal. Diversos povos da região se aventuravam por aquelas bandas, em busca do recurso. Todavia, para ter acesso às pedras para machado era necessário enfrentar dois grupos distintos: os Kawaiwete, que residiam na área e faziam a segurança do acesso às pedras, mas também os espíritos que eram os efetivos donos desses materiais.

.....
O que restou da árvore onde ficava armazenada a Pedra Preta sagrada. Guilherme Ruffing/OPAN



Para os Kawaiwete, Ytu'u é sagrado. A história de Ytu'u diz respeito à dinâmica do povo Kawaiwete e dos seus extensos deslocamentos ao longo do seu território tradicional. Na concepção deste povo, a ocupação deste salto pela cobra-pajé se deu em meio a sua diáspora rumo ao Médio rio dos Peixes, nos anos 1950. Um grupo familiar chefiado por Yupop desceu em canoas rumo à região do salto. Lá chegando, ao tentar ultrapassar uma das corredeiras, a canoa virou. Todos conseguiram nadar para a margem do rio, menos o pajé que ficou preso nas pedras. Neste local ele cantou durante uma noite inteira, avisando aos demais que dali não sairia vivo, pois se transformaria num ser protetor da região.

Na manhã seguinte, ao se lançar nas águas, o pajé afundou e não tornou mais a voltar para a superfície. Os demais, conscientes do destino de Yupop, seguiram a rota que haviam planejado, pois já não havia mais nada a ser feito. A confirmação da sua presença na sua nova morada foi dada por uma série de eventos climáticos, como os ventos e tempestades.

A transformação do pajé em cobra ocorreu em meio a um momento emblemático para os Kawaiwete. Nos anos 1950, seu território foi invadido por grupos de seringueiros e agropecuários. Atuando pela Missão Anchieta, o padre João Dornstauder tentava reunir os Kawaiwete que residiam no Alto rio dos Peixes, em torno de um posto de assistência instalado abaixo do Ytu'u. É em meio a uma dessas viagens de deslocamento dos grupos Kawaiwete, que se deu o acidente fatal envolvendo o pajé Yupop.

A hecatombe vivenciada pelos Kawaiwete do rio dos Peixes encontra um paralelo num evento histórico regional: um grande terremoto ocorrido na Serra do Tombador, em 1955, alcançando 6,6 graus na Escala Richter, e sendo documentado como o maior tremor de

terra registrado na história do Brasil. A terra tremeu, anunciado a chegada de tempos difíceis para os povos indígenas da região. Os Kawaiwete, reconhecidos por resistir bravamente ao processo colonizador, foram pouco a pouco sendo escamoteados. Introduzidos nos barracões de seringa, diversos grupos Kawaiwete enfrentaram a doença, a violência e a exploração sexual das mulheres. Aos poucos, os grupos resistentes tornaram-se dispersos e fragilizados.

No final dos anos 1940 chegava à região a Expedição Roncador-Xingu. Sob o comando dos irmãos Villas Bôas, tal frente avançou pelo rio Teles Pires, estabelecendo contato com os Kawaiwete ali residentes, entre os quais muitos foram recrutados para atuar naquela empreitada, que tinha como mote a colonização do oeste brasileiro. Em 1951, a Expedição realizou a abertura de uma pista de pouso, nas imediações do rio Coatá, alcançando os grupos Kawaiwete que residiam no Alto rio dos Peixes. Argumentando que esses indígenas estavam sendo dizimados pelas doenças decorrentes do contato com as frentes colonizadoras, Orlando Villas Bôas organizou, em 1966, a “Operação Caiabi”, visando a transferência da população Kawaiwete para o Parque Indígena do Xingu.

Mas nem todos os indígenas aceitaram a remoção. Sobre todos aqueles que haviam migrado para a região abaixo do salto Ytu'u, decidiram permanecer no seu território. Todavia, com sua população reduzida em decorrência de doenças e ataques perpetrados pelos colonizadores, e com parte do grupo tendo sido forçosamente deslocado da região, uma porção do território dos Kawaiwete foi sendo sistematicamente tomado por propriedades rurais, sob o argumento de que ali não havia mais indígenas.

Alguns quilômetros abaixo do Salto Ytu'u, os grupos Kawaiwete que permaneceram na região buscaram



reconstruir sua vida, povoando a área com seus filhos, netos e bisnetos. Atualmente lutam para que parte do seu território ancestral, no Alto rio dos Peixes, seja enfim reconhecido como Terra Indígena. Infelizmente, já não contam com a pedra preta dos pajés, a qual, segundo os Kawaiwete, detinha poderes mágicos, sendo capaz de atender aos pedidos apresentados pelos membros do seu povo.

Rememoram que seu pajé protetor guardava esta pedra no oco de uma árvore, localizada na foz do córrego Jaú, abaixo do Salto Ytu'u. Somente o pajé podia tocá-la. Quem descumprisse essa ordem corria o risco de perder todo o cabelo. Se alguém tomasse alguma atitude que a contrariava, ela cantava por toda noite, manifestando o seu descontentamento. E quando a pedra era levada para algum lugar distante do salto, era necessário retornar pelo mesmo caminho da ida.

.....
Katu, uma das filhas do pajé protetor do salto, acompanhada pela também anciã do povo Kawaiwete, Dona Lourdes. Luiz Vinicius Sanches Alvarenga



.....
Quedas do complexo
de saltos e cachoeiras
denominado Ytu'u, pelo
povo Kawaiwete.
Guilherme Ruffing/OPAN

A pedra preta era guardada no tronco de uma árvore, que acabou derrubada após um incêndio. Parte do tronco continua lá, testemunhando a memória deste elemento sagrado dos Kawaiwete. Em meio à diáspora desde povo, a pedra preta também foi perdida, tendo sido levada para a cidade por seringueiros que morreram logo após terem violado este totem. As anciãs Lourdes e Katu afirmam que ela ainda poderá, um dia, ser reencontrada. Quem sabe isso não acontecerá quando, finalmente, os Kawaiwete puderem reocupar o Alto rio dos Peixes, onde estão localizadas as jazidas líticas das quais eles são guardiões.

A territorialidade Kawaiwete é referenciada nas narrativas que tratam das diásporas do grupo. A transformação do pajé gera uma marca na paisagem, reconstruída pela história. Assim aos Kawaiwete não resta dúvidas de que, a reconquista do seu território tem contado com o apoio de Yupop. Ainda que salvaguardando apenas uma pequena parte do território tradicional, a demarcação da Terra Indígena Apiaká-Kayabi permitiu que uma parcela deste grupo recomeçasse a sua história, recompondo o seu povo, dizimado pelas epidemias e pela violência do processo colonizador. Na atualidade, Ytu'u é visitado periodicamente pelos chefes em busca de respostas para as suas decisões. Lá no salto, eles entram em comunicação com o pajé protetor do local, que os auxilia na escolha de caminhos a serem seguidos. As mulheres com dificuldades para engravidar, também podem buscar auxílio neste lugar, onde se solicita que o pajé interceda a seu favor.

Conscientes da importância do salto e da força do pajé que nele reside, ao visitar o local, os Kawaiwete ofertam presentes, geralmente flechas. Trata-se de uma forma de agradecimento pelo apoio prestado ao seu povo e também de mantê-lo ao seu lado.

Nos anos 1980, o povo Kawaiwete travou uma batalha contra a construção de uma hidrelétrica no salto Ytu'u: "O Salto do Rio dos Peixes é sagrado para nós. Os avós que deixaram para nós", um interlocutor afirma ao padre e antropólogo, Eugênio Wenzel. A oposição à construção desta usina veio acompanhada da reivindicação fundiária pela ampliação do território dos povos Kawaiwete e Apiaká. Após inúmeras manifestações, tendo os Kawaiwete ocupado o canteiro de obras desta hidrelétrica, o governo recuou e desistiu de construir a usina. Em meio a estas tratativas, os Kawaiwete conseguiram garantir uma pequena ampliação da área, para a proteção do Ytu'u que, a partir de então, passou a ser abarcado pela Terra Indígena.

A história de Ytu'u não deixa de ser uma espécie de retorno para a pedra, tal como a dos irmãos Zarero e Kyawre. Como afirmam os Kawaiwete, os pajés não morrem, tornam-se serem protetores, escudos contra agressões ao seu povo. Não se trata de uma história de morte, mas de um relato sobre transformação, que aborda a ligação entre os povos indígenas e o seu território. Ytu'u sempre foi um importante marco da territorialidade Kawaiwete. Um limite seguro em suas expedições, e uma barreira contra os inimigos que ocupavam o Baixo rio dos Peixes. Com a permanência do pajé Yupop neste salto, Ytu'u tornou-se uma barreira ainda mais segura e importante diante dos perigos que se impõem contra este povo.

A luta contra a construção da usina no salto Ytu'u foi uma grande vitória dos Kawaiwete na reafirmação da sua territorialidade. Mas as notícias recentes sobre a inclusão do salto no rol das obras planejadas pelo Estado brasileiro, demonstram que esta guerra ainda está longe do seu fim. Contrário a qualquer alteração do salto, o povo Kawaiwete atualiza sua posição de guardião das pedras e protetor do acervo lítico regional.



Reportagem especial:
Raúl Herrera

Usina quer pôr fim à paz e alegria dos Kayabi e Apiaká



É março. Época da cheia. O rio dos Peixes transborda limpo, cercado de matas com seus macacos coatis, araras, matracas. Do canteiro de obras da Andrade & Gutierrez S/A, ocupado por representantes de 14 nações indígenas, são 40 minutos de viagem num pequeno barco com motor de popa ("voadeira") até a aldeia Tatui. Lá vivem aproximadamente 200 Kayabi. Logo no início da viagem, uma parada para pegar uma mãe Kayabi, prestes a parir, e que vai ao pequeno hospital da Missão Anchieta, na aldeia Tatui. No caminho, as dores aumentam. Nova parada, para a irmã Hilvécia Simeone, enfermeira em Tatui, atender a uma garota com malária. As águas do rio subiram demais e chegar a casa é difícil. Mas a paciente já está melhor. Seis quilômetros antes do ponto final, parada obrigatória. Descemos na aldeia Mairób (Papagaio), do lado direito do rio, onde vivem aproximadamente 50 Apiaká. O bebê ameaça nascer e é preciso apressar a viagem até Tatui. Na aldeia dos Apiaká, onde ficamos, mulheres apreensivas esperam notícias e contam que se reúnem todas as noites para rezar pela sorte dos acampados no canteiro de obras da hidrelétrica. A preocupação é grande e as ameaças de jagunços estão no ar.

Em Tatui as crianças fazem a recepção festiva a todos os que chegam. São saudáveis, alegres e gostam de inventar brincadeiras. À tarde, o aviso dado no barco é confirmado: nasce mais um guri — de parto normal, como quase todos — para aumentar a alegria na reserva. Naqueles dias, outras três mulheres estavam se preparando para dar à luz. A média, por família, é de seis filhos. Não se vê sinal de gripe e a malária, que grassava na região, está quase controlada.

HISTÓRIA

Na época da fundação de Cuiabá (1719), consta que os Kayabi — do tronco linguístico Tupi — habitavam a região dos rios Arinos e médio Teles Pires (ou Paranaíta). No início deste século, foram descobertos seringais próximos aos rios Verde e alto Teles Pires. Os seringueiros começaram a invadir o território dos Kayabi, que resistiram com valentia. Por isso, tornaram-se conhecidos como "índios bravios e indômitos".

A partir de 1950, a extração da borracha estendeu-se abaixo do Teles Pires, até o rio Peixoto de Azevedo. Também na mesma década, foi elaborado e decretado o projeto de colonização do estado do Mato Grosso. No fim da década de 1950, quase não havia mais Kayabi no Teles Pires. Eles foram se retirando e ficaram con-

finados numa pequena parte do território imemorial no rio dos Peixes, do salto para baixo. Parte dessa terra foi demarcada em 1975. A partir de 1978 as lideranças começaram a reivindicar a ampliação da reserva, pois o salto sagrado, lugar místico de origem dos Kayabi, e também a área de onde tiram taquara para fazer flechas haviam ficado fora dos limites definidos.

Até 1966 havia dois grupos de Kayabi na região. Naquele ano, os irmãos Villas Bôas tentaram, numa operação, transferir todos para o Parque do Xingu, tendo deixado uma grande área "desimpedida" para as fazendas que se formavam. Um grupo menor (conhecido por Tatui) resistiu, liderado pelo capitão Francisco (Yupariup). Eles habitam hoje o rio dos Peixes. O outro foi levado para o Xingu. Mas as queixas são constantes. Muitos querem voltar. Depois de quase vinte anos, ainda não se conformam de haver perdido a área onde havia tudo de que precisavam para viver segundo a sua cultura.

Quem sempre contava como era a vida dos Kayabi antigos, era o chefe Temeoni, já morto. "Antigamente a gente viajou muito longe, não houve civilizados. Antigamente havia gente (do povo deles) por todos os cantos do Arinos. A gente dizia, quando passava: Vovozinho (Apinakó). A gente viajava em canoa de casca por toda parte. Todos tinham a mesma língua". Hoje, a memória dos Kayabi está com o capitão Yupariup e outros mais velhos. É ele quem explica por que o Salto Grande (onde querem fazer a usina) é sagrado: "É a origem dos Kayabi". Yupariup conta que lá sempre aparece o grande pajé Ypopin. A canoa dele teria afundado no local e ele se transformou numa serpente. Sua morada real está na cabeceira do córrego Konomiwap — local de onde os antigos tiravam pedras para fazer machado —, afluente do rio dos Peixes. Quando os índios visitam o local, deixam presentes, principalmente penas e flechas. É para acalmá-lo e agradecer-lhe os benefícios prestados aos Kayabi.

A construção da Hidrelétrica Caiabas, próximo das reservas dos Kayabi e Apiaká, acabará com a paz ali. Além de defenderem veementemente a preservação do salto sagrado, eles temem a chegada de mais de 3.000 homens do canteiro de obras, dentro da área de ampliação reivindicada. Todos temem pelo futuro dos filhos, dos netos. Temem o que vem junto e depois da construção da hidrelétrica. Lutam para garantir a paz, a alegria contagiante das crianças, a caça, a limpeza do rio onde pescam e de onde tiram água para beber, taquaras para as flechas e onde encontram as araras que enfeitam a vida.





.....
Ilhas e afloramentos
rochosos no Baixo
curso do Rio Juruena.
Adriano Gambarini/OPAN

Na terra das sumáumas

No Baixo Juruena, abundam as samaumeiras e castanheiras. Lá é terra de mata alta, onde a floresta amazônica enfeita as margens do rio. Nessa região, morada dos povos Apiaká, Rikbaktsa e Kawahiwa, o destaque fica por conta das perigosas e encantadoras cachoeiras, que se impõem como um obstáculo intransponível aos navegantes. O Salto Augusto é um desses saltos, sendo o primeiro de uma sequência de quedas d'água que definem a fronteira final do Juruena.

O Salto Augusto se consolida como marco demarcatório de fronteiras multiétnicas e alteridades. Local ocupado por grupos indígenas falantes de línguas Macro-Jê e Tupi-Guarani, nesta região o fundo das águas do Juruena constitui, para os povos indígenas que ali residem, também a morada de inúmeros seres intangíveis, os quais que lhes trouxeram, no passado, importantes conhecimentos, e que lhes proporcionam, no presente, proteção e segurança.

Para os Apiaká, residentes na margem direita do Juruena, o Salto Augusto consiste num local de transformação social, sendo a área de realização dos ritos de passagem para a vida adulta e de ritos de purificação dos guerreiros, após batalhas travadas com outros grupos indígenas da região. Por sua vez, os Rikbaktsa concebem o Baixo Juruena como rota da sua diáspora, em tempos antigos, até que estes se estabelecessem definitivamente em seu território ancestral. A região era ainda morada de grupos Kawahiwa, cuja área de ocupação tradicional se estendia desde a margem esquerda do Juruena até o rio Madeira, passando pelo Vale do Aripuanã. Apesar de bastante mencionados na documentação histórica dos séculos XVIII e XIX, os Kawahiwa desapareceram das informações oficiais, tendo sido supostamente expulsos da região por outros grupos indígenas que ali habitavam. Nos tempos atuais, fortes indícios apontam a presença de grupos isolados nesta área, os quais podem estar ligados aos povos Apiaká, Kawahiwa e Rikbaktsa.

Os Rikbaktsa afirmam ser um povo que, em tempos remotos, migrou de terras distantes do norte, rumo ao sul, em direção ao Juruena. O Salto Augusto constitui um marco territorial e histórico deste período de transumância que culmina no seu assentamento definitivo ao longo do Médio curso deste rio (sobretudo nos afluentes da margem direita: Rio Arinos, Rio do Sangue, Córrego Rico; e da margem esquerda: Rio Santarém, Rio Vermelho, Rio Juína-Mirim).

A passagem dos Rikbaktsa, em trânsito pela região, marca uma profunda alteração no seu modo de ser. Em sua diáspora, rio acima, os Rikbaktsa montavam acampamentos provisórios, nos quais descansavam após dias exaustivos de caminhada. Num desses acampamentos, próximo



ao Salto Augusto, ocorreu algo inesperado. Já era noite e todos estavam deitados, quando começaram a ouvir o som de diferentes instrumentos de sopro. Perceberam que o barulho vinha de dentro do rio e, curiosos, se aproximaram para ver quem estava tocando. Para surpresa de todos, os peixes eram os músicos que entoavam as melodias por eles escutadas. Parados no rebojo da cachoeira, que lhes impedia de seguir rio acima, os peixes, enfeitados com muitos colares, realizavam seu ritual. Lá, todos dançavam, homens e mulheres-peixes.

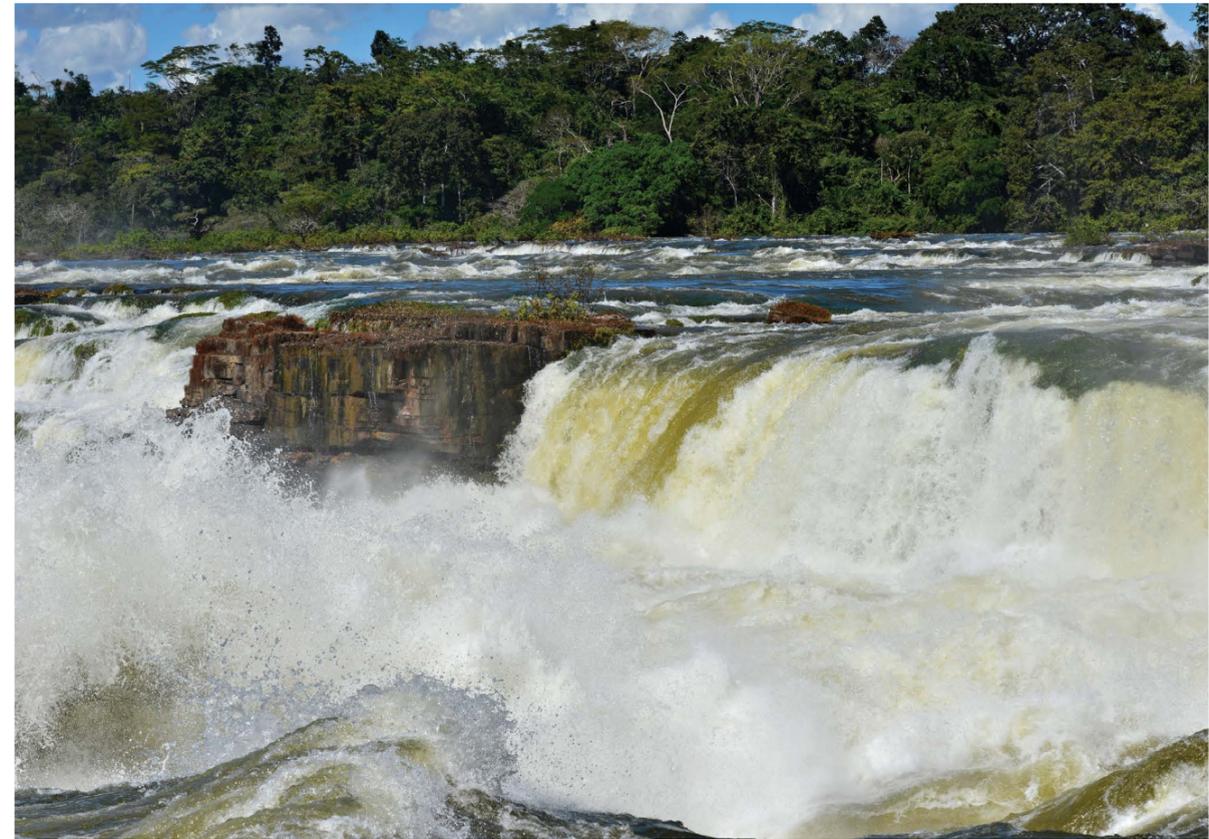
Arrebatados com a beleza das danças, dos cantos e do som das flautas, os Rikbaktsa se dispuseram à beira do rio, onde ficaram espiando os peixes. Tarde da noite, a festa terminou e todos foram embora, menos um peixe, o lambari-de-rabo-vermelho, que permane-

ceu no local. Foi ele quem ensinou aos Rikbaktsa todos os conhecimentos acerca dos cantos, das danças e da confecção dos instrumentos musicais. Desde então, os Rikbaktsa passaram a realizar festas, tal como os peixes lhes ensinaram.

Ainda que os Rikbaktsa não tenham, dentro do seu modo de concepção de mundo, uma grande preocupação quanto ao estabelecimento de uma hipótese para a origem do grupo ou dos humanos em geral, em inúmeras de suas narrativas são descritos eventos-limite, em meio aos quais é imposto um rearranjo societário. O encontro com os peixes diz respeito a um desses eventos fundantes de um novo modelo de sociedade, a partir de então, moldado pelo domínio de técnicas, instrumentos, performances e repertórios musicais. A



Expoentes do povo Rikbaktsa preparam flechas enquanto narram as histórias sobre o Baixo Juruena. Rodrigo Marcelino



execução das práticas rituais aprendidas por meio desse encontro (cantos, sons das flautas, técnicas de confecção dos instrumentos e danças coreografadas) detém a capacidade de intervenção na ordem do cosmos.

Para os Rikbaktsa, o Salto Augusto constitui, em primeiro lugar, a morada dos peixes, ou melhor dizendo, do povo-peixe. As flautas figuram como agentes de comunicação entre humanos e peixes. É justamente no Baixo Juruena, às margens do território dos peixes, que estão localizados os taquarais, matéria-prima para a produção desses instrumentos.

Durante a festa dos peixes, as agitadas águas do Juruena, no sopé do Salto Augusto, ficaram totalmente calmas. Os Rikbaktsa, que por causa da força das águas não conseguiam atravessar para a margem esquerda deste rio, puderam enfim transpô-lo e seguir seu caminho. As flautas emergem como instrumentos capazes

de promover transformações por meio da sonoridade. Trata-se do manejo dos ciclos ecológicos e das características que denotam certas localidades ou elementos de destaque na natureza. Aos Rikbaktsa é possível superar um obstáculo intransponível aos peixes, que é subir o Juruena, rio acima, para além do Salto Augusto.

Estes parecem ser elementos fundamentais para que os Rikbaktsa pudessem seguir a sua rota de deslocamento no eixo norte-sul, até a plena ocupação do que hoje estes reconhecem como seu território. Na atualidade, este repertório de cantos opera como um receptáculo dessas memórias. Sua execução periódica atua como a rememoração das reminiscências do grupo e afirmação de uma identidade construída com base na ligação parental com determinada linhagem histórica comum. A memória do território está nos cantos, assim como os cantos agem sobre o território.

Detalhe do Salto Augusto. Adriano Gambarini/OPAN



E é também nos cantos que estão salvaguardadas outras memórias que ligam o povo Rikbaktsa ao Salto Augusto. Uma delas diz respeito aos Bizitsa, povo aguerrido residente na margem esquerda do Juruena, que se destacava pela sua altura e por possuir um pênis alongado, no qual prendiam um adereço que imprimia ainda mais destaque para o seu membro genital.

No passado, os Rikbaktsa, por não possuírem taquaraçu-do-brejo, construía suas flechas com pontas de palmeira de seriva. O povo Bizitsa dominava os taquarais do Baixo Juruena, mas temia ser atacado por outros grupos interessados neste recurso. Nessa época, os Bizitsa eram pouco numerosos e vários sinais da natureza indicavam que eles iriam sofrer um ataque dos Rikbaktsa, por isso, eles viviam mudando de aldeia.

Certo dia, os Rikbaktsa decidiram ir até a aldeia dos Bizitsa em busca de taquaraçu-do-brejo. Os Rikbaktsa eram muito mais numerosos, por isso não temiam seus inimigos. Narram a dificuldade de chegar até o local, lembrando inúmeras tentativas frustradas. No caminho, passaram por uma série de infortúnios, como ataques de onças e picadas de cobra. Estes eram os efeitos do feitiço lançado por um pajé Bizitsa, tentando impedir o ataque. E, de fato, muitos Rikbaktsa morreram pelo caminho, mas mesmo assim, sendo muito mais numerosos, e, por isso, conseguiram chegar na aldeia dos Bizitsa.

Os Rikbaktsa foram chegando aos poucos e os Bizitsa ficaram assustados com a quantidade de pessoas. Na aldeia, os Rikbaktsa anunciaram que tinham ido buscar

taquaraçu-do-brejo e, com medo, os Bizitsa lhes entregaram um feixe de ponta de flechas. Os Rikbaktsa aceitaram e foram embora, mas decidiram retornar, pois as pontas que os Bizitsa lhes deram eram muito pequenas. De volta à aldeia dos Bizitsa, os Rikbaktsa exigiram que estes lhes mostrassem o local do taquaral. Sem alternativa, os Bizitsa enviaram um jovem para acompanhar os Rikbaktsa no trajeto. Ao atravessar o rio, de canoa, o jovem tentou derrubar os Rikbaktsa, mas não conseguiu. Então teve que seguir até o taquaral, onde ele ensinou aos Rikbaktsa as regras para a coleta do taquaraçu-do-brejo. Segundo ele, era preciso se pintar com barro e utilizar uma varinha para balançar as taquaras, e não se podia fazer muito barulho. Os Rikbaktsa seguiram as recomendações e coletaram quase todas as taquaras.

Na aldeia, os Bizitsa ficaram temerosos com medo de que, no retorno, os Rikbaktsa iriam matá-los. Por isso, planejaram uma grande festa. Quando os Rikbaktsa chegaram, os Bizitsa os receberam com celebração. Descontentes, as mulheres Bizitsa misturaram fezes dos seus filhos na bebida oferecida aos visitantes. Tentando pacificar os Rikbaktsa, os Bizitsa passam a noite toda lhes ensinando os cantos cerimoniais.

Os Rikbaktsa aguardaram a festa terminar e todos dormirem, para proceder o ataque. Um deles fez uma mistura com veneno para que os anfitriões dormissem mais profundamente, o que garantiria o sucesso da ofensiva. Com suas bordunas, os Rikbaktsa mataram todos os Bizitsa, assaram e depois comeram. Ao retornar para sua aldeia, deixaram apenas um rapaz por lá, que ficou



preparando pontas de flechas. Todos acreditavam que os Bizitsa haviam sido exterminados, mas, certo dia, um membro deste grupo apareceu na antiga aldeia, localizada nas proximidades do taquaral. Vendo que o Rikbaktsa estava sozinho, empurrou a ponta de uma flecha contra o jovem, furando seu pênis. O órgão genital do Rikbaktsa sangrou muito, ficando fino e pequeno, igual ao de uma criança. Desde então, o jovem não conseguia mais transar e, por esse motivo, decidiu abandonar aquele lugar.

No encontro dos Rikbaktsa com os Bizitsa destaca-se a apreensão do local de extração das taquaras e o aprendizado dos cantos. Os Bizitsa, em oposição aos Rikbaktsa, possuem o domínio sobre o taquaral e detêm muitos cantos. Na história está em questão a cessão do acesso a



esses recursos e saberes, sob o risco de os mesmos serem utilizados pelos Rikbaktsa contra os Bizitsa.

A questão demográfica emerge como condicionante central para os Rikbaktsa reconhecerem a potencial vitória contra os Bizitsa. Estes, por estarem em constante processo de fuga, não conseguem ampliar a sua população. Para o ataque, os Rikbaktsa utilizam as bordunas, e não as flechas como arma de combate. Porém, ainda que eles tenham saído vitoriosos nesta disputa, ao fim não lhes foi possível ocupar o território dos Bizitsa, ao custo de terem seus pênis atingidos e reduzidos.

Para os Rikbaktsa, elementos centrais da sua cultura são apreendidos do exterior, seja por meio da guerra (no caso dos Bizitsa) ou da cooperação (no caso dos peixes). A alteridade tem um papel fundamental na constituição da sua identidade e na definição da vida social do seu grupo. O universo das sonoridades e das práticas cerimoniais constitui um espaço privilegiado para o tratamento das memórias, para a intervenção no cosmos e para a preparação das ações de guerra. O Salto Augusto figura como local de aprendizado e acesso a dois elementos centrais da vida dos Rikbaktsa: as flautas e as flechas. Do seu ponto de vista, não se trata de um lugar para habitar, mas um lugar para visitar esporadicamente em suas incursões sazonais.

No relato dos Rikbaktsa figura o total extermínio do povo Bizitsa, morador da margem esquerda do Juruena. Nos dias atuais, relatos indicam a presença de grupos isolados nesta região, especificamente nas imediações do rio Bararati, no interflúvio com o rio Aripuanã, antigo

território dos Bizitsa. É impossível afirmar que os isolados contemporâneos sejam descendentes dos Bizitsa que guerrearam com os Rikbaktsa. Todavia, a presença de grupos isolados nesta região representa mais um indício da resistência dos povos do Juruena e da sua ligação com seu território.

A presença de grupos isolados nesta região tem sido assunto cotidiano também entre os Apiaká, moradores da margem direita do Juruena. A invisibilidade material dos povos isolados residentes no Baixo Juruena estabelece um paralelo com invisibilidade identitária dos Apiaká, os quais lutam pelo reconhecimento do seu território e pelo seu próprio reconhecimento enquanto povo. Para muitas pessoas residentes na região, eles seriam uma espécie de ex-índios, que foram destituídos de sua identidade devido ao estabelecimento de relações matrimoniais com pessoas brancas residentes na região. Todavia, como dito, este foi um dos resultados da perseguição sofrida pelo grupo, perpetrada por frentes do Estado, no início do século XX.

O povo Apiaká acredita ser originário das águas. Para eles, seu povo surgiu a partir de um peixe que se aventurou a sair do rio e não conseguiu retornar para a água. O sol foi o promotor da sua transformação corporal, de peixe, em humano. Contudo, até então, ele estava sozinho na terra. Certo dia um tatu foi pescar, fogueou um peixe, que rapidamente após ser retirado da água, se transformou em uma mulher. Esta disse que ficaria morando no seco, junto ao seu marido, mas, para isso, precisaria encontrá-lo. Com auxílio do tatu, ela seguiu em direção

a uma lagoa, onde encontrou o marido realizando uma grande festa que tinha como objetivo convidar outros peixes para virem morar na terra, como humanos. Desse modo surgiram os Apiaká.

No passado, as águas bravas e geladas do Salto Augusto colaboravam com a transformação de jovens Apiaká em guerreiros do seu povo. Este salto era um dos locais onde se realizavam os ritos de passagem para a fase adulta. As tatuagens faciais eram uma das marcas desta mudança, reforçando o elo entre o indivíduo e o grupo. Cada traço no rosto comunicava algo sobre aquele que a portava. Os rituais de passagem definiam novas corporalidades e identidades, sendo fundamental na conformação da pessoa Apiaká. O local era também utilizado em ritos de purificação dos guerreiros, após batalhas travadas com outros grupos indígenas da região.

A presença dos Apiaká no Baixo Juruena é incontestável. Na documentação histórica, a região era tratada como “Reino dos Apiaká” ou “Baixio dos Apiaká”. Ainda hoje, tal presença marcante está registrada na toponímia oficial de inúmeros acidentes geográficos e localidades da região: Serra dos Apicás; Pontal dos Apicás; Município de Apicás (MT); além dos rios Apicás e Apiakazinho.

Igualmente, a documentação histórica apresenta inúmeras referências acerca de aldeias Apiaká ao longo do curso do Juruena e nas imediações do Salto Augusto. Tendo em vista as relações amistosas estabelecidas entre as frentes colonizadoras e os Apiaká, os quais eram recru-

tados como guias nas viagens fluviais, o local chegou a ser cotejado para abrigar uma vila, a qual funcionaria como uma espécie de entreposto de apoio aos navegantes que cruzavam a rota entre Cuiabá e Santarém.

Mas certamente a referência mais conhecida se trata dos relatos deixados pelo artista Hercules Florence, que nos anos 1820, acompanhou a expedição científica capitaneada pelo barão russo, Georg Heinrich von Langsdorff. A chamada “Expedição Langsdorff” partiu do interior de São Paulo rumo à Santarém, navegando pelos rios Arinos, Juruena e Tapajós. Naquela época, a aldeia localizada na foz do rio São João da Barra, nas proximidades do Salto, já não existia mais. Florence registra apenas a existência de um cemitério, na margem direita, onde eram enterrados aqueles que sucumbiam às doenças adquiridas no trajeto entre o Centro-Oeste e o Norte do Brasil.

Com a consolidação da rota Cuiabá-Santarém e a expansão dos seringais pela região, cresce a hostilidade dos colonizadores em relação aos indígenas. Coletores de impostos são instalados na divisa entre o Pará e Mato Grosso visando o controle do fluxo de mercadorias entre essas duas regiões. Eles passam a promover a perseguição sistemática dos Apiaká, que, aos poucos, começam a se afastar da região. Alguns se mudam para o Teles Pires – no território ocupado pelos Kawaiwete – ou para afluentes do Juruena, localizados na terra firme, em áreas distantes do curso principal deste rio. Diante de um cenário de perseguição e extermínio, outra estratégia utilizada pelo grupo para garantir sua sobrevivência física foi a



.....
Samaumeiras
decoram as margens
do Baixo Juruena.
Juliana Almeida



mimetização em comunidades não indígenas residentes na região. Os Apiaká acreditam que os grupos isolados residentes na região podem estar relacionados com aqueles que fugiram da perseguição pelas frentes colonizadoras.

Às margens do Juruena, nas imediações do Salto Augusto, numerosos abrigos rochosos reservam pinturas rupestres. Para os Apiaká, inúmeros elementos apontam que esses abrigos são alvo da visita constante dos grupos isolados residentes naquela região, os quais estariam reavivando as pinturas durante suas passagens pelo local. Bem ao lado do Salto Augusto, em sua margem direita, um imenso sítio cerâmico certamente contém pistas sobre a ocupação pretérita da área.

Na atualidade, existem pessoas Apiaká residindo em três distintas Terras Indígenas (Apiaká-Kayabi, Kayabi, e Apiaká do Pontal e Isolados) e em municípios localizados no Noroeste de Mato Grosso e Sudoeste do Pará. Tempos mais tarde, já nos anos 1960, os Apiaká impulsionaram um processo de reafirmação de sua identidade étnica e conseqüentemente a retomada dos seus territórios. Esse contexto resultou, para os Apiaká, no rompimento dos repasses de muitos conhecimentos do seu povo. Um dos laços mais significativos, parcialmente rompido, foi a reprodução da sua língua própria, atualmente falada por poucos membros do povo. Recentemente, em 2017, eles fundaram a aldeia Nova Matrinxã, no rio São João

da Barra, nas imediações do Salto Augusto. A fundação dessa aldeia tem fortalecido o processo de reocupação de parte do seu território ancestral e de fortalecimento da identidade étnica do grupo.

Eles contam que logo nos primeiros esforços de derubada no local escolhido para assentar a nova aldeia, a pajé-espírito que reside no Salto Augusto, nas águas profundas do Juruena, apareceu para alguns dos futuros moradores. Segundo avaliam, outros sinais observados indicam que a pajé-espírito concebeu a aproximação dos novos moradores como a chegada de guerreiros que a auxiliarão, atuando na defesa de sua morada.

A pajé-espírito, que faz parte de um grupo de irmãos residentes nas imediações do Salto Augusto, muitas vezes aparece para os moradores na figura de uma cobra. Nas proximidades do salto é possível ouvir seu canto. Quando da aproximação de pessoas no local, ela balança as águas do Juruena, tornando-as ainda mais agitadas.

Os apontamentos dos Apiaká a respeito das concepções que seu povo estabelece em relação ao Salto Augusto e ao Juruena, como um todo, ficam por aqui. Tratar da questão do sagrado junto aos Apiaká é uma tarefa particularmente especial e sensível. Os Apiaká evitam falar abertamente a respeito de aspectos mais detalhados e profundos de sua sociocosmologia, o que ocorre por uma série de motivações. O silêncio dos Apiaká representa a dor e a desconfiança frente a memória do genocídio do grupo, contexto que acarretou na fragmentação dos repasses intergeracionais dos conhecimentos deste

povo relacionados a sua territorialidade.

Tal contexto demonstra dois aspectos igualmente relevantes, quando se trata dos Patrimônios Culturais dos povos indígenas: primeiramente, é que, em alguns casos, o sagrado alcança dimensões tão excepcionais que se torna impossível falar a respeito dele fora dos espaços seguros para tal. Em segundo lugar, na posição de guardiões de territorialidades e saberes, os povos indígenas respondem pelo controle da circulação dos conhecimentos, sendo responsabilizados pelos espíritos quando estes transitam em espaços inadequados. Ademais, o temor da perda dos saberes, que tanto afeta os brancos, parece não afligir os indígenas. Conscientes de que os seus conhecimentos mais profundos e relevantes estão salvaguardados pelas paisagens e pelos espíritos, eles sabem que enquanto mantiverem a conexão entre seus povos e seus territórios, as filosofias indígenas estarão asseguradas.

Apesar de uma história recente marcada pela perseguição, violência e desrespeito pela emergente sociedade brasileira, a acolhida da mulher-pajé aos Apiaká que estão retomando os locais ocupados por seus ancestrais, demonstra que a ligação entre este povo e o seu território se mantém viva. Para os Apiaká, a mulher-espírito permitiu a abertura de uma nova aldeia nas imediações do Salto Augusto, pois sabe eles serão os guerreiros que lutarão ao seu lado, em defesa do Juruena, para que este possa seguir fluindo livremente, tendo apenas o seu curso acidentado e pedregoso como obstáculo.

.....
Cacique Leonardo,
da Aldeia Nova Matrinxã,
pilotando voadeira no
Rio São João da Barra.
Juliana Almeida



.....
Corredeiras no Médio
Rio dos Peixes.
Guilherme Ruffing/OPAN

Na foz, um recomeço

As narrativas dos povos do Juruena expressam concepções acerca da sua gênese humana, marcada pela mudança do local de ocupação dos ancestrais. Para os povos indígenas, não faz sentido a ideia da primazia humana na terra. A terra não foi feita exclusivamente para os humanos e ocupá-la foi um ato de ousadia, escolha que resultou em belezas e mazelas. Aos humanos foi necessário apreender o modo adequado de ocupar este mundo, ao risco de ter que enfrentar a fúria dos espíritos, com os quais este espaço é dividido.

Ao fim do ciclo da vida na terra, vislumbrou-se que a morte constitui apenas uma transformação. Após a morte, as pessoas seguem para o patamar celeste, cruzando a cobra arco-íris que liga o céu e a terra. Lá são recebidos pelos ancestrais, banham-se em águas cristalinas e tornam-se novamente jovens. Outras pessoas se transformam em seres protetores no patamar terrestre, trasmutados na forma de animais, permanecendo na região e garantindo que os lugares sagrados estejam salvaguardados.

As cachoeiras, corredeiras e saltos formam zonas de interposição, mas também de convergência linguística, étnica e cultural, fundamentais dentro dos sistemas sociocosmológicos indígenas. São locais onde distintas agências se encontram: humanos, peixes, plantas, espíritos etc. E onde o contorno da alteridade desses grupos se toca, se permeia, interage e toma novas formas.

Cada localidade do Juruena expressa a memória da ocupação pretérita por inúmeros grupos sociais. Em meio a este contexto, os indígenas não se consideram donos do território, nem tampouco proprietários. Mas também não se trata apenas de um uso pragmático, visando unicamente o seu sustento ou subsistência. Os territórios indígenas são territórios ancestrais, permeados por laços que ligam as pessoas à terra. E o apagamento dessa memória tem sido uma das estratégias para a consolidação de um modelo exploratório e degradante, cuja busca por lucros é o único horizonte.

No coração do Brasil, a memória de nações indígenas, de civilizações de palha cujo reconhecimento da sua condição transitória do mundo foi erroneamente traduzido como incapacidade social e intelectual. Faz-se necessário povoar o mundo com estes “sentidos outros”. Discursos heterogêneos consolidam distintos modos de existência, e somente esta diversidade de formas de apreensão do mundo poderá oferecer chaves conceituais e analíticas para a superação tanto da crise ecológica – e da possível hecatombe climática dela decorrente –, quanto da



extrema desigualdade promovida pelo modelo econômico vigente. Tão relevante quanto o reconhecimento do genocídio vivenciado pelas populações indígenas brasileiras é o reconhecimento do epistemicídio, ou seja, do apagamento das suas formas de compreensão do mundo, processo que segue em curso.

O pensamento indígena pode contribuir significativamente para uma alteração positiva do modelo econômico da sociedade industrial-científica. Em contra-

ponto à expansão ilimitada, característica do modelo capitalista, o reconhecimento de fronteiras a serem respeitadas e de espaços a serem salvaguardados. Tal pensamento configura o abandono de uma visão etnocêntrica e especista, em favor do reconhecimento da convivialidade entre os diferentes sujeitos, sejam eles humanos ou não humanos. Em detrimento da postura de usurpador, deve-se assumir a posição de guardião.

É tempo de indigenizar a modernidade!

.....
Quedas do Salto Augusto,
na margem esquerda
do Rio Juruena.
Guilherme Ruffing/OPAN



Rebojo abaixo do Salto Ytu'u.
Guilherme Ruffing/OPAN



Laje de pedra no
Médio Rio dos Peixes.
Guilherme Ruffing/OPAN

Pra canoa não virar



Olhar para a terra, o rio e a floresta como mercadoria é um engano muito grande que vai nos enterrar a todos.
(AILTON KRENAK)

Ao longo deste livro, o leitor foi convidado a navegar por algumas das histórias e sentidos do Juruena, compreendendo como suas paisagens são, simultaneamente, símbolos de relações de longa duração e testemunhas da conexão entre os povos indígenas e seus territórios. Muitas dessas paisagens, que reservam parte da memória do mundo e da experiência humana nesta região, estão ameaçadas ou já foram impactadas pelo avanço desenvolvimentista. Pode-se citar três casos representativos deste contexto:

O primeiro deles, já mencionado, diz respeito ao Salto Belo, localizado no rio Sacre. Nele reside Zarero, irmã de Kyawre, cuja morada foi impactada pela construção da Pequena Central Hidrelétrica – PCH Sacre II, gerando profundo descontentamento por parte desta mulher-espírito, como alertou o pajé Zeferino Koloizomae.

Caso similar é encontrado entre os Manoki. O rio Cravari foi escolhido para abrigar a PCH Bocaiúva, onde, no passado, foi morada de espíritos e palco de inúmeras cerimônias deste povo. A construção desta hidrelétrica fez com que o espírito que lá residia abandonasse o local. Partindo do rio Cravari, ele levou consigo os peixes e, desde então, a pesca se tornou escassa: “O lugar em que nós estamos chamava-se “Kamãypamãna ulanaheatoli”, onde os velhos dançavam. Onde pai de Kamãypamãna dançava aqui. Aqui era um pequeno salto, uma cachoeira braba mesmo. Nunca mais será como era antes. Vai ficar só na nossa memória mesmo”, afirmou Manoel Kanunxi, em entrevista à Opan.

Igualmente, a morada de Doliro, no Salto Tolixiwi – curso principal do Juruena – foi atingida pela construção da PCH Telegráfica. Os Enawene-Nawe contam que, há muito tempo, Doliro foi pioneira ao romper com a determinação dos espíritos, os quais haviam proibido as mulheres de manter contato visual com os instrumentos musicais tocados pelos homens durante os rituais.¹⁷

Estes três exemplos demonstram como a territorialidade indígena é reiteradamente sobreposta por outros modelos de ocupação do espaço, sem que os danos materiais e imateriais sejam adequadamente mensurados.¹⁸ No âmbito do licenciamento dessas obras é notável o flagrante descaso dos levantamentos que deveriam identificar e proteger os patrimônios culturais e arqueológicos. São estudos feitos a toque de caixa, com rigor metodológico por vezes questionável e cujos resultados atendem aos interesses econômicos do contratante, negligenciando os direitos e modos de existência indígena.

¹⁷ Doliro era uma jovem peralta e destemida. Movida por sua curiosidade, espiou os aerofones sagrados, mas acabou sendo denunciada por um pássaro. Seu pai ficou desesperado: “Doliro, por que você fez isso? Agora os espíritos vão te devorar. Eu não posso fazer nada por você!”. Para aplacar a fúria dos espíritos, Doliro pegou um punhado de urucum e tentou soprá-lo. Mas não adiantou. Decidiu então ir ao encontro de um espírito celeste (protetor), o qual recomendou que ela se banhasse nas águas de alguns saltos. Doliro visitou o Salto Dardanelos, no rio Aripuanã; o Salto Utiariti, no rio Papagaio; e, por fim, o Salto Tolixiwi, no Juruena, que ficou sendo sua morada. Em todos estes saltos, ela se banhou com uma planta medicinal, que friccionada sobre a pele, produz uma densa espuma. Doliro conseguiu reverter a situação. A raiva dos espíritos foi contida e, desde então, a interdição visual às flautas, imposta às mulheres do povo Enawene-Nawe deixou de existir. A espuma formada no sopé destes saltos seria decorrente do processo de cura de Doliro, uma memória inscrita na paisagem, cuja continuidade

foi interrompida pela instalação de uma usina hidrelétrica.

¹⁸ E não são apenas as hidrelétricas que constituem ameaças ao Patrimônio Cultural Indígena. Inúmeros relatos apontam para áreas afetadas pela abertura de estradas ou de áreas de produção agropecuária. Kamunu, indígena do povo Myky, relatou à antropóloga Flávia Oliveira Serpa Gonçalves que um fazendeiro invadiu o território do seu povo, revolvendo com um trator a área de uma antiga aldeia, onde alguns dos seus parentes estão enterrados. “Os bois estão pisoteando sobre a cabeça dos meus avós”, afirma Maurício Tupxi, em referência à abertura de pastagens numa área que, no passado, abrigou uma aldeia do seu povo. Outras referências apontam para a destruição de morros sagrados do povo Haliti, com a abertura da Rodovia BR 364. A destruição de morros sagrados também foi reportada pelos Enawene-Nawe, neste caso, acarretada pela abertura da Rodovia BR 174. Em entrevista ao pesquisador Pedro Paulo Salles, Luciano Kayzokenazokai, do povo Haliti, disse que, certa vez, um fazendeiro tentou desmatar um taquaral sagrado, mas que este se defendeu. Tornando-se mais grosso, o taquaral fez com que o motor do trator queimasse.

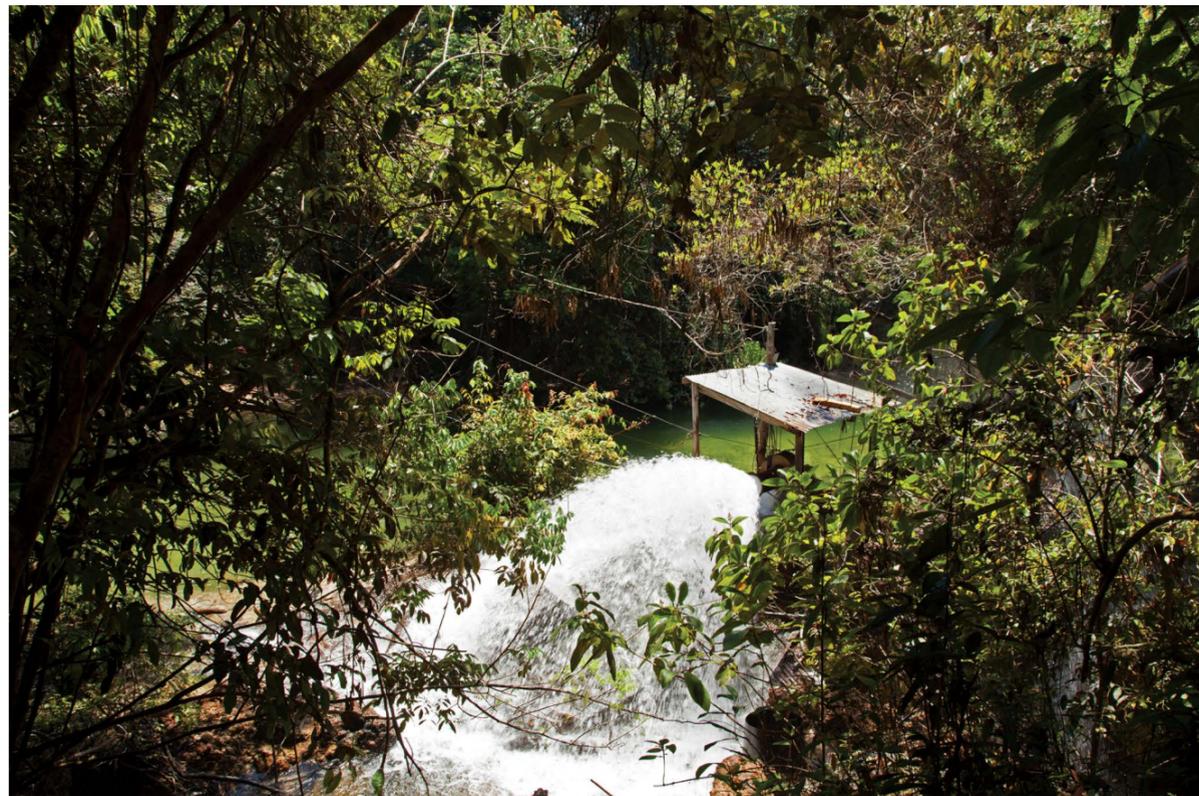
.....
Casa de máquinas de uma Central Geradora de Energia instalada no rio Cravari, um pouco acima dos saltos sagrados deste rio.
Guilherme Ruffing/OPAN

O Juruena constitui uma entre várias outras sub-bacias amazônicas (tais como as do Madeira, Aripuanã e Xingu) consideradas estratégicas para a ampliação da oferta de energia elétrica a partir de fontes hídricas. Pesa sobre o Juruena a proposta de construção de mais de uma centena de empreendimentos, entre grandes e pequenos projetos. E não são apenas hidrelétricas, mas todo um conjunto de obras de infraestrutura energética e de transporte: estradas, ferrovias, hidrovias e linhas de transmissão. Um modelo predatório e impactante recai sobre uma área com grande potencial extrativista (produtos florestais não madeireiros) e turístico (pesca, aventura, cultural).

Alvo de interesses econômicos, as cachoeiras e corredeiras Juruena – e dos seus afluentes – constituem

marcos fundamentais da geografia dos povos que ocupam esta região desde tempos imemoriais. Estas têm sido protetoras e guardiãs contra o avanço colonialista, constituindo um obstáculo à navegação e, conseqüentemente, à ocupação da área. Fica a questão sobre até quando elas continuarão resistindo ao persistente avanço colonial.

Historicamente observa-se que a defesa dos territórios indígenas frente aos projetos de desenvolvimento tem sido pauta importante para os povos do Juruena. A demarcação da Terra Indígena Ponte de Pedra, que abriga o local de origem de diferentes povos da região, foi um desdobramento da luta do povo Haliti, no final dos anos 1990, contra a construção de uma PCH na área. Igualmente, a tentativa de construção de uma usina hi-



drelétrica no Salto Ytu'u, nos anos 1980, motivou a revisão dos limites da TI Apiaká-Kayabi:

Os civilizados pensam no dinheiro que chamam, de desenvolvimento – este que já permitiu que invadissem as terras que ocupávamos livremente no Teles Pires, Rio dos Peixes e Arinos. Agora querem ainda vulnerar o último restinho de terra que seguramos. Talvez vocês não compreendam, mas para nós é imprescindível que respeitem o Rio dos Peixes e deixem o Salto como está (Carta dos Povos Apiaká e Kayabi, 1983).

A alienação dos territórios e recursos que sustentam as práticas socioculturais dos povos do Juruena tem culminado na precarização dos recursos naturais e na conseqüente ampliação de sua dependência econômica. Resta uma pergunta: quem paga essa conta?

Um dos casos mais conhecidos e emblemáticos desta região envolve o povo Enawene-Nawe, impactado pela construção de uma dezena de PCHs, num projeto denominado “Complexo Juruena”. No mesmo ano em que foi formado o lago de grande parte das usinas, os Enawene-Nawe passaram a vivenciar um contexto de escassez pesqueira. Apesar de nenhum laudo técnico atestar a relação entre a construção das PCHs e a redução da oferta de peixes, a concomitância desses acontecimentos não parece deixar dúvidas.

Para um grupo que tem no pescado um elemento fundamental tanto para sua alimentação, quanto para o desenvolvimento da sua vida cultural, o contexto da baixa pesqueira foi catastrófico. A conseqüência imediata foi a monetarização dos recursos necessários para a sua alimentação e vida cerimonial, já que, a partir de então, para garantir a realização dos seus rituais os Enawene-Nawe passaram a comprar peixes de criatórios. Precisaram ainda realizar uma complexa negociação com os espíritos, para que estes os autorizassem a oferecer, no âmbito dos rituais, peixes de espécies exóticas, considerados inferiores.



O contexto de ameaça aos locais sagrados do Juruena está também relacionado ao fato das demarcações de grande parte das Terras Indígenas não terem abarcado porções significativas do território imemorial dos povos da região, sobretudo locais sagrados que do ponto de vista desses grupos, precisam ser protegidos. Tal situação expõe o grande número pleitos pela revisão dos limites, com a inclusão destes locais de importância sociocosmológica e histórica: as aldeias históricas dos Manoki; o Jenipapal dos Enawene-Nawe; as Cavernas dos Nambikwara; o Tucunzal e o Castanhal dos Myky; os Taquarais do povo Haliti, entre outros, são exemplos disto. Os indígenas buscam, entre outros motivos, mecanismos de proteção de lugares significativos ou sítios sagrados, uma vez que quando esses não são abarcados pelas Terras Indígenas, ficam suscetíveis ao uso indiscriminado por grupos econômicos, os quais seguem alheios à sua importância.

Para os anciões dos povos do Juruena, é motivo de grande preocupação a incerteza quanto à possibilidade não apenas de superar a alienação e precarização do seu território, como também de garantir que os mais jovens

.....
O cacique Manuel Kanunxi observa a PCH Bocaíuva, construída sobre um dos lugares sagrados do povo Manoki.
Guilherme Ruffing/OPAN



possam trilhar os caminhos deixados por seus antepassados, sem deixar se iludir pelos atrativos desse outro mundo que se impõe sobre os indígenas. Nas palavras de um Haliti, registrada por Adalberto Pereira de Holanda:

Agora, aqueles cinco homens-da-água estão sempre dizendo que vão acabar com o mundo de novo, com inundação. Os curadores é que não deixam. Agora, quem não está deixando sou eu. Os mais jovens não sabem conversar com a gente da água. Por isso, quando eu morrer, o mundo vai acabar, com inundação. Os fazendeiros é que estão desviando os jovens dessa nossa vida para outro tipo de vida. As almas já me avisaram, mas não há mais jeito.

O lamento sem autoria, registrado por volta dos anos 1980, encontra ecos na fala de Kawali Aweresese, grande líder do povo Enawene-Nawe, falecido em 2009: “Os jovens já não se preocupam com os cantos. Só se ocupam com problemas dos brancos. Só pensam em ir pra cidade. Não sabem que os espíritos estão insatisfeitos e que logo irão se vingar de todos. Quando eu morrer, os cantos serão enterrados junto comigo”.

As ameaças aos territórios e povos indígenas do Juruena não é nenhuma novidade. Não é novidade a constatação de que o esbulho das terras indígenas brasileiras teve início com a chegada dos colonizadores europeus. A questão da terra sempre esteve em pauta. Diferentes estratégias foram utilizadas para alienar o domínio indígena sobre os seus territórios: genocídio,

escravização, expulsão, confinamento, evangelização, desterritorialização. Desde 1500 é assim. Na atualidade, aos povos indígenas, resta lutar com as armas dos brancos. Diante do cenário de ameaças que recai sobre o Patrimônio Cultural do Juruena, faz-se necessário o desenvolvimento de uma estratégia de embate. Desse modo, este livro se insere dentro de esforços mais amplos, que buscam no reconhecimento dos bens culturais um instrumento para a defesa dos territórios indígenas. O objetivo da publicação é dar evidência à importância sociocultural do Juruena, fortalecendo processos em prol da defesa da sua integridade.

O registro e divulgação do Patrimônio Cultural tem sido uma das alternativas das quais têm se lançado mão para evidenciar estes outros mundos possíveis. Forjar este reconhecimento constitui uma estratégia para dar luz à pluralidade de modos de existência e tentar romper a consolidada ideia de que o capitalismo e o cientificismo se sobrepõem ética e esteticamente sobre qualquer outro modo de saber ou de viver.¹⁹

A inserção dos coletivos indígenas no âmbito das políticas brasileiras de patrimonialização é recente e vem suscitando debates interessantes. Ao passo que estes povos consideram estratégico o seu relacionamento com tais políticas, surge a necessidade de ajustes entre dois distintos modelos simbólicos: o estatal e o ameríndio. A salvaguarda dos patrimônios indígenas tem imposto ao Estado brasileiro a tarefa de lidar com uma série de especificidades que caracterizam suas práticas e modelos conceituais, como, por exemplo, a ideia de que a salvaguarda dos saltos sagrados constitui uma medida preventiva para evitar adoecimentos e mortes causados por espíritos.

O Brasil ainda carece da consolidação de políticas públicas para a salvaguarda das paisagens culturais. A Chancela das Paisagens Culturais, que se estabeleceu por meio da Portaria nº 127/2009, foi revogada após cinco anos, antes mesmo da realização de iniciativas-piloto. A revogação se deu em meio a questionamentos sobre a jurisprudência criada por este tipo de re-

conhecimento, uma vez que a participação do IPHAN nos processos de licenciamento constitui um tema polêmico e ainda indefinido. Para este órgão é delegada apenas a posição de aconselhador. Existe ainda uma série de iniciativas legislativas que visam enfraquecer a participação do órgão no âmbito dos procedimentos de licenciamento ambiental, tal como a Proposta de Emenda Constitucional – PEC 65/2012 e o Projeto de Lei – PL 654/2015.

Restam as opções de registro do Patrimônio Cultural Imaterial e do tombamento de sítios arqueológicos. Na prática, a primeira modalidade não garante nenhum tipo de restrição frente aos projetos de desenvolvimento que eventualmente possam impactar os bens culturais registrados. Por sua vez, o tombamento constitui uma opção mais consolidada, dado que dialoga com a materialidade dos locais ou paisagens a serem salvaguardados. Exemplo relevante é o tombamento das “Áreas Sagradas do Alto Xingu Kamukuaká e Sagihengu”. A salvaguarda da gruta Kamukuaká, associadas aos rituais de iniciação (furação de orelha) e ao Kuarup (ritual de homenagem aos mortos) foi justamente uma reivindicação de grupos Waurá e Kalapalo do Alto Xingu, no âmbito das negociações decorrentes da instalação de PCHs nos afluentes do rio Xingu.²⁰

O patrimônio cultural e arqueológico do Juruena é ainda pouco documentado, o que dificulta um dimensionamento mais adequado dos impactos que a instalação de obras de infraestrutura vem acarretando em relação a este. Os saltos, alvos da presente investigação, representam apenas uma parcela dos sítios sagrados e locais de ocupação histórica. Para os indígenas desta região, tais paisagens compõem uma ampla rede interconectada aos seus modos de vida e, por isso, deve-se evitar o risco de uma valorização hierárquica dos seus locais de importância cosmológica, histórica ou arqueológica, o que poderia agravar o risco incidente sobre localidades não abarcadas por processos de reconhecimento e proteção.

¹⁹ O que, por outro lado, não destitui por completo a perspectiva colonialista que precede tais táticas de valorização cultural, uma vez que a esfera decisória de decisão sobre “o que registrar”, “o que patrimonializar”, “o que valorizar”, continua nas mãos de um grupo específico, a saber: a elite intelectual não indígena.

²⁰ A inscrição das Áreas Sagradas do Alto Xingu Kamukuaká e Sagihengu no Livro de Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico é respaldada pelo Decreto-Lei nº 25 de 1937. Na atualidade, existe o entendimento de que a salvaguarda dos sítios arqueológicos estaria garantida mediante seu registro no Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos CNSA/SGPA, o que, por si, já qualificaria os mesmos no âmbito da Lei nº 3.924/1961, que versa sobre monumentos arqueológicos e pré-históricos. Tal entendimento é tema de controversa, pois somente a modalidade do tombamento garante a aplicação de recursos federais em prol da salvaguarda dos locais patrimonializados.



Este constitui um primeiro passo dentro de uma iniciativa mais ampla de mapeamento da cartografia sociocultural dos povos indígenas do Jurue-na, contribuindo para a valorização dos espaços de memória das populações autóctones desta região. Um futuro levantamento sistemático da relação entre a territorialidade e as cosmologias, bem como das toponímias indígenas, pode colaborar significativamente com a consolidação de um novo olhar para esta região, que vá além da evocada e equivocada vocação agroexportadora.

Com base em preceitos evolucionistas, separa-se o natural do social e distingue-se a floresta da cidade: progresso é superar a hostilidade do meio ambiente. Em nome do desenvolvimento, se destrói qualquer possibilidade de um futuro ambientalmente sustentável e socialmente justo. Ainda hoje, a territorialidade indígena é entendida pela maior parte dos brasileiros desde a ótica da subsistência, não da existência. O etnocentrismo impede o reconhecimento, na paisagem, dos elementos que a denotam enquanto resultado da ação dos primeiros humanos que ocuparam a região.

É preciso levar a sério o que nos dizem os povos indígenas. As Terras Indígenas não são apenas áreas de proteção, são núcleos de resistência. A luta indígena pela defesa dos seus territórios constitui uma forma de respeito aos seus ancestrais. Para além da questão ambiental, trata-se do direito à memória. Como afirma o escritor Ailton Krenak, neste momento histórico, os povos indígenas devem ser protagonistas e exigir o seu reconhecimento enquanto primeiros e legítimos ocupantes do território brasileiro, e, portanto, únicos detentores dos conhecimentos acerca da história profunda do país. As territorialidades dos povos indígenas do Jurue-na devem ser levadas em consideração pelo Estado brasileiro dentro de suas iniciativas de gestão colaborativa e ordenação territorial. Como descendentes dos primeiros habitantes desta região, esses povos têm direito a participar de maneira efetiva nas decisões que dizem respeito ao seu futuro, sobretudo quando se trata de definir as formas de ocupação do seu território imemorial.

.....
No Rio Sacre, um arco-íris reflete a esperança de tempos melhores para as águas do Jurue-na.
Guilherme Ruffing/OPAN



.....
O Rio Juruena correndo livre pelas lajes de pedra, no seu Baixo curso.
Guilherme Ruffing/OPAN

Referências bibliográficas

ALMEIDA, J. Enawene-Nawe Wixo – Diferença e convivialidade na gestão cosmopolítica do cosmos. Dissertação de Mestrado. PPGAS/UFAM, Manaus, 2015.

ALMEIDA, J. Between distinct voracities: The hydro-energetic machine and the Iyakaliti's response. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*. Vol. 12: Iss. 2, Article 2: 93-98, 2014.

ALMEIDA, J. Terra de Flechas e Sentidos: Um olhar sobre a demarcação da Terra Indígena Escondido, do Povo Rikbaktsa. Monografia de Especialização. UNEMAT, Cotriguaçu, 2012.

ALMEIDA, J. Alta tensão na floresta: Os Enawene-Nawe e o Complexo Hidrelétrico Juruena. Monografia de Especialização. Universidade Positivo, Cuiabá, 2010.

ALMEIDA, J. & LACERDA, M. D. C. Painéis vertidas. Reflexões sobre a Salvaguarda do Ritual Iyaökwa, do Povo Enawene Nawe. Trabalho apresentado no Seminário Humanidades em Contexto - ICHS-UFMT, Cuiabá, 2014.

ALMEIDA, J. *et al.* Territorialidade e Reexistência indígena na Fronteira Amazônica: o povo Rikbaktsa e a Terra Indígena Escondido, Mato Grosso, Brasil. *Sustentabilidade em Debate*, v. 7, n. 2, p. 73-89, 2016.

ALMEIDA SERRA, R. F. Extracto da descrição geographica da provincia de Mato Grosso. *Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geográfico Tomo 6: 156-196*. Rio de Janeiro, 1865 (1797).

ALMEIDA SERRA, R. F. Navegação do rio Tapajóz para o Pará. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro IX: 1-16*. Rio de Janeiro, 1869 (1779).

ALVARENGA, L. V. S. Marcas de aldeias circulares do Alto Juruena - proposta metodológica de análise etnoarqueológica com utilização de google earth. Monografia de Especialização. Pós-graduação Arqueologia, História e Sociedade – Unisa, São Paulo, 2017.

ARAÚJO, R. A. *et al.* Educação Patrimonial: Primeiras evidências de Sítios Arqueológicos na Terra Indígena Apiaká “Pontal Dos Isolados”. Anais do IV CIAEE - Congresso Iberoamericano de Arqueologia, Etnologia e Etno-História, 2018.

ARONI, B. O. A Casa da Jararaca: artefatos, mitos e música entre os Paresi. PPGSA/UFRRJ (Dissertação de Mestrado), Rio de Janeiro, 2011.

ARRUDA, R. S. V. Os Rikbaktsa: Mudança e Tradição. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1992.

ATHILA, Adriana Romano. Arriscando Corpos - Permeabilidade, Alteridade e as formas da socialidade entre os Rikbaktsa (Macro-Jê) do Sudoeste Amazônico. Tese de Doutorado. UFRJ, Rio de Janeiro, 2006.

BADARIOTTI, N. Exploração no Norte do Mato Grosso, região do Alto Paraguay e Planalto dos Paresis: Apontamentos de História Natural, Etnographia, Geographia e impressões. São Paulo: Escola Typographica Salesiana, 1898.

BORTOLETTO, R. Oloniti e o castigo da festa errada: relações entre mito e ritual entre os Paresi. *Revista Cadernos de Campo*, n. 13(1): 91-100, 2005.

BORTOLETTO, R. Morfologia social Paresi: uma etnografia das formas de sociabilidade em um grupo Aruak no Brasil Central. Dissertação de Mestrado. IFCH/Unicamp, Campinas, 1999.

BUENO, A. C. V. Fios de memórias. Um estudo sobre parentesco e história a partir da construção da genealogia Manoki (Irantxe). Tese de Doutorado. FFLCH/USP, São Paulo, 2015.

BUENO, A. C. V. Os Irantxe e Myky do Mato Grosso: um estudo do parentesco. Dissertação de Mestrado, FFLCH/USP, São Paulo, 2008.

CAMPOS, A. P. Breve noticia que dá o capitão Antonio Pires de Campos do gentio barbaro que ha na derrota da viagem das minas do Cuyabá e seu recôncavo. *Revista Trimestral do Instituto Historico Geographico e Ethnographico do Brasil*, tomo XXV, 3º. Trimestre, p. 437-449, Rio de Janeiro: Typ. de D. Luiz dos Santos, 1862.

CANOVA, L. Os doces bárbaros: imagens dos índios Paresi no contexto da conquista portuguesa em Mato Grosso (1719-1757). Dissertação de Mestrado, UFMT, Cuiabá, 2003.

CHANDLESS, W. Notes on the rivers Arinos, Juruena, and Tapajós. London: The Journal of the Royal Geographical Society, 1862.

COSTA, A. M. R. F. O homem algodão: uma etno-história Nambiquara. Cuiabá: EdUFMT; Carlini & Caniato, 2009.

DAL POZ, J. No País dos Cinta-larga - Uma etnografia do ritual. Dissertação de Mestrado. FFLCH/USP, São Paulo, 1991.

DORNSTAUDER, J. E. Algumas informações acerca do problema da Terra dos Kayabi. Cuiabá: Missão Anchieta, 1983.

DORNSTAUDER, J. E. Como pacifiquei os Rikbaktsa. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1975.

GONÇALVES, F. O. S. Pelos caminhos da resiliência Mÿky, Seminário Humanidades em Contexto. UFMT, Cuiabá, 2014.

FERREIRA, W. A. A. Educação Escolar Indígena na Terra Indígena Apiaká -Kayabi em Juara –MT: Resistências e desafios. Tese de Doutorado. UFRGS, Porto Alegre, 2013.

FLORENCE, H. Viagem Fluvial do Tietê ao Amazonas de 1825 a 1829. Edições Melhoramentos, 1941.

GRÜNBERG, G. Os Kayabi do Brasil Central. História e etnografia. Instituto Socioambiental, 2004.

GUIMARÃES, J. S. Memórias sobre os usos, costumes e linguagem dos Apiaccás, e descobrimento de novas minas na Província de Mato Grosso. Revista Trimensal de História e Geografia, Jornal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, vol. 6: 305-325. Rio de Janeiro, 1865 (1844).

LIMA, D. B. Vamos amansar um branco para pegar as coisas: elementos da etnohistória Kajkhwakratxi-jê (Tapayuna). Dissertação de Mestrado. UNB, Brasília, 2012.

LINS, E. T. Música e xamanismo entre os Kayabi do Parque do Xingu. Revista de Antropologia, vol. 27/28: 127-138, 1984/1985.

LISBÔA, T. A. Os Enawenê-Nawê: Primeiros contatos. Cuiabá/MT: Editora Tanta Tinta, 1985.

MACHADO, M. F. R. Índio na cidade é índio? Considerações sobre um debate provocante. 26ª Reunião Brasileira de Antropologia. GT 34 – Povos Indígenas: Dinâmica Territorial e Contextos Urbanos. Porto Seguro-BA, 2008.

MACHADO, M. F. R. Estação Parecis: um território expropriado. 23ª Reunião Brasileira de Antropologia - Fórum: Indigenismo e Antropologia da Ação: 25 anos identificando terras indígenas. Gramado-RS, 2002.

MACHADO, M. F. R. Índios de Rondon - Rondon e as linhas telegráficas na visão dos sobre-viventes Waimaré e Kaxiniti, grupos Paresi. Tese de Doutorado, Museu Nacional/URRJ, Rio de Janeiro 1994.

MACHADO, M. F. R. Memórias de Maximiliano Enoré. Cuiabá: Boletim do Museu Rondon UFMT. Cuiabá, 1985.

MACHADO DE OLIVEIRA, J. J. Memória da nova navegação do rio Arinos até a Villa de Santarém, estado do Grão-Pará. Revista Trimensal de História e Geografia. Jornal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. IHGB, vol. 19. Rio de Janeiro, 1898.

MALDI [MEIRELES], D. De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVIII e XIX. Revista de Antropologia, v. 40(2): 183-221, 1997.

MIA – Missão. Anchieta. Comunicação da Missão Anchieta quanto ao Salto Kayabi ameaçado pela UHE. Cuiabá. s/d.

MENDES DOS SANTOS, Gilton. Da Cultura à Natureza: um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawenê-Nawe. Tese de Doutorado. FFLCH/USP, São Paulo, 2003.

MENÉNDEZ, M. Uma contribuição para a etno-história da área Tapajós-Madeira. Revista do Museu Paulista, vol. XXVIII: 289-388, 1981/1982.

MENÉNDEZ, M. A presença do branco na mitologia kawahiwa: história e identidade de um povo tupi. Revista de Antropologia, vols. 30/31/32: 331-353, 1989.

MENÉNDEZ, M. A área Madeira-Tapajós. Situação de contato e relações entre colonizador e indígenas. M. Carneiro da Cunha (org.) História dos Índios no Brasil. Companhia das Letras, São Paulo, 1992.

MILLER, E. T. História da Cultura Indígena do Alto-Guaporé: Rondônia e Mato Grosso. Porto Velho: Edufro, 2007.

MILLER, J. As Coisas. Os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamaindê (Nambiquara). Tese de Doutorado: UFRJ/Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2007.

MOURA, J. Os Irantxe: contribuição para o estudo etnológico da tribo. Instituto Anchieta de Pesquisas, Porto Alegre, 1957.

MOURA, J. Os Münkü: 2ª Contribuição ao estudo da Tribo Iranche. Revista Pesquisas – Antropologia no 10, Instituto Anchieta de Pesquisas, São Leopoldo, 1960.

MOURA, J. Os Iranche. Contribuição para o estudo etnológico da tribo. Pesquisas: Série Antropologia, n. 01:143-180. Porto Alegre/RS: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1957.

MOURE, A. Les Indiens de la province de Mato-Grosso (Brésil), 1862.

NEVES, A. L. L. O vídeo como ibirapema. A apropriação dos recursos audiovisuais pelos Manoki e seus discursos sobre a história. Dissertação de Mestrado. PPGAS/USP, São Paulo, 2015.

NIMUENDAJÚ, C. The Cayabi, Tapanhuna, and Apiacá. HSAI 3: 312-320, 1948.

OLIVEIRA, F. C. B. Quando resistir é habitar: lutas pela afirmação territorial dos Kaiabi no Baixo Teles Pires. Tese de Doutorado. UNB, Brasília, 2010.

PACINI, A. Um artífice de paz entre seringueiros e índios. Editora Unisinos, São Leopoldo, 2015.

PACINI, A. Pacificar: Relações Interétnicas e Territorialização dos Rikbaktsa. Dissertação de Mestrado. Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 1999.

PAULI, G. The creation of real food and real people: Gender-complementarity among the Menkü of Central Brazil. Tese de Doutorado. Universidade de St. Andrews, 1999.

PEREIRA, A. H. Tupxi: O índio da paz. Edição Loyola, São Paulo, 1995.

PEREIRA, A. H. O pensamento mítico Kayabi. Revista Pesquisas – Antropologia n. 50, Instituto Anchieta de Pesquisas, São Leopoldo, 1995.

PEREIRA, A. H. O pensamento mítico do Rikbaktsa. Revista Pesquisas – Antropologia n. 50, Instituto Anchieta de Pesquisas, São Leopoldo, 1994.

PEREIRA, A. H. O pensamento mítico do Paresi – Segunda Parte. Revista Pesquisas – Antropologia n. 42, Instituto Anchieta de Pesquisas, São Leopoldo, 1987.

PEREIRA, A. H. O pensamento mítico do Paresi – Primeira Parte. Revista Pesquisas – Antropologia n. 41, Instituto Anchieta de Pesquisas, São Leopoldo, 1986.

PEREIRA, A. H. Heróis do Juruena. Síntese – Revista de Filosofia, v. 2 n. 5, 1975.

PEREIRA, A. H. Lendas dos índios Iránxe. Revista Pesquisas – Antropologia n. 27, Instituto Anchieta de Pesquisas, São Leopoldo, 1974.

PEREIRA, A. H. Os Saltos Utiariti, Belo e Anchieta. Instituto Anchieta de Pesquisas, São Leopoldo, s/d.

PEREIRA, A. H. & MOURA, J. História dos Mùkù (Iránxe). Pesquisas: Série Antropologia, n. 28, Instituto Anchieta de Pesquisas, São Leopoldo, 1978.

PIVETTA, D. L. & BLUMENSCHHEIN, M. Transformações pela ocupação dos espaços indígenas e conflitos na Chapada dos Paresi - Mato Grosso: Relatório de viagem. Cuiabá, 1996.

PRICE, P. D. Nambiquara geopolitical organisation. *Man – The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 22(1):1-24, 1987

REGINA, A. W. A Ponte de Pedra, travessia para outros mundos. Revista História Oral - Dossiê: História, Natureza, Cultura e Oralidade, v. 2, n. 14, p. 89-106, 2011.

RAMOS COSTA, R. M. Cultura e contato: um estudo da sociedade Paresí no contexto das relações interétnicas. Dissertação de Mestrado. Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 1985.

RODGERS, A. P. R. L. O Ferro e as Flautas. Regimes de captura e perecibilidade no Iyaõkwa Enawene Nawe. Tese de Doutorado. Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2014.

RONDON, C. M. S. Relatório apresentado à Directoria Geral dos Telegraphos e à Divisão de Engenharia (G 5) do Departamento de Guerra. Comissão de Linhas Telegraphicas Estrategicas de Matto-Grosso ao Amazonas. Typographia Leuzinger, Publicação n. 26, Anexos 1, 2 e 3, vol. 3. Rio de Janeiro, 1915.

RONDON, C. M. S. Conferências realizadas nos dias 5, 7 e 9 de outubro de 1915 pelo Cel. Candido Mariano da Silva Rondon no Teatro Phenix do Rio de Janeiro sobre trabalhos da Expedição Roosevelt e da Comissão Telegraphica. Comissão de Linhas Telegraphicas Estrategicas de Matto-Grosso ao Amazonas. Typographia Leuzinger, Publicação n. 42. Rio de Janeiro, 1916.

SALLES, P. P. A sociedade secreta das Iyamaka, as “flautas” paresi haliti. Debates UNIRIO, n. 19, p.208- 235, nov., 2017.

SANTOS JUNIOR, T. Relatório Final - Expedição Juruena: Povo Rikbaktsa. Opan, Cuiabá, 2015.

SARDINHA, I. J. Relatório – Realidade dos Kayabi e Apiaká, Funai, Brasília, 1985.

SCHMIDT. Os Aruaques. Uma contribuição ao estudo do problema da difusão cultural. Tradução de autoria desconhecida a partir do original: Die Aruaken: ein Beitrag zum Problem der Kulturverbreitung. Universität Leipzig, 2017.

SCHMIDT, M. Los Pareisis. Revista de la Sociedad Científica del Paraguay, Asunción, 1943.

SIQUEIRA, E. M. Os Aliti (Paresi): uma tentativa de recuperação histórica. Grupo de Estudos Rurais e Urbanos/UFMT, Cuiabá, 1993.

SILVA, G. M *et al.* Viagem histórica do povo Kaiabi ao seu território ancestral: relatório técnico. Instituto Socioambiental e Associação da Terra Indígena do Xingu, 2000.

SILVA, G. R. Morfossintaxe da Língua Paresi-Haliti (Arawak). Tese de Doutorado. UFRJ, Rio de Janeiro, 2013.

SILVA, J. F. Utiariti, a última tarefa. Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. R. M. WRIGHT (org.) Editora da Unicamp, Campinas, 1999.

SOUZA, E. R. Sociocosmologia do espaço Enawene Nawe. Dissertação de Mestrado. UFBA-PPGAS, Salvador, 2011.

SOUZA, E. R. & ALVARENGA, L. V. S. Relatório Técnico Arqueologia - Diagnóstico Arqueológico em Contextos Indígenas na Bacia do Rio Juruena, Região Noroeste do Estado do Mato Grosso. OPAN, Cuiabá, 2017.

STUCHI, F. A história da Terra Indígena Kaiabi MT-PA: História indígena e etnoarqueologia. Dissertação de Mestrado. USP, São Paulo, 2010.

TEMPESTA, G. A. Travessia de Banzeiros. Historicidade e organização sociopolítica Apiaká. Tese de Doutorado. DAN/UnB, Brasília, 2014.

WENZEL, E. Em torno da panela Apiaká. Dissertação de Mestrado. FFLCH/USP, São Paulo, 1986.



.....
Entardecer no Rio dos Peixes.
Guilherme Ruffing/OPAN

REALIZAÇÃO



FINANCIADOR

**FUNDO
AMAZONIA**



MINISTÉRIO DO
PLANEJAMENTO,
DESENVOLVIMENTO E GESTÃO

MINISTÉRIO DO
MEIO AMBIENTE

GOVERNO
FEDERAL

APOIO



FASTENOPFER

MISEREOR
• IHR HILFSWERK

